

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME QUATORZIÈME

DEUXIÈME PARTIE

SCHOLARIOS — SZCZANIECKI

Imprimatur :

Parisiis, die 15° martii 1941.

V. Dupin, v. g.

DICTIONNAIRE
DE
THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE
LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT
PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

E. MANGENOT
PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

Mgr É. AMANN
PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

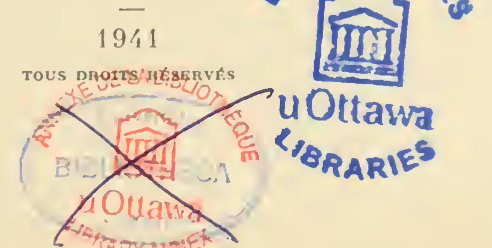
TOME QUATORZIÈME
DEUXIÈME PARTIE

SCHOLARIOS — SZCZANIECKI



PARIS-VI
LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ
87, Boulevard Raspail, 87

1941



LISTE DES COLLABORATEURS DU TOME QUATORZIÈME

MM.

ANDRUSIAK, à Lwov (Lemberg).

AUTORE (Le R. P. dom), chartreux († février 1920).

BARDY (Le chanoine G.), à Dijon.

BERNARD (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus.

BIGOT (L.), aumônier de la Visitation, Nancy.

BLIC (Le R. P. J. de), de la Compagnie de Jésus.

BONDALLAZ (J.), à Fribourg (Suisse).

BONNINGUE (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus.

BRIDE (A.), professeur aux Facultés catholiques, Lyon.

BRIGUÉ (L.), professeur au grand séminaire de Nancy.

BROUILLARD (Le R. P. R.), de la Compagnie de Jésus.

CARREYRE (J.), professeur au séminaire Saint-Sulpice, Paris.

CARRO (Le R. P.), des frères prêcheurs, à Madrid.

CHENU (Le R. P.), des frères prêcheurs.

CIMETIER (F.), supérieur du séminaire universitaire, Lyon.

CLAMER (A.), professeur au grand séminaire de Nancy.

CONGAR (Le R. P.), des frères prêcheurs.

CONSTANTIN (C.), aumônier du lycée H.-Poincaré, Nancy.

CRISTIANI (L.), doyen de la Faculté libre des lettres, Lyon.

DELCHARD (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus.

DEMAN (Le R. P.), des frères prêcheurs.

ÉDOUARD D'ALENÇON (Le R. P.), des frères mineurs capucins († septembre 1928).

FRITZ (G.), archiviste de l'évêché de Strasbourg.

GALTIER (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus.

GAUDEL (S. Exc. Mgr A.), évêque de Fréjus et Toulon.

GEORGESCO (Le chanoine J.), à Oradea-Mare (Roumanie).

GLEZ (G.), supérieur du grand séminaire de Saint-Dié.

GLORIEUX (P.), professeur au grand séminaire de Lille.

GOETZ (Le R. P. J.), de la Compagnie de Jésus.

GORCE (Le R. P.), des frères prêcheurs.

GORDILLO (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, à Rome.

GOUILLARD (Le R. P. J.), des augustins de l'Assomption, à Bucarest.

GRAUSEM (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus.

GRUMEL (Le R. P.), des augustins de l'Assomption.

HEREDIA (Le R. P. V. BELTRAN de), des frères prêcheurs, à Madrid.

MM.

HOGUE (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, États-Unis.

IUNG (N.), à Neuilly (Seine).

JOPPIN (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus.

JUGIE (Le R. P. M.), des augustins de l'Assomption.

LANVERSIN (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus.

LEBRETON (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus.

LEDIT (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus.

LÉVESQUE (E.), professeur au séminaire Saint-Sulpice, Paris.

MARCHAL (L.), professeur au grand séminaire de Nancy.

MERCIER (J.), à Vichy.

MICHEL (A.), à Remiremont.

MONNOT (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus.

OLIGER (Le R. P.), des frères mineurs, à Rome.

OLPHE-GALLIARD (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus.

PELTIER (H.), professeur au grand séminaire d'Amiens.

RABEAU (G.), professeur aux Facultés catholiques de Lille.

RAUGEL (A.), du clergé de Strasbourg.

RAYEZ (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus.

RIVET (Le R. P. dom), bénédictin de l'abbaye Sainte-Marie, Paris.

RIVIÈRE (J.), professeur à la faculté de théologie catholique de l'université de Strasbourg.

ROHMER (J.), professeur à la faculté de théologie catholique de Strasbourg.

ROURE (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus.

SCHUTZ (R.), au séminaire de Djakovo (Yougoslavie).

SÉJOURNÉ (Le R. P. dom), bénédictin de l'abbaye Sainte-Marie, Paris.

SILVA (Le R. P.), mercédaire, au Brésil.

TAUCCI (Le R. P.), de l'ordre des servites, à Rome.

TAVERNA (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus.

TEETAERT (Le R. P.), des frères mineurs capucins.

THOMAS (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus.

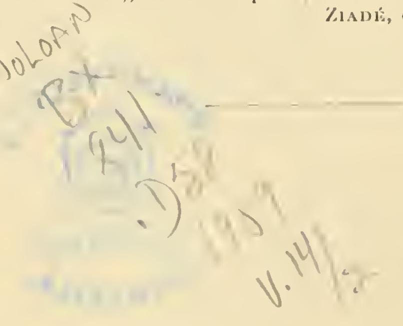
TISSERANT (S. Ém. le cardinal E.), Rome.

TONNEAU (Le R. P.), de l'ordre des frères prêcheurs.

VANSTEENBERGHE (S. Exc. Mgr), évêque de Bayonne.

VINCENT (A.), professeur à la faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

ZIADÉ, curé de Saint-Maron, Beyrouth.



DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

S *(Suite)*

SCHOLARIOS Georges, philosophe et théologien byzantin du xve siècle, devenu patriarche de Constantinople sous le nom de Gennade II, après la prise de la ville par les Turcs. — I. Vie. II. Écrits (col. 1527). III. Doctrine (col. 1559).

I. Vie. — Jusqu'à ces dernières années, la vie de Georges Scholarios était fort mal connue. Elle l'est un peu mieux depuis la publication intégrale de ses œuvres; mais que de choses nous ignorons encore d'une existence qui fut fort agitée! Plusieurs causes ont contribué à la rendre obscure. Tout d'abord la multiplicité des noms que Scholarios a portés. Dans sa jeunesse, il s'est appelé : « Georges Kourtésès le Scholaire », Γεώργιος Κουρτέσης ὁ Σχολάριος ; puis le nom de Kourtésès n'a plus paru, et l'on a eu simplement « Georges Scholarios ». A partir de 1450, Georges est devenu moine sous le nom de « Gennade ». Il reparaît sous le nom de Gennade après 1453 comme patriarche de Constantinople, pour se métamorphoser bientôt de nouveau en « l'humble moine Gennade ». Et il a signé successivement de nombreux écrits de ces divers noms. D'abord unioniste et ami des Latins, Scholarios est devenu, à partir d'une certaine date, l'adversaire fougueux de l'union de Florence, le successeur de Marc d'Éphèse dans sa lutte contre les Latins. Il a abordé, dans ses écrits, les sujets les plus divers, depuis la grammaire et la poésie profane ou liturgique jusqu'à l'exégèse de l'*Organon* d'Aristote, jusqu'aux plus hautes spéculations théologiques. Aussi Allatius, dans son *De Georgiis*, distingue-t-il trois personnages ayant porté le nom de Scholarios; Jean-Matthieu Caryophylle en trouve au moins deux; et l'un des amis de jeunesse de Scholarios, qui l'avait connu à Constantinople en 1420, François Philelphe, le salue du titre de métropolite de Serrès. Cf. E. Legrand, *Cent-dix lettres de François Philelphe*, Paris, 1892, p. 214.

La date précise de sa naissance est inconnue; mais tout invite à la placer aux premières années du xve siècle, vers 1405 environ : ainsi, antérieurement à 1425, Georges a entendu prêcher Syméon de Thessalonique; en 1420, François Philelphe le rencontre à Constantinople alors qu'il est dans la prime jeunesse; au moment où il écrit sa première introduction à la grammaire, Georges est encore tout jeune et l'empereur Manuel Paléologue est déjà mort (1425). C'est lui-même qui nous donne ce détail dans une note autographe inscrite dans l'*Ambrosianus græcus 291*. En 1430, il devait donc avoir environ vingt-cinq ans.

Il naquit à Constantinople d'un père originaire de Thessalie et fut orphelin de bonne heure. Ses parents, qui étaient de condition aisée, lui donnèrent pour précepteur le fameux Marc d'Éphèse qui lui enseigna les premiers éléments, jusqu'aux humanités exclusivement. Pour ce qui regarde la rhétorique, la philosophie et la théologie, Georges nous apprend lui-même qu'il fut un autodidacte; en fait, il puisa une bonne partie de sa science à des sources latines. Il apprit en effet le latin de bonne heure. La fréquentation des ouvrages latins, comme aussi ses relations, le firent de bonne heure accuser d'être un « latinophrone », c'est-à-dire un partisan des erreurs latines. Il dut s'en défendre plus d'une fois et ces accusations n'étaient pas sans quelque fondement. Ce ne fut pas impunément qu'il lut les ouvrages de controverse catholiques contre la doctrine de Photius sur la procession du Saint-Esprit. C'est sans doute à cette connaissance approfondie de la doctrine adverse qu'il faut attribuer et son zèle unioniste à Florence et la modération relative de sa polémique ultérieure contre les Latins.

Après avoir acquis pour lui-même, il ouvrit dans sa propre maison une école de grammaire et de philosophie, où il eut pour élèves des Grecs et même de ces Italiens qui venaient à Byzance s'initier, sinon à la philosophie d'Aristote, du moins à la connaissance de la langue et de la littérature grecques. C'est pour ses élèves qu'il composa une grammaire, commenta et résuma les œuvres philosophiques d'Aristote, traduisit, résuma ou commenta plusieurs ouvrages de saint Thomas d'Aquin. Grâce à lui, nous connaissons les noms de trois de ses disciples : c'est d'abord son propre neveu, Théodore Sophianos, mort à la fleur de l'âge au monastère de Vatopédi de l'Athos, en 1456. Le second s'appelait Jean et n'est pas autrement connu. Le troisième a laissé un nom dans la littérature byzantine : c'est Matthieu Camariotès, à qui furent dédiés la traduction et le commentaire du *De ente et essentia* de saint Thomas d'Aquin.

C'est au milieu de ces occupations studieuses que les honneurs vinrent le trouver. Antérieurement au concile de Florence et jusqu'en 1450, il entra au palais

impérial avec les titres de « juge général des Romains » et de « secrétaire général de l'empereur », καθολικὸς κριτὴς τῶν Ῥωμαίων, καθολικὸς σεκρετάριος τοῦ βασιλέως. En même temps, il était, quoique simple laïc, le prédicateur attitré de la cour, et donnait chaque vendredi, au palais impérial, un sermon en présence du sénat et de toute la ville. Le juge des Romains sut se faire aimer tout en restant intègre. Le secrétaire de l'empereur était flatté presque à l'égal de son maître. On rivalisait d'éloges à l'adresse du prédicateur de la cour. C'est lui-même qui nous le dit. D'ailleurs ses nouvelles charges ne le distrayaient pas de l'étude, et il continuait à donner ses leçons comme auparavant.

Sur ces entrefaites, commencèrent les négociations entre grecs et latins pour l'union entre l'Église romaine et l'Église byzantine. Scholarios était alors le Grec le plus versé dans la théologie des Latins, celui qui connaissait le mieux l'histoire des controverses passées sur la fameuse question du *Filioque*, considérée alors comme le plus grand obstacle à l'union. De cette question il avait fait une étude approfondie en lisant aussi bien les écrits des latins que ceux de ses compatriotes; il passait pour latinophrone. Rien d'étonnant à ce que l'empereur Jean VII Paléologue l'ait choisi pour être du nombre des laïcs qui devaient l'accompagner au concile. Nous connaissons les noms de deux autres de ces ἄρχοντες qui portaient, comme lui, le prénom de Georges, à savoir Georges Amiroutzès et Georges Gémiste Pléthon.

Que notre Georges ait été un chaud partisan de l'union des deux Églises, on ne saurait le contester. Sans doute, il prévoyait les difficultés de l'entreprise; mais ses lectures patristiques l'avaient convaincu qu'un accord était possible sur la procession du Saint-Esprit. Or, d'après lui, il n'y avait guère que cette question qui fît vraiment difficulté. Invité à donner son avis dans l'assemblée que l'empereur réunit à Constantinople pour délibérer sur les meilleurs moyens d'engager les discussions avec les Latins au futur concile, il lut un discours dans lequel il se déclara partisan d'un examen définitif des divergences dogmatiques en prenant pour base les écrits des docteurs de l'Église. S'il ne s'agit, dit-il, que d'une union « économique », c'est-à-dire superficielle et de façade, inutile de réunir un concile; des ambassadeurs peuvent suffire à pareille besogne. Ce conseil fut applaudi, mais pas par tous; d'autres y mirent des sourdines. Cf. Silvestre Syropoulos, *Historia concilii Florentini*, éd. R. Creighton, La Haye, 1660, p. 49-51. Sa conduite au concile sera éclaircie plus loin. Il favorisa le parti de l'union par ses discours et ses interventions : ce qui ne veut pas dire qu'il approuva tout ce qui s'y fit. S'il fallait en croire Silvestre Syropoulos, son départ de Florence, dès le 14 juin 1439, aurait eu pour cause la volonté arrêtée de ne pas assister à la proclamation officielle de l'union. Syropoulos, *op. cit.*, p. 268. Marc d'Éphèse paraît avoir interprété dans le même sens ce départ précipité. Mais le même Marc reconnaît aussi qu'après le retour à Constantinople son ancien élève lui donna de nouvelles inquiétudes au sujet de son orthodoxie. Cf. sa *Lettre à Georges*, écrite en 1440, éd. L. Petit, dans *P. O.*, t. xvii, p. 460.

Ce qui est sûr, c'est que, dès 1443, le maître et le disciple s'étaient réconciliés. Et lorsque, l'année suivante, l'archevêque d'Éphèse mourant voulut se donner un successeur pour diriger la lutte contre l'union de Florence, c'est sur Georges Scholarios qu'il jeta les yeux. Celui-ci, dans ses écrits postérieurs, parlera plus d'une fois du serment qu'il fit alors à son ancien maître de défendre jusqu'à la mort les dogmes nationaux. Voir le texte de la *Réponse de Georges à Marc d'Éphèse mourant* publié par L. Petit dans *P. O.*, t. xvii, p. 489-491.

Qu'il ait été fidèle à sa promesse, c'est ce que prouvent surabondamment ses nombreux écrits polémiques contre le dogme catholique de la procession du Saint-Esprit et contre le concile de Florence, composés entre les années 1444 et 1453. Ils remplissent tout le t. ii et plus du tiers du t. iii des *Œuvres*. A partir de la mort de Marc d'Éphèse, il s'intitule, lui, simple laïc, « le chef de l'assemblée des orthodoxes », τῆς τῶν ὀρθοδόξων συνάξεως ἔξαρχων. *Œuvres*, t. vi, p. 178. Dès l'automne de 1444, il se lance avec fougue dans la lutte et soutient de longues discussions sur le *Filioque*, qu'il met sans retard par écrit. Les dissertations, les dialogues, les lettres contre le dogme défini à Florence se succèdent presque sans interruption jusqu'à la mort de Jean VII Paléologue (1448).

A ce moment, la fortune de Scholarios pâlit. On réussit à indisposer contre lui le successeur de Jean, Constantin, qui n'a pas encore pris position vis-à-vis de l'union. Sous le coup de la disgrâce, le polémiste antilatin éprouve un profond dégoût du monde; en 1450, il exécute le vœu qu'il avait fait au cours de sa trentième année, d'embrasser la vie monastique. Il revêt le saint habit dans le monastère de Kharsianitès, τοῦ Χαρσιανείτου, et prend le nom de Gennade. Il ne cesse pas pour cela la lutte contre les unionistes de Byzance et les Latins d'Occident. A l'automne de 1451, les hussites de Prague dépêchaient à Constantinople une ambassade conduite par le prêtre anglais Constantin Platris pour conclure l'union avec l'Église orientale, Constantin demanda à être instruit de la foi grecque. On lui donna pour catéchiste le moine Gennade, qui s'acquitta parfaitement de sa mission. Ce fut surtout à l'arrivée, en novembre 1452, du cardinal Isidore de Kiev, envoyé par Nicolas V pour promulguer le décret d'union, que notre moine redoubla d'activité pour empêcher ce qu'il considérait comme la pire des catastrophes. Lorsque la proclamation fut un fait accompli (12 décembre 1452), demeuré seul, ou à peu près, à avoir refusé d'accomplir le geste auquel les autres se plièrent, il fit éclater sa douleur. Cf. *Œuvres*, t. iii, p. 180-188.

Le 29 mai 1453, Constantinople tombait au pouvoir des Turcs et, le lendemain, le moine Gennade était pris en compagnie de son neveu Sophianos et de plusieurs autres, réduit en servitude et emmené à Andrinople. Il eut la chance d'échoir en partage à un riche musulman, qui le traita avec honneur. Bientôt même la fortune lui sourit d'une manière inespérée. Mahomet II voulut donner à la nation grecque une sorte d'organisation autonome sous la haute direction de son chef religieux. Ayant appris que le siège patriarcal était vacant, il fit procéder à l'élection d'un nouveau titulaire, suivant les prescriptions canoniques. Le choix du clergé tomba sur le moine Gennade. Le sultan ordonna de le rechercher. On le découvrit non sans peine, et il dut, malgré lui, revenir à Constantinople et accepter la charge qu'on lui imposait.

Dans la lettre pastorale qu'il écrivit sur la prise de Constantinople, à l'automne de 1454, Gennade nous apprend qu'il s'écoula un certain temps entre ce retour d'Andrinople à Constantinople par ordre du sultan (fin septembre 1453) et son élection comme patriarche. Il employa cet intervalle à reconstituer un monastère, dont il dut racheter les moines réduits en esclavage et à relever des églises pour les chrétiens restés dans la ville. Puis se réunit un synode nombreux d'évêques venus d'Europe et d'Asie. Malgré ses instantes protestations, il dut se soumettre au choix unanime qu'on fit de sa personne. Il fut donc ordonné successivement diacre, prêtre, évêque et patriarche. Le sultan le combla de marques d'honneur et favorisa sa tâche de restaurer l'Église. Il alla même jusqu'à lui faire trois longues visites pour le questionner sur la religion chrétienne. Voir ci-dessous, col. 1542. Scholarios ne s'est

jamais plaint de Mahomet II, et a regardé comme un miracle le sort qu'il fit aux chrétiens. Cf. *Œuvres*, t. IV, p. 224-227, 265-266.

Intronisé le 6 janvier 1454, Gennade, après neuf mois de gouvernement, en avait assez de la charge pastorale; le 7 octobre 1454 était l'ultime délai qu'il avait fixé pour se retirer. Sur les instances qu'on lui fit, il déclara qu'il resterait jusqu'au 6 janvier 1455, anniversaire de son intronisation; mais, passé ce terme, sa décision était irrévocable de reprendre la vie monastique. *Œuvres*, t. IV, p. 233. Des indices sérieux permettent de croire que son patriarcat se prolongea néanmoins jusqu'au printemps de 1456. Nous apprenons, en effet, par une note insérée dans le *cod. 328* du monastère de Vatopédi, qu'à la date du 12 mai 1456, samedi de la Pentecôte, le patriarche Gennade visita ce monastère.

Pour connaître les causes de sa démission, qui fut tout à fait volontaire d'après son propre témoignage, pas n'est besoin de recourir aux histoires fantaisistes de certains chroniqueurs de l'époque. Dès les premiers mois, Gennade avait trouvé partout des résistances à ses desseins de réforme aussi bien dans le clergé et les moines, que chez les fidèles. Des cabales s'étaient formées contre lui. Il avait acquis la conviction que, loin d'être utile à l'Église, il était plutôt un obstacle au bien, et qu'il risquait, en restant, de compromettre son salut. Il pouvait mettre aussi en avant sa santé lamentable : voir ses deux lettres pastorales. *Œuvres*, t. I, p. 292; t. IV, p. 229.

Démissionnaire, il gagna le Mont-Athos, où depuis longtemps il avait désiré se retirer. Mais dès 1457, on le trouve au monastère stavropégiaque de Saint-Jean-Baptiste, au mont Ménécée, près de Serrès. C'est là qu'il passa le reste de sa vie, sauf le temps que durèrent ses deux autres patriarcats. Ce fut sûrement après 1460 et avant le mois d'août 1464, qu'eut lieu le deuxième patriarcat, probablement après la déposition de Joasaph Ier Kokkas (novembre 1463), auquel Scholarios semble faire allusion dans son Περὶ σιωπῆς, adressé à Théodore Branas (1465). *Œuvres*, t. IV, p. 265. Ce second patriarcat fut très court et se termina par une fuite précipitée. *Ibid.*, p. 272. La cause de cette fuite fut sans doute que l'on voulut l'obliger à admettre le mariage adultère de Georges Amiroutzès, cousin germain du sultan. Joseph Ier Kokkas avait été déposé justement parce qu'il avait refusé de se prêter à cette besogne. Cf. E. Legrand, *Bibliographie hellénique aux XVe et XVIe siècles*, t. III, p. 195-200. Ramené de force une troisième fois, le pauvre Gennade donnait le sermon pour la fête de l'Assomption, le 15 août 1464, dans le monastère patriarcal de la Pammacaristos. Ce troisième patriarcat dura un peu plus d'un an. S'il a commencé à l'été de 1464, c'est donc à l'automne de 1465 que Gennade regagna, pour ne plus en sortir, son cher couvent du Prodrome. Il y mena une vie toute de recueillement et de labeur intellectuel. C'est là qu'il composa ses meilleurs écrits théologiques, là qu'il prononça quelques-unes de ses plus belles homélies. Nous ignorons encore la date de sa mort, mais nous savons, par une note glissée dans le *Parisinus græc. 1289*, un de ses autographes, qu'il vivait encore en 1472. C'est, en effet, à ses loisirs monastiques du mont Ménécée, que nous devons les principaux manuscrits autographes qui nous ont conservé la plus grande partie de ses œuvres. C'est dans ce même monastère qu'il fut enseveli. En 1854, le patriarche œcuménique Anthime VI ordonna le transfert solennel de ses restes dans le second narthex intérieur de l'église du monastère, sur la droite. La cérémonie eut lieu le 7 mai. Une inscription en prose relate le fait et une épitaphe en vers, composée par Élie Tantalidès, fait l'éloge de l'illustre ancêtre.

Depuis le XVe siècle, le nom du patriarche Gennade figure dans le *Synodicon* du dimanche de l'Orthodoxie avec une longue et élogieuse mention, transcrite, peu après sa mort, sur le folio liminaire d'un de ses principaux autographes, le *Parisinus 1294*. Cf. *Œuvres*, t. I, introduction, p. XXII; t. VIII, *Appendice*, V, p. 33*. Sa mémoire a toujours été en honneur parmi les Grecs modernes. Ils l'ont glorifié surtout comme patriote et comme champion de l'orthodoxie contre les Latins. Mais son influence parmi eux, tant dans le domaine philosophique que dans le domaine théologique, a été minime, la plus grande partie de ses écrits étant demeurée à peu près inconnue jusqu'à l'édition complète qui en a été faite tout récemment.

Si du point de vue de la production littéraire Georges Scholarios figure parmi les plus grands noms de la littérature byzantine, s'il s'est assimilé la science des Grecs et celle des Latins dans le domaine philosophique et théologique, il apparaît bien moins brillant sous le rapport du caractère. Il y a, en effet, dans sa vie, quelque chose qui peut faire suspecter la loyauté de sa conduite : nous voulons parler de ses attitudes successives et nettement contradictoires à l'égard de l'union avec les Latins, de sa palinodie sur la question dogmatique de la procession du Saint-Esprit. A un moment donné, il a soutenu la thèse latine et, tout en blâmant l'addition du *Filioque* au Symbole, il s'est déclaré prêt à transiger sur cette question, d'ailleurs secondaire. Au contraire, quelques années après le concile de Florence, Marc d'Éphèse une fois disparu, nous le voyons se mettre à la tête du parti antiunioniste et mener une lutte sans merci contre le décret signé par les Grecs au concile; il reprend la thèse de Photius et de Marc d'Éphèse sur la procession du Saint-Esprit *a Patre solo*, se montre intraitable sur la question de l'addition au Symbole. Il est vrai que, depuis le XVIIe siècle et jusqu'à nos jours, le fait de cette volte-face radicale a été nié ou mis en doute par beaucoup d'auteurs. Mais on ne peut désormais en contester la réalité. Les preuves en seront données plus loin (col. 1554 sq).

On peut reprocher encore à notre Byzantin une vanité naïve. La modestie littéraire n'est pas son fort, et il se vante assez souvent de ses écrits. Du reste, devenu moine et même patriarche, il abonde en termes d'humilité sur sa personne. Il s'appelle « l'humble moine Gennade » et implore la miséricorde de Dieu en des oraisons jaculatoires, dont il a parsemé ses autographes. Chose plus remarquable encore et qui montre qu'il avait le sens des réalités : dans les documents officiels qu'il a publiés comme patriarche, il ne prend pas le titre ambitieux de patriarche œcuménique, mais s'intitule « le serviteur des enfants de Dieu, l'humble Gennade », formule qui rappelle la signature de saint Grégoire le Grand. L'impression que donne la lecture de ses écrits est celle d'une âme profondément religieuse, hantée de bonne heure par le désir de la vie monastique. Mais il n'était point fait pour gouverner les hommes, il fut vite dégoûté de la charge patriarcale. A l'en croire, jusqu'à sa retraite au mont Ménécée, il eut à subir les atteintes de l'envie. Cf. la *Lamentation sur les malheurs de sa vie*, écrite en 1460, *Œuvres*, t. I, p. 284-285. Il parle aussi, à plusieurs reprises, du mauvais état de sa santé. Tout cela peut expliquer l'irritabilité qu'on sent percer çà et là dans quelques-uns de ses écrits. Il faut cependant dire à sa louange que, dans ses plus grands accès polémiques contre les Latins, il s'est abstenu des violences de langage et ne s'est pas cru autorisé à traiter d'hérétique l'Église catholique; les Latins sont pour lui non des schismatiques, mais des dissidents et des séparés, ἐσχισμένοι, κεχωρισμένοι, ἑτερόδοξοι. Cf. *Lettre aux moines du Mont Sinaï*, *Œuvres*, t. IV, p. 201-202. C'est un exemple de modé-

ration rare chez ses coreligionnaires. Aussi bien, il ne trouvait que deux points faisant réellement difficulté entre les deux Églises sur le terrain dogmatique, à savoir la procession du Saint-Esprit et la question du palamisme. Voir *Œuvres*, t. v, p. 2. Cela, pourtant, ne peut nous faire oublier le rôle néfaste que cet homme a joué après le concile de Florence pour maintenir un schisme déplorable dénué de toute base sérieuse dans le domaine de la doctrine.

II. Œuvres. — 1° *Vue d'ensemble.* — Scholarios a été un écrivain très fécond. Ses œuvres intéressent surtout la philosophie et la théologie, mais touchent aussi à d'autres branches du savoir : grammaire et philologie, histoire, poésie sacrée et profane. Sa philosophie se concentre sur Aristote et ses commentateurs, parmi lesquels figurent trois Occidentaux : Gilbert de La Porrée, saint Thomas d'Aquin et Pierre d'Espagne. De la théologie il aborde les diverses sections : homilétique, dogmatique, ascétique et morale, apologétique et surtout polémique. Il se bat contre les latins, contre les barlaamites et acindynistes, contre les simoniaques et contre les juifs. Il explique les mystères chrétiens aux musulmans. Sa correspondance, peu volumineuse, est cependant des plus précieuses pour l'histoire religieuse de Byzance dans la première moitié du xve siècle.

Jusqu'à ces dernières années, une petite partie seulement de ce volumineux héritage littéraire était publiée; et encore les pièces de cette catégorie étaient-elles fort dispersées. La *P. G.* rassemblait heureusement les plus importantes, t. CLX et CLXI. Aussitôt après la guerre de 1914, Mgr Petit, alors archevêque d'Athènes, se préoccupa de préparer une édition critique complète des œuvres du grand Byzantin, après s'être assuré la collaboration scientifique et surtout financière d'un érudit hellène, Athanase-Xénophon Sidéridès. La tâche fut heureusement facilitée par la découverte de nombreux manuscrits autographes, sur la piste desquels avaient été mis les éditeurs par une note du savant paléographe Gardthausen, dans sa *Griechische Paläographie*, éd. de 1878, p. 321 et 361. Grâce à cette découverte, ces derniers ont été dispensés pour les quatre-cinquièmes des œuvres du long et fastidieux travail de collation des manuscrits. Ils n'ont eu, pour beaucoup de pièces, qu'à collationner des autographes, qui, pour certains morceaux, ont été au nombre de trois, de quatre et même de cinq. Sous ce rapport, cette édition représente un phénomène presque unique dans les annales de la publication des textes grecs.

L'édition des *Œuvres complètes* de Scholarios comprend huit tomes grand in-8°, de chacun 540 pages de texte environ. Chaque volume est précédé d'une introduction critique en français sur les pièces publiées, leurs sources manuscrites, leur contenu, et se termine par plusieurs tables rendant aisée la consultation de cette masse énorme de documents. Le t. VIII est muni, en outre, de tables et d'appendices supplémentaires intéressant tout le recueil. Quand parut le t. Ier, en 1928, Mgr Petit était déjà mort († 5 novembre 1927). L'auteur de cet article fut chargé de continuer la publication avec la collaboration de Xénophon Sidéridès, qui succomba, lui aussi, le 11 août 1929, peu avant l'apparition du t. III. En 1936, paraissait le t. VIII et dernier.

Il est impossible d'analyser ici chacune des pièces publiées. Nous nous contenterons de signaler par une brève mention les ouvrages principaux en suivant l'ordre de l'édition complète. On a visé à donner, dans les quatre premiers volumes, les œuvres vraiment originales. Les quatre derniers ont été réservés, sauf exceptions, aux résumés, traductions ou commentaires d'œuvres étrangères. Après cette énumération rapide, nous nous arrêterons à établir l'authenticité des écrits unionistes, qui a été longtemps contestée. Nous parlerons ensuite des écrits perdus et des apocryphes. Pour la chronologie exacte de chacune des pièces, voir t. VIII, p. 15*-19*.

2° *Tome Ier : Œuvres oratoires. Traités théologiques sur la Providence et sur l'âme* (LXIV-550 pages). — Ce t. I renferme les œuvres oratoires; cinq traités sur la providence et la prédestination; enfin, cinq traités sur l'âme.

1. *Œuvres oratoires.* — *a) Sermons et panégyriques.* — Les seize pièces qui composent cette série sont rangées dans l'ordre chronologique, sauf les discours de carême, pour lesquels on a suivi l'ordre liturgique. Scholarios, en effet, nous a laissé une véritable série quadragésimale, malheureusement incomplète, composée de sept discours, plus un discours pour la fête de l'Annonciation. Le premier dimanche de carême ou dimanche de l'Orthodoxie est représenté par deux sermons, qui évidemment n'ont pas été prononcés la même année. C'est pourquoi nous les avons séparés par le *Sermon sur l'aumône*, qui suivit, à une semaine d'intervalle, le premier des deux, traitant du jeûne.

Dans la série figurent trois homélies mariales : sur *l'Annonciation*, sur la *Présentation au temple*, sur l'*Assomption*. La première est une œuvre de jeunesse et fut prononcée probablement devant la cour et le sénat, le 25 mars 1437, car il y est fait une claire allusion à l'union des Églises, qui se prépare. Le morceau constitue un vrai traité de théologie sur l'état primitif de l'homme, le péché originel, le plan divin de l'incarnation, la maternité divine de Marie. — L'homélie sur la Présentation fut prononcée le 21 novembre 1449, devant l'empereur Constantin XII et le sénat. Dans la péroraison, l'orateur, encore laïc, adjure les Byzantins de renoncer définitivement à l'union conclue à Florence et annonce à mots couverts sa retraite dans un monastère. — Quant à l'homélie sur l'Assomption, elle fut lue au monastère de la Pammacaristos, le 15 août 1464, lors du troisième patriarcat de Gennade. L'orateur affirme et exalte en termes aussi précis qu'éloquents les privilèges de la Mère de Dieu, et spécialement son immaculée conception et son assomption glorieuse en corps et en âme.

Des sept sermons de carême, les deux premiers (*Sermon sur la parabole du pharisien et du publicain* et *Sermon sur la parabole de l'enfant prodigue*) sont les moins anciens, et ont été prononcés le dimanche, vraisemblablement au monastère du Prodrome, au mont Ménécée. Les deux autres sont de contenu ascétique, comme il convenait pour un auditoire monastique. Les cinq derniers font partie de la série des sermons du vendredi prêchés au triclinium impérial. Les deux plus remarquables sont le *Sermon pour la fête de l'Orthodoxie* et le *Sermon sur l'eucharistie*. Le premier est postérieur au concile de Florence, et même à l'année 1444, comme on le voit à l'esprit polémique contre les Latins, qui perce en plusieurs endroits; l'orateur est déjà lancé dans la controverse anti-latine, bien qu'il garde une certaine réserve, commandée par la politique impériale. Les hérésies proprement byzantines postérieures à Photius sont signalées. Jean Beccos, Barlaam et Acindyne ne sont pas oubliés. Grégoire de Chypre et Grégoire Palamas reçoivent de magnifiques éloges.

Le *Sermon sur l'eucharistie*, le seul de la série quadragésimale qui eût été publié jusqu'ici, voir Renaudot, *Gennadii patriarchæ homiliæ de sacramento eucharistiæ*, etc., Paris, 1709, p. 1-29, est particulièrement célèbre et important. Il servit, au début du XVIIIe siècle, aux théologiens catholiques pour démontrer aux protestants que l'Église grecque ne répugnait pas à la doctrine de la transsubstantiation. Georges Scholarios fait pleinement sienne l'explication philosophique de l'école. On ne trouvera pas ici le second morceau sur l'eucharistie, publié par Renaudot, *op. cit.*, p. 29-

35, qui l'avait emprunté à l'Ἀντίῤῥησις κατὰ τῶν χαλδεικῶν κεφαλαίων de Mélèce Syrigos, tout d'abord parce que ce n'est pas une homélie mais une réponse dogmatique à une question; ensuite, parce que la pièce est apocryphe, comme nous le dirons.

Le *Sermon pour le vendredi saint* est aussi de contenu dogmatique. Il répète une bonne partie de ce qui avait été dit dans le *Sermon pour l'Annonciation* sur l'état primitif de l'homme, le péché originel et le plan divin de l'incarnation. En ce discours, comme en la plupart des autres signalés jusqu'ici, l'orateur s'inspire visiblement de saint Thomas d'Aquin.

Il est difficile d'assigner une date précise au *Sermon pour la Transfiguration*. Contentons-nous de savoir qu'il fut lu au palais impérial, sous l'empereur Jean VII. L'orateur y exprime un palamisme discret et insiste surtout sur les raisons qui poussèrent le Sauveur à manifester sa gloire aux trois disciples préférés.

Le *Panégyrique des saints apôtres Pierre et Paul* fut donné le 29 juin 1456 dans un monastère de l'Athos, peu de temps après la démission de Gennade de la charge patriarcale. Sous l'impression des événements récents, l'orateur recommande avec insistance à son auditoire la charité fraternelle. Il trace un tableau émouvant des désastres temporels et spirituels causés par la domination des Infidèles et déclare que la fin du monde approche. Il termine en exhortant ses auditeurs aux œuvres de miséricorde spirituelle et corporelle, à la confession — et à ce propos, il rappelle aux prêtres l'obligation de garder le secret de la confession — à la pratique des vertus monastiques.

Le n. 12 : *Sur les regrets de saint Pierre après son reniement* n'est ni un sermon ni un panégyrique, mais un morceau de rhétorique pieuse, où Gennade, vraisemblablement déjà retiré au mont Ménécée, s'est efforcé d'exprimer les sentiments de l'apôtre Pierre, après son triple reniement. Le morceau est d'une belle inspiration. On remarquera surtout les passages sur la primauté de Pierre, la nécessité de la grâce et le mystère de la prescience divine.

Le *Sermon pour la décollation de saint Jean-Baptiste*, dont Chrestos Papaioannou avait donné, en 1900, une fort mauvaise édition dans l'Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. xx, p. 385-388, 430-434, fut écrit, le 15 juin 1466, au mont Ménécée, pour être lu, non pour être prêché. C'est un tribut de reconnaissance au saint précurseur. Le contenu en est d'ordre historique et ascétique.

Le *Sermon pour la nativité de Notre-Seigneur*, qui nous est parvenu dans cinq manuscrits autographes, fut composé au mont Ménécée, en 1467. C'est un discours dogmatique de contenu très riche. L'influence de la théologie occidentale y est particulièrement sensible. L'auteur fait sienne la théorie augustinienne de la Trinité (p. 227, n. 21; 236, 15; 237). Il parle successivement de l'origine et de la destinée de l'âme humaine, de l'état primitif et de la chute, de la préparation messianique, de la convenance et de la réalisation du mystère de l'incarnation.

Du fragment autographe du *Panégyrique de saint Démétrius* il ressort que le discours fut prononcé à Thessalonique, après la prise de Constantinople (p. 245, 246). L'orateur reproche aux Thessaloniciens leur peu de ferveur à fréquenter les offices, leur crainte exagérée des infidèles, leur ivrognerie. Il développe cette idée que l'éclat et la valeur du martyre dépendent moins des tourments subis que des dispositions intérieures du patient.

Ces seize pièces ne représentent évidemment qu'une petite partie des sermons et panégyriques composés par Scholarios. Pendant plusieurs années, en effet, il a prêché chaque vendredi, au palais impérial. Il a prêché également pendant et après son patriarcat. Il lui est arrivé enfin d'écrire des discours sur des sujets religieux, sans qu'il se soit proposé de les prononcer. Un bon nombre des sermons qu'il donna à la cour ont dû se perdre, ainsi que bien d'autres écrits, lors de la prise de Constantinople. Quelle qu'ait été la valeur des sermons perdus, nous pouvons cependant affirmer que la plupart de ceux que nous possédons constituent des morceaux choisis, que l'auteur a pris soin de revoir soigneusement et de transcrire lui-même dans les dernières années de sa vie. Nous pouvons donc juger en connaissance de cause de son genre et de son talent.

b) Oraisons funèbres et monodies (p. 247-294). — Nous avons dans cette section six morceaux particulièrement intéressants au point de vue historique, à savoir cinq oraisons funèbres et la *Lamentation de Scholarios sur les malheurs de sa vie.*

L'*Éloge funèbre de Marc Eugénicos, archevêque d'Éphèse* (1444) décrit la mort de Marc comme la pire des catastrophes pour les orthodoxes. L'orateur s'y accuse et s'y excuse de certains torts qu'il a eus à l'égard du défunt et de ceux de son parti. — L'*Éloge funèbre du despote Théodore Paléologue*, frère des empereurs Jean VII et Constantin XII, fut prononcé en 1448, trois mois après les funérailles du défunt. Georges explique, au début, la cause de ce retard. Au moment où il fut enlevé par une mort inopinée, Théodore s'apprêtait, dit-on, à commettre le crime de lèse-patrie. L'orateur se félicite de ce que la divine providence ne lui ait pas laissé le temps de réaliser son triste dessein. — L'*Éloge de l'impératrice mère Hélène Dragazès*, morte en 1450, est adressé à l'empereur Constantin lui-même. C'est moins une oraison funèbre qu'une lettre de consolation à l'empereur. Scholarios y donne en passant les preuves de l'immortalité de l'âme, et écrit une petite dissertation sur les neuf fruits du Saint-Esprit énumérés par saint Paul (Gal., v, 22-23). — La *Monodie sur la mort d'Hélène, fille du despote Démétrius*, autre frère de Constantin XII, fut composée peu de temps après l'*Éloge de l'impératrice mère* (p. 276, 30). Hélène fut enlevée à la fleur de l'âge, Scholarios déplore cette mort prématurée en des termes d'où la rhétorique n'est pas absente. — Rien d'artificiel, au contraire, dans l'*Éloge de Théodore Sophianos*, prononcé au monastère de Vatopédi, le 28 septembre 1456. Gennade, qui vient de donner sa démission de patriarche et s'est réfugié à l'Athos, laisse parler son cœur. Théodore, son neveu, a été d'abord son élève très brillant, puis son collaborateur dévoué, son compagnon de captivité après la prise de Constantinople, son assistant enfin au patriarcat. Une émotion intense anime tout le morceau, qui est par ailleurs très important pour la biographie de Scholarios.

Il faut en dire autant de la *Lamentation sur les malheurs de sa vie*, écrite au mont Ménécée en 1460, que deux autographes, les mss *Paris 1289* et *1294*, nous ont conservée. On peut dire que Scholarios devait ce morceau à la postérité. Ayant vu de ses yeux la Constantinople des basileis et celle de Mahomet II, il nous devait de les comparer entre elles. Il n'y a pas manqué, et il l'a fait avec une émotion poignante. La pièce abonde en détails historiques sur la vie et les œuvres de l'auteur, sur la triste situation de l'Église grecque dans les premières années de la domination musulmane.

c) Discours et professions de foi à Florence (p. 295-375). — Nous comprenons sous ce titre sept pièces d'inégale longueur : *a. Le billet d'envoi à l'assemblée des Orientaux* d'un premier discours qualifié de παράκλησις ou de συμβουλή, où Scholarios exhorte ses compatriotes à conclure l'union avec les Latins. — *b. Ce premier discours lui-même*, qu'on peut diviser en deux parties : l'union est possible, les Latins ayant démontré que les Pères occidentaux et les Pères orientaux s'entendent pour le fond sur la question du *Filioque;*

l'union est nécessaire pour sauver Constantinople. La rejeter serait une inconséquence périlleuse et inexcusable. — c. *Trois autres discours* (n. 3, 4, 5) dans lesquels le problème de l'union est examiné sous tous ses aspects : l'union doit être véritable, c'est-à-dire fondée sur la vérité dogmatique. C'est cette vérité qu'il faut considérer avant tout avantage terrestre; une union purement « économique » ne ferait qu'aggraver la situation. L'union véritable vaudra aux Byzantins et la protection divine et le secours de leurs frères, les Latins. Une pareille union n'est pas impossible. Le concile est vraiment œcuménique. Il est facile de montrer que les Pères s'accordent entre eux sur la procession du Saint-Esprit (n. 3, p. 306-325). Le grand obstacle à surmonter, c'est la honte qu'il y aurait à changer d'avis; mais il n'y a aucun déshonneur à admettre un éclaircissement sur un point de dogme qu'on avait rejeté jusqu'ici par prudence. Les Grecs n'ont aucune innovation à se reprocher : qu'ils méprisent seulement la vaine gloire, et tout ira bien (p. 322, 10). Où est le déshonneur à accepter la décision de l'Église infaillible, représentée par les cinq patriarches? Les anciens conciles n'ont interdit que les additions contraires à la foi. Eux-mêmes ont fait des additions, et ils n'ont pu priver les conciles futurs du pouvoir d'en faire à leur tour. Aussi, même si les Latins n'exigent pas des Grecs qu'ils ajoutent le *Filioque* au Symbole, il faut faire cette addition, car il faut confesser sa foi extérieurement (n. 4, p. 325-345). Quant aux moyens à employer pour arriver à l'entente, ils sont faciles à trouver. Il n'y a qu'à consulter l'Écriture et les Pères. Il faut remarquer, du reste, que tous les Pères ne sont pas égaux en talent et en science. Les uns ont enseigné explicitement tel point de doctrine que d'autres ont passé sous silence, ou qu'ils n'ont exprimé que d'une manière implicite et équivalente; se taire n'est pas contredire. On arrivera facilement à s'entendre si l'on applique ces règles à la question du *Filioque*. Qu'on parte seulement du principe incontestable que les Pères pris dans leur ensemble ne sauraient se contredire entre eux (n. 5, p. 346-372). — d. *L'avis de Scholarios en faveur de l'union*. Les Pères grecs et les latins ont, dit-il, enseigné la même doctrine sur la procession du Saint-Esprit en employant des formules différentes; Scholarios donne l'identité des deux formules grecque et latine à peu près dans les mêmes termes que le décret d'union de Florence, concile vraiment œcuménique (n. 6, p. 372-374). — e. *La formule de conciliation* proposée par Scholarios, et envoyée aux Latins antérieurement à la déclaration précédente. Elle coïncide pour le fond avec celle-ci, mais elle est moins explicite dans les termes : c'est pourquoi elle fut rejetée par les Latins, qui voulaient écarter toute ambiguïté (n. 7, p. 375).

Sauf la dernière, qui nous est fournie par Silvestre Syropoulos dans ses *Mémoires sur le concile de Florence*, éd. Creighton, p. 243-244, ces pièces ont éveillé, chez beaucoup, des doutes sur leur authenticité, à cause de leur contenu nettement unioniste. Les Grecs modernes ont nié couramment cette authenticité. Nous l'établirons plus bas col. 1554 sq.

Le discours justificatif contre l'accusation de latinisme, placé après les discours prononcés à Florence est une auto-apologie, tirée du *Vaticanus 1823*, copie autographe. Comme l'a conjecturé le cardinal G. Mercati, *Appunti scolariani*, dans le *Bessarione*, t. XXXVI, 1920, p. 109-121, le morceau doit avoir été écrit avant le concile. Scholarios est soupçonné de pactiser avec les Latins et d'être plus ou moins favorable à leurs doctrines erronées. C'est pour défendre sa réputation d'orthodoxie qu'il prend la plume. Il défie ses ennemis de dire quelle est sa véritable pensée sur les questions controversées entre Grecs et Latins pour la bonne raison qu'il n'a dévoilé à personne ses sentiments intimes. Cette apologie est à rapprocher d'une *Lettre à ses disciples*, où il fait également allusion aux attaques dont il est l'objet, à cause de ses fréquentations latines. Cf. t. IV, p. 403-410.

2. *Les traités sur la providence et la prédestination.* — Ces cinq petits traités étaient déjà publiés et réunis dans *P. G.*, t. CLX. Scholarios a écrit ces dissertations dans l'ordre où les donne le t. I.

Les trois premières furent adressées à Joseph de Thessalonique, qualifié d'abord de moine (IIe traité), puis d'exarque et de père très saint (IIIe traité). La première date de l'année 1459, la deuxième du 15 juillet 1467; la troisième suivit de près la seconde. La quatrième, adressée à Théodore Agallianos, alors grand économe de la Grande Église, vint quelque temps après la troisième. La cinquième est un court complément ajouté par l'auteur aux quatre autres; toutes ont dû être composées au mont Ménécée.

La question de la providence et de la prédestination, « véritable palestre pour les philosophes et les théologiens », (p. 438, 34-35), est abordée dans son ensemble dans le premier traité, le plus long et le plus important. Les quatre autres éclaircissent des points particuliers déjà touchés. La terminologie, en effet, va en se précisant, et la doctrine, sans changer, revêt des formes nouvelles qui la rendent de plus en plus limpide. La question de la providence et de la prédestination étant connexe à celle de la prescience divine et à celle des rapports de la grâce et de la liberté, Scholarios est amené à s'expliquer sur ces divers points. Les passages capitaux sont : dans le premier traité, les paragraphes 18-19, p. 404-407, où est étudié à titre d'exemple le cas d'Hérode et de saint Jean-Baptiste; et dans le troisième traité, les paragraphes 11-14, p. 435-439. Fruit de la pleine maturité, ces traités constituent le chef-d'œuvre théologique de Georges Scholarios.

3. *Les traités sur l'âme.* — Les traités sur l'origine de l'âme humaine et ses destinées ne sont pas moins remarquables. Ils sont également au nombre de cinq, les deux premiers étant consacrés à l'origine de l'âme, les trois autres aux fins dernières. Tous ont dû être écrits au monastère du Prodrome, au mont Ménécée, car ils portent tous le nom de Gennade. Ils sont donc, eux aussi, l'œuvre de la pleine maturité. Aucun d'eux, dans les suscriptions des manuscrits, ne porte de date précise. L'ordre dans lequel ils sont publiés paraît bien correspondre à l'ordre historique de composition. Le premier a été adressé à un ami, qui n'est pas nommé; le second à Théophane, évêque de Média, qui avait composé un traité sur l'origine de l'âme et l'avait fait parvenir à Gennade par un intermédiaire en sollicitant sa critique (p. 487, 5-6). Le troisième fut écrit pour le hiéromoine Sabbatios, du couvent du Sinaï, qui, de passage au monastère du Prodrome, présenta à Gennade les *Réponses de Syméon de Thessalonique à Gabriel de la Pentapole*, en attirant son attention sur la quatrième, qui traite du sort des âmes après la mort. Les deux derniers répondent à des questions posées par un certain Jean, qualifié de *vicaire*, δικαῖος, de l'archevêque de Thessalonique. Des cinq, le second seul avait été édité jusqu'ici en appendice à un ouvrage devenu vite rare, l'Ἐπιτομὴ λογικῆς de Nicéphore Blemmidès, éd. d'Eugène Bulgaris, Leipzig, 1784, IIIe partie, p. 77-102. C'est pourquoi il ne paraît pas avoir été remarqué par les théologiens occidentaux.

La première dissertation établit par des arguments empruntés à la philosophie, à l'Écriture sainte et à la tradition patristique orientale et occidentale, la thèse du créatianisme et de l'animation médiate : l'âme humaine créée immédiatement par Dieu et infusée dans l'embryon déjà suffisamment organisé, c'est-à-dire vers le quarantième jour après la conception. L'âme raison-

nable a été précédée par une âme végétative, puis par une âme sensitive, qui ont disparu pour lui faire place et la laisser seule informer le corps. L'auteur répond longuement aux objections que l'on peut formuler contre la thèse créatianiste, et montre que celle-ci est confirmée par le mystère de l'incarnation du Verbe.

Même doctrine, mêmes preuves sous une forme moins didactique et abrégée dans le second traité adressé à Théophane de Média. Sur la fin, l'auteur donne les raisons de la conception virginale de Jésus, et affirme très clairement la conception immaculée de la Mère de Dieu (p. 501, 22-30).

S'inspirant d'une courte réponse de Syméon de Thessalonique, Gennade expose, dans le troisième traité, écrit pour le moine Sabbatios, sa doctrine sur les fins dernières. Il distingue clairement trois catégories d'âmes : les âmes de ceux qui sont parfaitement purs : elles vont immédiatement au ciel en compagnie du Christ, où elles jouissent de la béatitude naturelle, en attendant de recevoir, après la résurrection, la béatitude surnaturelle, glorification du corps et la vision immédiate et face à face de la divinité; les âmes des réprouvés, morts en état de péché mortel : elles sont aussitôt entraînées en enfer par les démons, mais leur supplice n'est que commencé avant le jugement dernier, il sera complet après la résurrection; les âmes de ceux qui meurent dans la charité, mais avec des fautes vénielles et sans avoir suffisamment fait pénitence pour leurs péchés : elles voient leur entrée au ciel retardée plus ou moins longtemps. Les prières de l'Église aident à abréger le temps de leur épreuve. Où vont-elles et que souffrent-elles? Questions que Gennade estime de peu d'importance, μικρὸν διαφέρει (p. 513, 15). Syméon de Thessalonique les envoie au paradis terrestre, en compagnie du bon larron. Les Latins les placent dans le purgatoire, brasier situé au point de jonction de l'air et de l'éther. Gennade préfère leur donner comme séjour la région des « télonies », c'est-à-dire cette partie de l'air infestée par une classe spéciale de démons appelés τελώνιοι ou douaniers d'outre-tombe. Là, elles souffrent non la peine du feu, mais plutôt des peines d'ordre moral, dont les démons par leurs vexations, sont les principaux agents. Cf. article PURGATOIRE DANS L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE APRÈS LE CONCILE DE FLORENCE, t. XIII, col. 1328 sq.

C'est manifestement sous l'influence de Syméon que Gennade, dans le présent traité, n'accorde aux âmes justes, avant le jugement dernier, qu'une béatitude naturelle. Ailleurs, et notamment dans les deux derniers traités dont il nous reste à parler, il enseigne clairement que l'âme juste est pleinement heureuse, naturellement et surnaturellement, aussitôt après la mort, et que sa félicité, au jour de la résurrection, ne sera pas augmentée en elle-même. Elle sera simplement complétée, en ce sens que le corps aura part au bonheur de l'âme et sera revêtu de privilèges spéciaux. L'âme de saint Paul a reçu, aussitôt après sa séparation du corps, cette couronne de justice que le grand Apôtre attendait. Voir p. 522, 12-23; 526, 20-25; 536, 6-10. De même, le châtiment des âmes damnées ne variera pas au jour du jugement, si ce n'est en tant que le corps sera associé à la peine.

A cette dernière différence près, c'est la même doctrine que nous trouvons résumée dans le quatrième traité, adressé à Jean, vicaire de l'archevêque de Thessalonique. Mais Gennade y traite deux autres questions : celle de la qualité et de l'intégrité des corps ressuscités et celle de la conservation de certains corps dans le tombeau. Contre un certain homme sage, qui n'est pas nommé, il affirme que le corps ressuscité sera intègre et que, dès lors, les différences sexuelles ne seront pas supprimées. Sur la conservation et la non-dissolution de certains cadavres, il donne une réponse fort judicieuse. Il n'ignore pas que, dans l'opinion du vulgaire, la conservation du cadavre est prise pour un signe de sainteté, s'il est desséché, pour un signe de malédiction, et notamment un effet de l'excommunication, s'il est gonflé. D'après lui, ce critère simpliste est fort sujet à caution.

Dans le dernier traité, adressé au même Jean, est examinée *ex professo* la question du purgatoire, en tant qu'elle constitue une divergence entre l'Église romaine et l'Église orientale. Cette divergence, d'après Gennade, se réduit à fort peu de chose et l'accord entre les deux Églises existe sur la substance du dogme. Les Orientaux n'admettent pas pour les âmes du Purgatoire de feu purificateur, mais un châtiment temporel d'ordre intérieur et moral. Gennade repousse l'interprétation que donnent les Latins du fameux passage de saint Paul, I Cor., III, 12-15, et s'en tient à l'exégèse de saint Jean Chrysostome. Il admet une certaine mitigation passagère des peines des damnés par les prières de l'Église et des vivants et croit possible, à titre tout à fait exceptionnel et par dérogation à l'ordre établi par Dieu, la délivrance de quelques damnés, se basant sur certains récits qui circulaient un peu partout chez les Grecs et les Latins depuis le haut Moyen Age. Il termine en énumérant les autres divergences qui existent entre l'Église romaine et l'Église orientale : à savoir la question de l'azyme, l'addition du *Filioque* au Symbole et la doctrine qu'il exprime, la communion des laïques sous une seule espèce, innovation latine de date récente, contre laquelle, dit-il, aucun traité polémique n'a encore été écrit par les Orientaux.

3° *Tome II. Traités polémiques sur la procession du Saint-Esprit.* — Ce n'est qu'une partie, la principale, de ce que Scholarios nous a laissé sur le sujet. Le reste est donné au début du t. III. Ces traités sont directement consacrés à l'étude de la question dogmatique considérée en elle-même, l'addition du *Filioque* au Symbole en tant que question distincte de la doctrine n'étant touchée qu'en passant.

1. *Le premier traité* (p. 1-268), déjà publié d'une manière fort défectueuse par Nicodème Métaxas sous le titre : Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου τὸ σύνταγμα, ἐπιγραφόμενον « Ὀρθοδόξου καταφύγιον », Constantinople, 1627 ou 1628, fut composé à l'automne de 1444, à la suite des conférences contradictoires qui eurent lieu au palais impérial, à Constantinople, entre le dominicain Barthélémy Lapacci, évêque de Cortone, légat pontifical, et Georges Scholarios, en présence de l'empereur Jean VII Paléologue, du despote Théodore, du patriarche catholique de Constantinople Grégoire Mammas, du cardinal Francesco Condulmer, neveu du pape Eugène IV, et de beaucoup de Latins et de Grecs.

L'ouvrage est divisé en six parties, dont voici les titres en abrégé : *a)* Les causes du schisme. *b)* Doctrine et autorité de saint Augustin. *c)* Théorie générale des images de la Trinité dans les créatures. *d)* Les arguments des Latins. *e)* La formule des Grecs *a Patre per Filium*. *f)* Accord des Pères grecs et latins. D'après cette division, on voit que l'auteur concentre tout son effort sur la tradition patristique grecque et latine. Presque rien sur la preuve scripturaire; peu d'attention aux raisonnements purement scolastiques. C'est le contraste parfait avec la méthode suivie par Photius dans la *Mystagogie du Saint-Esprit*. Abondante pour ce qui regarde les Pères grecs, la documentation de Scholarios est beaucoup plus imparfaite sur la tradition latine. De celle-ci il n'étudie bien que saint Augustin, et spécialement le *De Trinitate*, qu'avait traduit en grec le moine Maxime Planude, sur la fin du XIII[e] siècle. Il est beaucoup mieux renseigné sur la théologie latine postérieure au schisme. Non seulement il a lu saint Thomas, qu'il prend plusieurs fois à partie, mais il n'ignore pas la théorie des processions divines de

l'école franciscaine, à l'exposition de laquelle il consacre tout un chapitre du deuxième traité (p. 386-390). Il rapporte généralement d'une manière claire les arguments de ses adversaires et cite loyalement les passages patristiques qu'ils font valoir. Ce qu'on peut lui reprocher, c'est de faire le silence sur certains passages des Pères grecs particulièrement explicites On n'y trouve, par exemple, aucune citation de Cyrille de Jérusalem, de Didyme l'Aveugle, d'Épiphane, qui fut pourtant cité au concile de Florence, et l'on y cherche vainement certains témoignages de Cyrille d'Alexandrie. Il ne cite pas une seule fois Photius, dont il blâme la conduite au synode de Sainte-Sophie de 879-880, pour s'être réconcilié avec l'Église romaine sans examen de la doctrine sur la procession du Saint-Esprit (p. 11). Par contre, il fait état de la lettre apocryphe, *Non ignoramus* du pape Jean VIII à Photius sur le *Filioque*, dont il défend l'authenticité. Cf. ici, t. VIII, col. 610.

2. *Le deuxième traité* (p. 269-467) est un remaniement du premier rédigé peu de temps après pour l'empereur de Trébizonde, Jean Comnène, à qui il est dédié. Seule l'épître dédicatoire avait été publiée jusqu'ici à Londres, en 1858, par Simonidès, puis par Hergenröther dans *P. G.*, t. CL, col. 665-668, d'après un manuscrit viennois. L'ouvrage est divisé en quatre parties : *a)* Introduction. *b)* Exégèse des textes controversés (il s'agit uniquement de textes des Pères grecs). *c)* Accord des Pères orientaux et occidentaux. *d)* Arguments positifs de l'opinion grecque. L'auteur nous avertit qu'il a voulu faire quelque chose de plus abrégé, de plus clair, de plus documenté au point de vue patristique. Le fond doctrinal est sans doute le même, mais l'ordre des matières, la méthode d'exposition varient.

3. *Le troisième traité* (p. 458-495), dont Dosithée de Jérusalem avait donné une édition incomplète et fort mauvaise dans son Τόμος ἀγάπης, p. 252-291, reproduite dans *P. G.*, t. CLX, col. 668-691, n'est qu'un bref résumé des deux autres sous forme de confession de foi. Pour se faire lire du public instruit, Scholarios s'est décidé à condenser ses conclusions. Il a visé, en même temps, à répondre aux attaques des unionistes, qui ont essayé de le mettre en contradiction avec lui-même. Le texte même de la confession de foi est accompagné, tout le long, de passages patristiques qui en appuient les affirmations. Au moment où il rédige cet opuscule, Scholarios porte encore le prénom de Georges. Le traité a été composé en 1449. Cf. *Œuvres*, t. III, p. 173.

4° *Tome III. Suite des œuvres polémiques. Questions scripturaires et théologiques. Œuvres apologétiques.* — Le t. III ne renferme pas moins de 46 dissertations ou opuscules, dont 22 étaient complètement inédits, et 36 ont été tirés de manuscrits autographes. Le tout est divisé en trois grandes sections : Œuvres polémiques; Questions scripturaires et théologiques; Œuvres apologétiques.

1. *Œuvres polémiques.* — Les œuvres polémiques se subdivisent elles-mêmes en cinq sections.

a) Polémique antilatine (20 pièces, p. 1-204). — Le n. 19 est un simple extrait légèrement modifié du n. 3 : *Examen de quelques passages des Pères latins sur la procession du Saint-Esprit.* Le n. 17 : *Rapport des antiunionistes à l'empereur sur le concile de Florence* (novembre 1452), ne porte pas la signature de Scholarios; mais on ne peut douter qu'il en soit l'auteur, ou du moins l'inspirateur, comme on peut le déduire de la note autographe qui le précède dans le *Dionysianus Athonensis 150.* Cette pièce avait déjà été éditée dans l'ouvrage rarissime de Nectaire, patriarche de Jérusalem, intitulé Περὶ ἀρχῆς τοῦ πάπα, éd. de Dosithée, Iassy, 1682, p. 233-236. Tous les autres morceaux ont pour but de combattre la doctrine catholique de la procession du Saint-Esprit ou le concile de Florence.

La série s'ouvre par deux *Dialogues sur la procession du Saint-Esprit* portant respectivement les titres de : Νεόφρων ἢ Ἀερομυθία et de : Ὀλβιανός. Le premier date de 1446, le second vraisemblablement de 1451, car au moment où il l'écrit, Scholarios est devenu depuis peu (πρὸ μικροῦ), le moine Gennade, ce qui arriva en 1450. L'archimandrite russe Arsenii les avait édités séparément à Novgorod, 1896, d'après une copie médiocre. La nouvelle édition repose sur des autographes.

Malgré les cinq années qui les séparent, ces deux écrits se suivent dans l'édition. Le sujet austère de ces entretiens est rendu presque attrayant par les habiletés de l'écrivain. Les allusions aux événements contemporains n'y sont pas rares. Scholarios s'y défend contre les attaques des unionistes, qui l'accusaient d'avoir fait volte-face. En même temps, surtout dans le second dialogue, il répète sa thèse sur la procession du Saint-Esprit, et révèle toutes les subtilités de la controverse entre partisans et adversaires du concile de Florence. Tout en restant dans les limites du dogme catholique, les unionistes faisaient à leurs adversaires des concessions verbales étonnantes; ils allaient jusqu'à dire : « Le Fils n'est pas le principe du Saint-Esprit. » « Le Saint-Esprit ἐκπορεύεται du Père seul » (p. 28 et 34), incluant dans les mots ἀρχή et ἐκπορεύεσθαι l'idée de principe sans principe, qui ne convient, en effet, qu'au Père. On remarquera aussi, dans le Νεόφρων, comment l'auteur repousse l'idée que les malheurs de Byzance seraient le châtiment de l'abandon de l'union de Florence (p. 15-20), et dans l'Ὀλβιανός, l'apologie de Nil Cabasilas, qui avait affirmé que la persistance de la division entre les deux Églises était due au refus du pape de soumettre la question de la procession du Saint-Esprit au jugement d'un concile œcuménique (p. 43-48). Enfin, dans l'Ὀλβιανός, Scholarios avoue avoir adhéré pendant quelque temps à la doctrine qu'il combat maintenant (p. 23, 22-30) et il reconnaît clairement la primauté du pape, tout en niant son infaillibilité (p. 41-42).

Les n. 6 et 7, de l'édition, doivent dater de la fin de 1449 ou du début de 1450. Ils sont, en effet, postérieurs à *l'Exposition de la foi orthodoxe* ou troisième traité sur la procession du Saint-Esprit, composé en 1449, comme nous l'apprend Scholarios lui-même dans son *Manifeste aux habitants de Constantinople* du 27 novembre 1452 (voir p. 173, l. 15-16 de ce volume). Par ailleurs, quand il les écrit, l'auteur n'est pas encore moine. Dosithée a fondu arbitrairement en un seul ouvrage ces deux opuscules unis à l'*Exposition de la foi orthodoxe*, et en a donné, dans le Τόμος ἀγάπης, p. 272-291, une fort mauvaise édition, reproduite dans *P. G.*, t. CLX, col. 691-714. Ces écrits répètent une partie du contenu des deux grands traités sur la procession du Saint-Esprit. Le premier se rapporte à la preuve patristique, le second au raisonnement théologique. Dans le n. 6, Scholarios revient longuement sur l'autorité de saint Augustin, grand appui des Latins. L'autre opuscule (n. 7) reprend l'objection coutumière des polémistes contre la doctrine catholique : affirmer que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, c'est nécessairement introduire deux principes dans la Trinité. Les Latins ont beau rejeter cette conséquence. Elle leur est imputable, tant qu'ils ne renoncent pas au principe qui l'engendre, et il faut fuir leur communion.

Le court n. 8, *Épichérème contre la procession du Saint-Esprit « ab utroque » et réponse des Latins*, est étroitement apparenté à l'opuscule précédent (cf. p. 64-65), ainsi qu'au *XVIe chapitre syllogistique* de Marc d'Éphèse et à la réponse qu'y fit Scholarios (cf. p. 76-77). C'est le simple exposé d'une objection des Grecs

et la réponse qu'y font les Latins. Nous avons là vraisemblablement un écho des discussions de Florence. Scholarios explique on ne peut plus clairement à ses compatriotes un point capital de la théologie latine sur la procession du Saint-Esprit.

Le n. 9, *Brève apologie des antiunionistes* (p. 77-100), publié par Dosithée sous un titre fantaisiste et reproduit tel quel dans *P. G.*, t. CLX, col. 713-732, date à peu près certainement de 1451 ou du début de 1452. On y trouve des renseignements intéressants sur le concile de Florence, l'attitude qu'y eurent les Grecs, les événements des années qui suivirent. Scholarios cherche à justifier son opposition et celle de ses amis au concile, dont il attaque l'œcuménicité, tandis qu'il proclame œcuménique le concile tenu à Constantinople en 879-880 sous Photius, et le synode des Blakhernes de 1285 qui condamna Jean Beccos et l'union conclue à Lyon en 1274. Il parle de la politique religieuse de l'empereur Jean VII Paléologue, de sa tolérance à l'égard des adversaires de l'union et dit qu'il mourut « privé des honneurs de l'Église » pour avoir simulé le latinisme jusqu'au dernier moment. Au demeurant, il n'ose traiter les Latins d'hérétiques (p. 95, 18 sq.). Il lui suffit de dire qu'ils s'éloignent de l'antique tradition et qu'il faut fuir leur communion jusqu'à ce qu'ils effacent le *Filioque* du Symbole.

Le n. 10 est tout à fait intéressant, non seulement inédit mais complètement inconnu jusqu'ici. Ce n'est malheureusement qu'un extrait, mais un extrait considérable et autographe, que nous a conservé le *Parisinus 681* du Supplément grec. Répondant à un ami qui lui avait demandé son sentiment sur le grand discours dogmatique de Bessarion pour l'union, prononcé à Florence devant l'assemblée des Grecs, les 13 et 14 avril 1439 (cf. *P. G.*, t. CLXI, col. 543-612), Scholarios avoue ne l'avoir parcouru qu'à la suite de la démarche de son correspondant; mais il déclare que le principe qui lui dicte son appréciation lui est familier depuis longtemps. Que reproche-t-il donc à Bessarion? D'abord, d'avoir visé moins à donner la pensée des Pères qu'à réfuter les fausses interprétations de Marc d'Éphèse (p. 101, 12 sq.); en particulier de n'avoir pas examiné dans le détail les passages des Pères latins, mais d'être parti de l'idée qu'ils enseignaient que le Fils est cause du Saint-Esprit et d'avoir ramené à cette doctrine l'enseignement des Pères orientaux, établissant à la légère l'équivalence des propositions ἐκ et διά; ensuite, de s'être contenté des applaudissements de gens qui n'entendaient rien à la théologie et n'étaient avides que d'honneurs et d'argent; enfin d'avoir eu trop de confiance en lui-même et de n'avoir pas sollicité l'appui de ceux qu'il considérait auparavant comme des maîtres et qu'il savait être vraiment au courant de la question (p. 112, 8 sq.). Il est permis de découvrir sous ce dernier reproche un peu d'amertume personnelle. L'importance du morceau gît moins en ces critiques qu'en l'aveu tout à fait explicite que Scholarios fait de son unionisme. Nous reviendrons plus loin sur ses déclarations.

Les sept documents qui suivent (n. 11-17) ont été écrits pendant les années 1450-1452 et se rapportent à l'activité antiunioniste de Scholarios qui, dans le courant de 1450, a revêtu l'habit monastique. Le nouveau moine déploie tous ses efforts pour conjurer ce qui constitue à ses yeux le plus grave péril pour sa patrie : l'abandon de la doctrine des ancêtres sur la procession du Saint-Esprit et l'acceptation du décret d'union de Florence. L'ambassade envoyée par l'empereur Constantin XII au pape Nicolas V par l'intermédiaire de Bryennios n'a pas eu son approbation. Au courant des accords conclus et des conditions posées par le pape, il redouble ses exhortations et déclare sa résolution irrévocable de ne pas communiquer avec le cardinal-légat, Isidore de Kiev, et de ne pas faire mémoire du pape tant que le *Filioque* n'aura pas été effacé du Symbole.

Les cinq derniers documents (n. 13-17) portent une date déterminée. Le premier : *Lettre à Démétrius Paléologue*, frère de l'empereur Constantin, fut écrit vraisemblablement au début de 1450. Il comprend deux parties. Scholarios fait d'abord le panégyrique de son correspondant, tout dévoué aux antiunionistes (p. 117-126); la seconde partie (p. 126-136) est d'ordre dogmatique : exposé succinct de la doctrine de la procession du Saint-Esprit, où a passé un extrait du troisième traité sur la procession du Saint-Esprit (p. 127-128). Cette lettre avait été publiée par Sp. Lampros dans le t. II des Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά, Athènes, 1912.

La *Lettre au grand-duc Luc Notaras, contre l'union de Florence* (n. 12) a été publiée par Constantin Simonidès, à Londres, en 1858, d'après une source qu'il n'indique pas, sous le titre : Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου τὸ περὶ ἐκπορεύσεως τοῦ παναγίου Πνεύματος ἐπιστολιμαῖον πρῶτον βιβλίον. Les éditeurs l'ont prise dans le *Parisinus 1297*, du XVIe siècle. Le morceau est de caractère dogmatique et a pour but de fortifier le grand-duc dans son opposition à l'union. Scholarios s'y défend du reproche que lui faisaient les Latins d'être le destructeur de l'union. Comment romprait-il l'union, puisque l'union n'existe pas et que tous les Byzantins, ou à peu près, lui sont opposés? Il déclare, en terminant, que les espoirs d'un secours venu d'Occident sont illusoires, et exhorte son correspondant à tenir ferme à la foi des ancêtres. La lettre fut écrite après le départ du patriarche Grégoire Mammas de Constantinople (cf. p. 151, 1 sq.), c'est-à-dire en 1451.

Les documents 13-17 intéressent surtout l'histoire et, sauf le n. 17, *Lettre au despote Démétrius Paléologue* (25 décembre 1452), avaient déjà été publiés dans le recueil de Lampros, *op. cit.*, t. II, p. 89 sq. *La lettre au despote Démétrius* (n. 17) fut écrite le 25 décembre 1452, après la proclamation solennelle de l'union, le 12 décembre de la même année. Elle était accompagnée, semble-t-il, de la *Liste des écrits antiunionistes* donnée sous le n. 18, que nous a conservée le *Parisinus 1289*, autographe. Il s'agit, non de toutes les œuvres polémiques écrites par Scholarios contre les Latins et l'union de Florence, mais des productions les plus récentes composées d'octobre 1451 à décembre 1452. A la fin, Scholarios parle de quatre déclarations antiunionistes souscrites par les métropolites signataires du décret de Florence. La dernière remonte à l'arrivée à Constantinople de la délégation des hussites de Prague, conduite par le prêtre anglais Constantin Platris, c'est-à-dire à l'automne de 1451. A propos de ces signataires du décret de Florence, on lira avec intérêt la note autographe, inédite, publiée sous le n. 21, où Scholarios passe en revue les ecclésiastiques qui assistèrent au concile, et indique soigneusement ceux qui signèrent, ceux qui ne signèrent pas et ceux qui se dédirent.

La *Lamentation sur la proclamation de l'union à Florence* (n. 19), déjà éditée par S. Lampros, *op. cit.*, t. II, p. 77-88, est un morceau curieux, qui sent un peu la rhétorique. L'auteur déplore l'inutilité de ses efforts pour empêcher ce qui est arrivé et termine par une prière où il exprime l'espoir de voir revenir ses compatriotes à la doctrine des ancêtres.

Le dernier morceau de la polémique antilatine (n. 23) intitulé : Περὶ τῶν ἱερῶν εἰσόδων : *Des saintes entrées*, fut écrit avant la prise de Constantinople, sans que l'on puisse préciser davantage. Scholarios le composa à la demande d'un ami qui l'avait interrogé sur le symbolisme des introïts ou entrées liturgiques en usage dans son Église. Ces entrées sont au nombre de trois :

l'une qui a lieu à l'Ἑσπερινὸς ὕμνος ou vêpres, les deux autres à la messe. Le sujet, d'ordre purement liturgique, devient polémique sous la plume de Scholarios, parce qu'il répond aux critiques des Latins sur le rite de la « grande entrée ». Lorsque le diacre porte solennellement les oblats de l'autel de la prothèse à l'autel du sacrifice, les assistants font des prostrations ou métanies, comme si le pain et le vin étaient déjà consacrés : d'où le reproche d'idolâtrie souvent formulé par les Latins à l'adresse des Grecs. Avant Scholarios, plusieurs théologiens byzantins, entre autres Nicolas Cabasilas et Syméon de Thessalonique, avaient donné de ceci des explications plausibles. A Florence même, après la signature du décret d'union, les Latins avaient interrogé de nouveau les Grecs sur cette cérémonie. Notre théologien critique plusieurs des réponses fournies et en apporte de nouvelles, qui n'ont pas eu d'écho chez les Grecs modernes, sans doute parce qu'ils ne les ont pas connues. Gabriel Sévère, au début du XVIIe siècle, dans l'opuscule qu'il a composé sur la question (cf. Richard Simon, *Fides Ecclesiæ orientalis seu Gabrielis metropolitæ Philadelphiensis opuscula*, Paris, 1671), s'inspire de Syméon de Thessalonique et fait siennes les solutions que notre auteur trouve dénuées de fondement. Celui-ci prend d'ailleurs l'offensive contre les Latins sur la question de la forme du baptême et celle des azymes. Le lecteur remarquera qu'à propos de la forme de l'eucharistie et de l'épiclèse, l'auteur parle d'une manière assez obscure, et n'attaque pas les Occidentaux sur ce point.

b) Polémique antibarlaamite. — Au XVe siècle, malgré les décisions officielles qui étaient intervenues, la controverse palamite n'était pas encore complètement épuisée à Byzance. On trouvait encore, à cette époque, des partisans d'Acindyne et de Barlaam, qui se confondaient souvent avec les « latinophrones », sans parler des Latins, qui soutenaient tous la thèse du Calabrais. Scholarios fut amené à dire son mot sur cette question. Il le fit en deux opuscules, l'un d'allure polémique, adressé à un mandataire impérial, βασιλικός, appelé Jean, qui l'avait interrogé sur deux points : *a.* sur la signification d'un passage faussement attribué à saint Théodore Graptos (il appartient en réalité à saint Nicéphore, patriarche de Constantinople, *Antirrheticus I adversus Constantinum Copronymum*, 41, *P. G.*, t. C, col. 301 C-305 A), dans lequel est clairement affirmée l'identité, en Dieu, de l'essence et de l'opération; *b.* sur une objection des acindynistes touchant la procession du Saint-Esprit; l'autre, irénique, où est traitée *ex professo* la question de la distinction entre l'essence divine et ses opérations.

Le premier (p. 204-228), dont on avait déjà une édition tronquée, donnée par Dosithée (cf. *P. G.*, t. CLX, col. 649-664), fut composé au mois d'août 1445. L'auteur commence par résoudre l'objection des acindynistes sur la procession du Saint-Esprit ainsi conçue : si, d'après l'Écriture, le Saint-Esprit est également l'Esprit du Père et l'Esprit du Fils, il est naturel d'en conclure qu'il tient son existence, qu'il procède des deux. On devine la réponse de Scholarios, qui vient de terminer ses deux grands traités polémiques contre le dogme catholique, au moment où il écrit. Puis, il fait un exposé sobre et clair de la question palamite. A l'en croire, Acindyne et ses partisans ne posaient entre l'essence divine et son opération ou ses attributs qu'une distinction de pure raison, ce que nos scolastiques appellent une distinction de *raison raisonnante*. Lui, Scholarios, enseigne une distinction réelle, mais cette distinction paraît équivaloir à peu près à la distinction virtuelle imparfaite de nos théologiens, ou mieux, semble-t-il, à *la distinction formelle a parte rei* de Scot. Par ailleurs, il maintient l'existence de la lumière thaborique incréée.

Le second opuscule (p. 228-239), intitulé : Περὶ τοῦ πῶς διακρίνονται αἱ θεῖαι ἐνέργειαι πρός τε ἀλλήλας καὶ τὴν θείαν οὐσίαν, ᾗς εἰσιν ἐνέργειαι καὶ ἐν ᾗ εἰσιν, fut composé après la prise de Constantinople, au couvent du Prodrome sur le mont Ménécée, à la demande d'un ami. Scholarios y donne son opinion définitive sur le palamisme, opinion qui n'est pas la clarté même. Elle a été exposée ici à l'article PALAMITE *(Controverse)*, t. XI, col. 1799-1802.

c) Contre la simonie. — Dans sa *Lettre contre la simonie* (p. 239-251), adressée à l'empereur Constantin en 1451, Scholarios dénonce l'une des plaies de l'Église byzantine. Il voit dans la simonie la cause principale des malheurs publics. C'est une espèce d'hérésie pire que celle des macédoniens, un crime assimilable à la trahison de Judas. C'est un mal très difficile à guérir, une impiété qui ne profite pas à ceux qui la commettent, puisque la grâce du Saint-Esprit n'est pas vénale. Notre théologien enseigne, en effet, l'invalidité des ordinations simoniaques : l'ordonnateur ne peut rien communiquer et l'ordinand ne reçoit rien (p. 243, 8-25; 245, 3-22). Une note autographe du *Parisinus 1289* nous apprend que cette lettre contre la simonie fut écrite deux ans avant la chute de Constantinople. Dosithée en avait donné une édition fort défectueuse et incomplète dans le Τόμος ἀγάπης, p. 307-312 (cf. *P. G.*, t. CLX, col. 731-737). La nouvelle édition vient d'un autographe, le *Parisinus 1289*, sauf pour la lettre d'envoi à l'empereur, éditée pour la première fois.

d) Polémique contre les juifs. — Des deux opuscules contre les juifs (p. 231-374) le premier est surtout de caractère polémique et porte bien son titre : *Réfutation de l'erreur judaïque;* l'autre appartient plutôt à l'apologétique : c'est un aperçu assez maigre sur les principales prophéties messianiques. Les deux furent composées à Constantinople, lors du troisième pontificat de Scholarios, c'est-à-dire en 1464. Ils étaient déjà connus par l'édition qu'en donna Albert Jahn en 1893, dans ses *Anecdota græca theologica*, d'après le *Bernensis 579*, du XVe siècle. La nouvelle édition repose en partie sur un autographe, en partie sur une copie revue par l'auteur.

Le premier opuscule est composé sous forme de dialogue entre un chrétien et un juif qui finit par se convertir. Cette réfutation du judaïsme par la Bible et par l'histoire est remarquable. La plupart des arguments n'ont rien perdu de leur valeur ni de leur actualité. Les théologiens remarqueront ce qui est dit sur l'affaiblissement de la nature humaine par le péché originel (p. 278, 35 sq.), sur le renouvellement de l'univers à la fin des temps (p. 288, 24 sq.), sur l'influence de la volonté dans l'acte de foi (p. 295, 18 sq.), et les historiens apprendront que Scholarios avait pour père un Thessalien émigré à Byzance (p. 252, 25), et que la situation des chrétiens sous le joug musulman était bien meilleure que celle des juifs (p. 292, 15 sq.).

e) Contre Marc d'Éphèse. Réfutation de ses chapitres syllogistiques sur la procession du Saint-Esprit (p. 476-538). — C'est l'ouvrage unioniste de Georges Scholarios dont l'authenticité a été le plus contestée. Cette authenticité sera établie plus bas avec celle des autres écrits unionistes de l'auteur. Au témoignage de la critique interne s'ajoute celui des quatre bons manuscrits du XVe siècle qui nous ont conservé le texte. Ces manuscrits sont des recueils unionistes de contenu à peu près identique, dérivant d'une source commune, qui paraît être une copie de Joseph de Méthone, alors que celui-ci s'appelait encore le prêtre Jean Plusiadenus. Tous les quatre, en effet, portent, à la fin de la *Réponse de Scholarios* et en tête de l'écrit de Bessarion continuant la réfutation des syllogismes de Marc, la note suivante attribuée à Jean Plusiadenus.

Ces chapitres, le très savant Georges Scholarios les réfuta à Constantinople, à la demande du défunt Grégoire le patriarche, alors grand protosyncelle. Mais il en restait d'autres qu'il négligea d'exécuter. Aussi, le défunt patriarche, étant venu à Rome, pria le très savant cardinal évêque de Nicée d'y répondre. Celui-ci, accédant à sa demande, en fit justice en peu de mots, afin que, disait-il, ces syllogismes de l'évêque d'Éphèse ne restassent pas sans réfutation et que les gens simples et ignorants ne les considérassent pas comme irréfutables, parce qu'on les a laissés sans réponse.

Ce fut donc à Constantinople, à la demande de Grégoire Mammas, alors grand protosyncelle, que Scholarios écrivit sa *Réponse*. Comme Grégoire resta protosyncelle jusqu'au milieu de l'année 1444, époque où il fut nommé patriarche de Constantinople, cette *Réponse* est donc antérieure à cette date; mais il est évident qu'elle est de trois ou quatre ans plus ancienne. En 1444, en effet, Scholarios s'est déjà déclaré contre l'union, et c'est cette année-là même qu'il promet à Marc d'Éphèse mourant de lui succéder dans la lutte contre le latinisme. Selon toute vraisemblance, ce fut aussitôt après le retour de Florence, dans les premiers mois de 1440, que Grégoire fit auprès de Georges la démarche dont parle Jean Plusiadenus. Notre théologien se mit sans retard au travail. Après avoir parcouru attentivement les κεφάλαια συλλογιστικὰ de l'archevêque d'Éphèse — on peut croire qu'il les a eus tous en main, cf. l'art. MARC EUGENIKOS, t. IX, col. 1984 — il s'aperçut qu'il y avait là beaucoup de répétitions, et dix-sept seulement sur cinquante-six lui parurent mériter l'honneur d'une réponse ; il passa les autres. Cela ne faisait point l'affaire de Grégoire Mammas, qui aurait voulu qu'on n'épargnât aucun des syllogismes de Marc. Voilà pourquoi, ne pouvant plus s'adresser à Scholarios, passé au camp des antiunionistes, il supplia plus tard Bessarion, de parfaire l'œuvre si bien commencée. La réfutation de Scholarios, unie à celle de Bessarion, avait été publiée par Hergenröther dans *P. G.*, t. CLXI, col. 11 sq. La nouvelle édition amende le texte en plusieurs endroits.

Ceux qui éprouvent tant de difficulté à admettre l'authenticité de cet écrit de Scholarios n'ont peut-être pas remarqué que ce dernier y vise moins à nous livrer sa pensée personnelle sur la procession du Saint-Esprit, bien qu'à plusieurs reprises il se déclare assez ouvertement pour la doctrine catholique, qu'à ruiner les arguments de Marc, à montrer qu'ils sont inefficaces, à dire à l'archevêque d'Éphèse : « Voilà ce que vont te répondre les Latins. »

2. *Questions scripturaires et théologiques* (p. 315-443). — Scholarios a laissé un certain nombre de questions quodlibétiques sur des textes scripturaires ou des sujets de théologie. Le t. III des *Œuvres* en contient dix-sept de cette sorte, parmi lesquelles six se rapportent à des sujets scripturaires, les autres à des sujets de théologie scolastique.

Les six questions scripturaires, représentent tout ce que notre Byzantin a légué à la postérité en fait d'exégèse biblique : *a) Le délaissement de Jésus sur la croix :* explication des paroles : *Deus meus, Deus meus, quare derelequisti me?* prononcées par le Sauveur sur la croix. — *b) Sur l'apparition de Jésus à Marie-Madeleine et à Thomas.* — *c) Sur le reniement de saint Pierre et le chant du coq.* — *d) L'heure de la crucifixion de Jésus.* — *e) Sur le second avènement du Sauveur et la résurrection des corps :* Scholarios soutient que ceux qui vivront à la parousie, les pécheurs comme les justes, ne passeront pas par la mort. — *f) Sur l'arbre de vie et l'arbre de la connaissance.*

Les onze questions théologiques sont d'étendue et d'importance inégales et ont trait à divers points de dogme et de morale : *a) Sur l'incarnation du Fils de Dieu*, œuvre de jeunesse ayant pour but de montrer comment le Fils de Dieu seul s'est incarné, et non le Père et l'Esprit, malgré l'unité d'essence dans la Trinité. — *b) Sur le titre de serviteur donné à Jésus-Christ*, (écrite en 1464), terme à proscrire en théologie. *c) Sur la rareté des miracles au temps présent*, œuvre de la vieillesse, où l'on trouve un tableau sévère des mœurs du clergé byzantin sous la domination turque et où Scholarios exhale son pessimisme en annonçant la fin du monde comme toute prochaine. — *d) Sur l'humanité de Jésus-Christ*, déjà publiée dans *P. G.*, t. CLX, col. 1157-1162, traite de l'extension de l'œuvre rédemptrice à toute l'humanité parce que Jésus-Christ est le nouvel Adam. — *e) Sur les progrès des anges dans la béatitude*, opuscule bâti sur le modèle de saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. LXII, a. 9, avec conclusion identique; l'auteur rappelle en passant les idées maîtresses de l'angélologie thomiste. — *f) Sur la double connaissance des anges*, autre réminiscence thomiste sur la connaissance matutinale et la vespérale. — *g) Sur la liberté des méchants quand ils commettent le péché*, leçon de théologie morale sur les actes humains empruntée à saint Thomas. — *h) Stérilité de la foi sans les bonnes œuvres*, énumération curieuse des bonnes œuvres que doit pratiquer un chrétien, une quarantaine. — *i) Marie plus glorieuse que les séraphins*, commentaire de cette assertion du mélode saint Cosmas. — *j) Supériorité de saint Paul sur les autres saints*, après la sainte Théotocos, morceau dont l'authenticité n'est pas absolument certaine; c'est peut-être un simple extrait d'un panégyrique de saint Paul. — *k) Sur la distinction des personnes divines*, de l'année 1464, simple note écrite à la suite d'un rêve, que Scholarios a pris pour une communication surnaturelle. La solution est dirigée contre la thèse thomiste : le Saint-Esprit peut se distinguer du Fils sans procéder de lui.

3. *Apologétique à l'adresse des musulmans* (p. 434-475). — *a) De la seule voie qui mène les hommes au salut.* — Quelque temps après la prise de Constantinople, Mahomet II voulut se renseigner sur la religion de ses sujets chrétiens. Accompagné des hommes les plus instruits de son entourage, il alla trouver le patriarche Gennade et le questionna longuement sur le christianisme. Après le second entretien — car il y en eut trois — Mahomet II demanda au patriarche de donner par écrit la substance de ce qu'il avait dit. De là sortit le premier opuscule en question. Le morceau est d'une belle venue, approprié aux lecteurs auxquels il est destiné. En voici la marche générale. Toute chose est ordonnée à une fin. La fin de l'homme est d'atteindre Dieu, de jouir de lui. C'est par l'exercice de ses facultés supérieures d'intelligence et de volonté qu'il y tend; et comme le moteur de toute cette activité est la volonté libre, il était nécessaire que le Créateur donnât à l'homme une loi pour diriger sa marche. La première loi donnée fut la loi naturelle. Mais la chute originelle a corrompu, quoique non complètement (p. 437, 4), la nature humaine; les hommes sont tombés dans l'idolâtrie la plus avilissante. C'est alors qu'a été donnée à un petit peuple la loi écrite pour préparer l'avènement d'une économie plus parfaite. Au temps marqué, Dieu voulut réaliser par lui-même la restauration de l'humanité et lui apporter la loi définitive, la loi de grâce, après laquelle il n'y a pas à en attendre une autre différente ou plus parfaite. Pour cela, il était nécessaire en quelque façon que Dieu se fît homme. Aucune contradiction, aucune impossibilité dans l'incarnation d'un Dieu, puisque Dieu est tout-puissant. C'est le fils de Dieu, le Verbe, qui a pris une nature humaine dans l'unité de sa personne et en a fait son instrument pour opérer notre salut. La loi donnée par lui ne contredit pas, mais perfectionne la loi de Moïse. Elle a été annoncée par les prophéties de l'Ancien Testament, par les oracles païens et les sibylles, et pressentie par

les plus sages d'entre les Grecs et les Égyptiens. Elle a fait fleurir sur la terre des vertus surhumaines, renversé les idoles, triomphé de longues persécutions, enfanté de nombreux martyrs. Rien en elle de contradictoire, de fictif, de terrestre : tout y est vrai, spirituel, divin.

Cependant le mystère de l'incarnation pose le mystère de la Trinité, grosse difficulté pour des monothéistes. Après avoir déclaré que ce mystère nous a été révélé par le Dieu fait homme, Scholarios cherche à montrer par la raison que la trinité des personnes ne détruit ni l'unité ni la simplicité de l'être divin, et il recourt pour cela à l'analogie tirée de l'âme humaine, analogie si bien développée par saint Augustin et saint Thomas : Dieu, Esprit pur, se connaît et s'aime; le terme de sa connaissance est le Verbe; le terme de son amour est le Saint-Esprit. Notre théologien cherche aussi à rendre accessible à ses interlocuteurs le mystère de l'incarnation et l'immutabilité du Verbe par la comparaison de la parole humaine considérée dans ses trois états : verbe intérieur, parole parlée, parole écrite (p. 446-447). Puis il décrit rapidement l'œuvre de Jésus, la mission du Saint-Esprit, la prédication des apôtres confirmée par les miracles de toutes sortes, la merveilleuse propagation du christianisme. Il termine en déclarant qu'après la loi évangélique, il n'y a pas à attendre pour l'humanité une révélation nouvelle. A plus forte raison, une autre législation en contradiction avec celle de Jésus et la détruisant ne saurait-elle venir de Dieu. Si Dieu permet que des imposteurs se donnent encore pour ses envoyés, ce fait n'infirme pas la conclusion : la seule voie du salut est la doctrine de Jésus et de ses disciples. Elle contient en elle, et d'une manière éminente, tout ce que la sagesse antique a produit de meilleur. Si parmi les chrétiens il y a des hérésies et des schismes, ces divisions ne proviennent point d'évangiles différents, mais de la diversité des interprétations d'un même texte, où l'on a vainement cherché à découvrir des contradictions. « Que le seul et unique Dieu en trois personnes, le maître de la vérité, nous conduise tous à la connaissance de la vérité sacrée, seule perfection et béatitude de l'homme! » Tel est le souhait final de Gennade, qui n'a pas craint d'attaquer assez ouvertement, quoique sans le nommer, le faux prophète qui a nom Mahomet.

Il ne faut point confondre cet écrit authentique avec le dialogue apocryphe de même titre qui circule depuis le XVIe siècle sous le nom du patriarche Gennade. Cet apocryphe est l'œuvre d'un unioniste grec de la fin du XVe siècle, extrait presque tout entier d'un écrit pseudo-athanasien, composé lui-même sur la fin du XIVe ou au début du XVe siècle, par un Grec hostile au dogme catholique de la procession du Saint-Esprit, et dont le texte se trouve dans *P. G.*, t. XXVIII, col. 773-796, sous le titre : Ἕτεραί τινες ἀποκρίσεις. *Incipit :* Ἐρώτησις α'· Τί ἐστι Θεός. Le faussaire le copie en abrégeant et y faisant quelques changements jusqu'à la question XVIII inclusivement (cf. *P. G., t. cit.*, col. 789 A). La principale modification regarde la procession du Saint-Esprit *ab utroque*, que le pseudo-Athanase rejette (cf. *P. G.*, col. 777 B) et que le faussaire admet. Le reste du travail de ce dernier a consisté à inventer le titre suivant : Τοῦ αἰδεσιμωτάτου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Γενναδίου Σχολαρίου βιβλίον σύντομόν τε καὶ σαφὲς περί τινων κεφαλαίων τῆς ἡμετέρας πίστεως περὶ ὧν ἡ διάλεξις γέγονε μετὰ Ἀμοιρᾶ τοῦ Μαχουμέτου, ὃ καὶ ἐπιγέγραπται· Περὶ τῆς ὁδοῦ τῆς σωτηρίας ἀνθρώπων. Ἐρωτᾷ ὁ Τοῦρχος, ὁ δὲ πατριάρχης ἀποκρίνεται. C'est sous ce titre que Jean-Alexandre Brassicanus (ou Kohlburger), professeur de littérature classique à Vienne († 1539), l'a publié, en 1530, avec une traduction latine. Trois ans après, parut à Paris une autre traduction latine du même dialogue, qui est présenté par l'éditeur comme absolument inédit. Cette traduction latine est celle de Georges Hermonyme de Sparte, qui vivait dans la seconde moitié du XVe siècle et qui pourrait bien être l'auteur de la supercherie. Elle a été reproduite dans plusieurs collections patristiques, notamment dans la *Bibliotheca Patrum*, édit. de Paris, t. IV, 1644, p. 951 sq., et dans celle de Lyon, t. XXVI, p. 536 sq. C'est celle que donne E.-J. Kimmel dans ses *Monumenta fidei Ecclesiæ orientalis*, t. I, Iéna, 1850, p. 1-10, et aussi Hergenröther dans *P. G.*, t. CLX, col. 319-332. Ces deux auteurs qualifient ce plagiat de *Confessio fidei prior Gennadii patriarchæ*. Quant au texte grec, Jean de Fucht en donna une nouvelle édition avec traduction latine à Helmstadt en 1611 (cf. E. Legrand, *Bibliog. hellénique du XVIIe siècle*, t. V, p. 14), édition reproduite par Christian Daum dans son ouvrage : *D. Hieronymi theologi græci dialogus de S. Trinitate... Huic accesserunt hac editione Gennadii Scholarii patriarchæ Constantinopolitani dialogus de via salutis humanæ inscriptus; ejusdem Confessio de fidei nostræ articulis; item oratio ad unum et trium personarum Deum; omnia græco-latina...* Cygneæ (= Zwickau, en Saxe), 1677. Enfin W. Gass a publié de nouveau le texte grec de C. Daum, qu'il a collationné avec l'apocryphe pseudo-athanasien, dans la seconde partie de son ouvrage : *Gennadius und Pletho*, Breslau, 1844, p. 16-30. J.-C.-T. Otto démontra le premier, en 1850, le caractère apocryphe de la pièce dans *Niedners Zeitschrift für historische Theologie*, t. XX, 1850, p. 389-417. Cf. aussi t. XXXIV, 1854, p. 111-121, de la même revue. Les savants se sont généralement rangés à l'avis d'Otto. Ainsi W. Gass, *Symbolik der griechischen Kirche*, Berlin, 1872; Jon Michalcescu, Θησαυρὸς τῆς ὀρθοδοξίας : *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche*, Leipzig, 1904, p. 253 (Michalcescu reproduit le texte grec du dialogue dans son recueil, p. 255-261, c'en est la dernière édition); A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. I, Florence, 1911, p. 440-441. D'autres en sont encore à parler de simples interpolations. Ainsi Mesoloras, Συμβολικὴ τῆς ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, t. I, Athènes, 1904, p. 71.

b) La confession de foi de Gennade. — Aussitôt rédigée, *L'unique voie du salut des hommes* fut traduite en langue turco-arabe et envoyée au sultan. Celui-ci trouva le morceau trop compliqué et demanda au patriarche de composer quelque chose de plus clair. Dans l'intervalle, sans doute, avait eu lieu le troisième entretien. Gennade se mit à l'œuvre, et donna sous la forme d'une confession de foi un bref exposé de la foi chrétienne divisé en douze articles, dont les onze premiers commencent par Πιστεύομεν, et le douzième énumère sept motifs de crédibilité. Les éditions antérieures ont divisé arbitrairement le morceau en vingt articles. C'est ce qu'on a appelé plus tard la *Confession de foi du patriarche Gennade*. Le titre authentique semble avoir été le même que celui du premier exposé, c'est-à-dire : *L'unique voie du salut des hommes*, comme on peut le conclure de la suscription de la pièce dans le *Lauriotanus Athonensis E., 84*, copie revue par Scholarios, qui a servi de base à la nouvelle édition avec deux autres autographes. Ces sources coupent court à toutes les discussions qui ont eu lieu à son sujet entre les critiques. On trouvera un aperçu de ces discussions dans *Œuvres*, t. III, p. XXXV-XLII.

C'est faute d'avoir saisi le caractère apologétique de cette pièce que les théologiens se sont étonnés de certaines expressions, par exemple du mot ἰδίωμα, *attribut, propriété*, employé pour désigner les personnes divines, celles-ci étant considérées comme les principes et les sources de tous les autres attributs divins (p. 453, 20 sq.); que d'autres ont disserté sur le platonisme de Scholarios, alors qu'il aurait fallu parler d'in-

fluence de la théologie latine, spécialement pour ce qui regarde l'analogie de la trinité des personnes tirée de l'âme humaine et de ses facultés d'intelligence et de volonté. De là vient enfin qu'un grand nombre ont voulu faire de ce bref exposé un *livre symbolique* de l'Église gréco-russe, ce qui est inexact. Son contenu, en effet, fait abstraction de toutes les divergences dogmatiques entre les Églises, et cela intentionnellement, car il s'agit d'exposer à des infidèles les dogmes distinctifs du christianisme et de les amener à le professer.

La pièce donne bien la substance de l'opuscule précédent sur l'unique voie du salut; mais elle passe le développement historique sur les trois lois successives : naturelle, écrite et évangélique. Quoique plus court, l'exposé des mystères de la Trinité et de l'incarnation est plus clair, grâce aux comparaisons qui sont développées. La doctrine des fins dernières est mise plus en relief, et l'article 12 sur les preuves de la vérité du christianisme, où certains ont voulu voir un hors-d'œuvre, ramasse en une énumération impressionnante des idées éparses dans la première rédaction.

Comme le premier opuscule, cet abrégé fut traduit en langue turco-arabe. Il semble que la traduction primitive ait été exécutée par des Grecs connaissant la langue turque et écrite en caractères de cette langue, mais telle que nous la possédons, en arabe transcrit en caractères grecs, la traduction est fort défectueuse et a exercé la sagacité des turquisants et arabisants qui ont essayé de reconstituer son texte en caractères arabes. Sur les diverses éditions de ce petit écrit, voir *Œuvres*, t. III, p. XLI-XLII.

c) Demandes et réponses sur la divinité de Jésus-Christ (p. 458-475). — Sous ce titre est pour la première fois édité, d'après deux autographes, un dialogue entre Gennade et deux pachas turcs. L'entretien roule sur la divinité de Jésus-Christ et le mystère de l'incarnation. Gennade expose les principaux motifs de crédibilité à ces vérités aux deux infidèles, qui le quittent en lui demandant de leur communiquer ce qu'il avait écrit sur la foi chrétienne après ses entretiens avec le sultan et lui promettent de revenir. Pour une analyse détaillée, voir l'introduction au t. III, p. XLII-XLV.

5° *Tome IV. Polémique contre Pléthon. Œuvres pastorales, ascétiques, liturgiques, poétiques. Correspondance. Chronographie.* — Comme on le voit, le contenu du t. IV est particulièrement varié. On y trouvera réunies les pièces relatives à la polémique contre Gémistos Pléthon (p. 1-189). La théologie dogmatique, morale et ascétique, la liturgie, la philosophie, la littérature, l'histoire surtout, ont beaucoup à puiser dans le recueil.

1. *La polémique contre Pléthon.* — Les morceaux donnés sous cette rubrique sont au nombre de six, d'étendue très inégale, de contenu philosophico-théologique.

a) Contre les difficultés de Pléthon au sujet d'Aristote : Κατὰ τῶν Πλήθωνος ἀποριῶν ἐπ' Ἀριστοτέλει (p. 1-116). — De cet ouvrage, divisé en deux livres, le premier seul avait été édité par Minoïde Mynas, *Georges Scholarios*, Paris, 1858, d'après deux mss du XIXe siècle, dont le texte est médiocre. La nouvelle édition repose sur deux mss en partie autographes, en partie revisés par l'auteur.

L'ouvrage a pour but de réfuter l'opuscule de Georges Pléthon intitulé : Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται. Cf. *P. G.*, t. CLX, col. 889-932. Le l. I, de beaucoup le plus important, répond aux quatre premiers chapitres de Pléthon; le second s'attaque aux autres griefs formulés contre le Stagyrite par l'ami de Platon. D'après son propre témoignage, Scholarios entreprit cette défense d'Aristote non pas tant pour l'amour du philosophe que pour la défense de la religion chrétienne. Ce ne fut point, de son côté, désir d'exalter Aristote au-dessus de Platon. Contre Platon lui-même il ne nourrit aucune animosité et sait reconnaître ses mérites. Il ne s'occupe, du reste, de lui qu'en passant. Mais il a remarqué dans l'écrit de Pléthon un parti-pris de dénigrer le philosophe dont la doctrine, quoique non exempte de graves erreurs, s'adapte le mieux aux dogmes chrétiens. Le ton général de cette défense manque totalement d'aménité. Déjà le bruit circulait que le détracteur du Stagyrite avait composé un ouvrage injurieux pour le christianisme et ne tendait à rien moins qu'à ressusciter le vieux paganisme gréco-romain, à substituer au Christ les dieux de l'Olympe. Cf. art. PLÉTHON, t. XII, col. 2396, 2400.

De toute cette apologie en faveur d'Aristote la partie la plus importante est celle qui répond au premier grief formulé par Pléthon : le Stagyrite fait le monde éternel et ne lui donne aucune cause efficiente; il ne s'est pas élevé à la notion d'un Dieu créateur; son Dieu n'est que cause finale et motrice de l'univers. Scholarios s'inscrit en faux contre cette interprétation de la pensée du philosophe. Étudiant la signification technique de certains mots, comme δημιουργεῖν, κινεῖν, ποιεῖν, il s'efforce de démontrer qu'Aristote a fait de Dieu la véritable cause efficiente du monde, bien que celui-ci soit contemporain de Dieu, c'est-à-dire éternel! Qui a raison, de Pléthon ou de Scholarios? Les historiens modernes de la philosophie sont plutôt de l'avis de Pléthon. Nous croyons qu'une lecture attentive du défenseur d'Aristote est capable d'amener une revision du procès.

D'après les renseignements fournis par la lettre-dédicace adressée à Constantin Paléologue, le futur Constantin XII, la composition de l'ouvrage est à placer dans la seconde moitié de l'année 1443 ou au début de 1444, sûrement avant le 23 juin 1444, date de la mort de Marc d'Éphèse, au jugement duquel l'ouvrage fut soumis. A la réponse de Scholarios, Pléthon opposa une réplique, où il maintint ses positions et rendit à son adversaire, en fait d'aménités, la monnaie de sa pièce. Cette réplique est dans *P. G.*, t. CLX, col. 743-746.

b) Lettre d'envoi de l'ouvrage précédent à Marc d'Éphèse. — Cette lettre, déjà éditée dans *P. G.*, t. CLX, col. 743-746, et de nouveau par Lombros, Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά, t. II, p. 241-243, est courte mais fort intéressante. Elle nous montre Georges pleinement réconcilié avec Marc, et nous apprend que celui-ci fut le premier maître et éducateur de celui-là.

c) Lettre à Gémistos Pléthon à propos de son ouvrage contre les Latins (p. 118-151). — Déjà publiée par V.-Cl.-D. Alexandre, *Traité des lois*, Paris, 1858, p. 313-369, et reproduite par *P. G.*, t. CLX, col. 599-630, cette lettre fut écrite en 1450, au moment où l'auteur s'apprêtait à revêtir l'habit monastique. Elle a pour but de féliciter Pléthon de son opuscule sur la procession du Saint-Esprit contre les Latins (cf. *P. G.*, t. CLX, col. 975-980). En s'attaquant au dogme latin, Pléthon s'est lavé de l'accusation qui pesait sur lui de vouloir ressusciter le paganisme. Et là-dessus Scholarios déclenche une attaque en règle contre le néopaganisme et ses adhérents cachés ou déclarés. Il montre la supériorité du christianisme sur le polythéisme, des Pères de l'Église sur Platon et Aristote. On est un peu étonné de cette sortie à propos d'un opuscule sur la procession du Saint-Esprit, et l'on voit qu'ici encore Scholarios polémique contre Pléthon tout en le couvrant de fleurs. C'est que, comme il l'écrira plus tard, il savait depuis longtemps que le philosophe de Mistra était l'auteur du fameux *Traité des lois*. Après quoi viennent des considérations polémiques sur le dogme des Latins. Scholarios reproche à Pléthon d'avoir fait aux Latins une dangereuse concession en attribuant au Fils une sorte de supériorité sur le Saint-Esprit, du fait que le Fils a la *propriété éternelle d'envoyer le Saint-Esprit :* ce

qui explique pourquoi il est nommé le second dans la formule trinitaire. La lettre se termine par des attaques contre les unionistes byzantins.

d) Les trois documents qui suivent ont rapport, de près ou de loin, au fameux *Traité des lois* de Gémistos Pléthon. Sauf la *Lettre à la princesse du Péloponèse*, qui n'a été éditée qu'en 1912 par S. Lambros, *op. cit.*, t. II, p. 19-23, ils étaient connus depuis longtemps. La *Lettre à l'exarque Joseph* avait vu le jour dans l'ouvrage déjà cité de V.-Cl. Alexandre sur Pléthon, *op. cit.*, p. 412-441, d'où elle a passé dans *P. G.*, t. CLX, col. 633-648. Quant au petit traité *Contre les athées et les polythéistes*, on le trouvait dans le *Gennadios und Pletho* de W. Gass, Breslau, 1844, p. 31-53, dans l'ouvrage d'Alexandre, et, d'après celui-ci, dans la *P. G.*, *t. cit.*, col. 568-596. La nouvelle édition améliore les précédentes sur de nombreux points, basée qu'elle est sur trois autographes pour la *Lettre à l'exarque Joseph*, et quatre pour le *Traité contre les athées et les polythéistes*.

La *Lettre à la princesse du Péloponèse*, c'est-à-dire Théodora, femme de Démétrius Paléologue, despote de Mistra, a dû être écrite en 1453, avant la prise de Constantinople. Gennade la remercie de lui avoir envoyé le manuscrit autographe du *Traité des lois* de Pléthon et le lui renvoie pour qu'elle le livre elle-même aux flammes. Il donne, à ce propos, quelques détails sur l'auteur, le contenu et les sources de cet ouvrage.

La *Lettre à l'exarque Joseph* (p. 155-172), écrite au mont Ménécée vers 1457, nous fournit de nouveaux détails sur le livre de Pléthon et sa destruction par Gennade lui-même, devenu patriarche.

C'est encore au couvent du Prodrome, au mont Ménécée, et sans doute peu de temps après le précédent que fut composé l'opuscule intitulé : *Sur Dieu un et trine et contre les athées et les polythéistes* (p. 172-189). Là encore, Pléthon est visé (p. 180-181). Gennade y réfute successivement les athées ou partisans du hasard, ἄθεοι ἢ αὐτοματίσται, et les polythéistes. Pour prouver l'existence de Dieu, il fait principalement appel à l'ordre du monde. Après avoir démontré les contradictions du polythéisme, il essaie de persuader aux juifs le dogme de la Trinité en expliquant le texte de Gen., v, 26. S'inspirant de la théorie trinitaire développée par saint Thomas, il montre que l'âme humaine est une image de la Trinité divine par ses opérations immanentes de connaissance et d'amour.

2. *Œuvres pastorales et ascétiques* (p. 190-309). — Sous ce titre viennent 14 pièces d'étendue et d'importance inégales. Les œuvres pastorales sont celles que Scholarios a composées, alors qu'il était patriarche de Constantinople, à l'occasion de sa charge. Elles sont très peu nombreuses; à cela rien d'étonnant, puisque les trois patriarcats de Gennade ont été fort courts et ne lui ont guère laissé le loisir d'écrire. A s'en tenir à cette définition, on ne peut compter parmi les œuvres pastorales que les n. 2-7 de cette section, le n. 1, intitulé : *Ce qu'un évêque doit savoir et enseigner*, étant hors cadre comme antérieur à 1447, et d'une authenticité seulement probable. C'est un petit catéchisme, où l'influence de la théologie latine est prépondérante, spécialement pour ce qui regarde les sacrements.

Le n. 2 : *Lettre au moine Maxime Sophianos et à tous les moines du monastère du Sinaï* (1454-1456), déjà édité par le patriarche Nectaire de Jérusalem dans son Ἐπιτομὴ τῆς ἱεροκοσμικῆς ἱστορίας, éd. de Venise, 1805, p. 215-221, roule sur une série de questions d'ordre canonique et liturgique. Les Latins y sont traités non d'hérétiques, mais de dissidents, à qui il faut refuser la communion, mais auxquels on peut distribuer l'ἀντίδωρον ou pain bénit. Les prélats orthodoxes peuvent les bénir et leur donner leur main à baiser. — *Lettre au moine Joachim du Sinaï*, où Gennade défend de réordonner les clercs hétérodoxes, latins ou autres, conformément aux anciens canons. — *Réponses aux questions de Georges, despote de Serbie* (1454-1456), série de 15 réponses très courtes sur des questions dogmatiques, canoniques et liturgiques. — *Lettre pastorale sur la prise de Constantinople* (p. 211-231), écrite à l'automne de 1454, importante pour la biographie de Scholarios et la connaissance du milieu trouble où il vit. Il présente la catastrophe de 1453 comme un châtiment divin. — *Lettre pastorale annonçant la démission prochaine de Gennade* (7 octobre 1454), écrite peu de temps après la précédente. — *Lettre à la moniale Sophrosyné, sœur de la princesse Théodora*, femme du despote de Mistra, Démétrius Paléologue (1462-1464). Gennade lui adresse l'ouvrage qui suit. — *Sur le premier service de Dieu ou Loi évangélique en abrégé* (1458), p. 236-264, un des meilleurs opuscules de Scholarios, déjà édité par Serge Macraios, Constantinople, 1806, p. 7-62, et par Nicodème l'Hagiorite, Κῆπος χαρίτων, 1819, p. 223-249; excellent résumé de la morale évangélique. — *Apologie au sujet du silence* (p. 254-274), cette apologie personnelle, écrite immédiatement après le troisième patriarcat, vers 1464-1465, est adressée à un ami, Théodore Branas. C'est un réquisitoire amer contre les faux-frères. — *Sur la différence entre les péchés véniels et les péchés mortels* (p. 274-284), dissertation de théologie morale, qui s'accorde en général avec la doctrine catholique sur le sujet, mais en diffère sur un point important. D'après le théologien byzantin, il faut distinguer trois sortes de péchés mortels ou véniels : ceux qui sont consommés dans la pensée, ceux qui sont consommés par la langue, ceux qui sont consommés par l'action extérieure. Les péchés consommés dans la pensée, si leur matière est grave, sont des péchés mortels. Mais les péchés consommés par la langue, c'est-à-dire par la parole, ne sont mortels que si effectivement ils sortent de la pensée pour se traduire en paroles; s'ils s'arrêtent au premier stade de la simple pensée, ce ne sont que des péchés véniels. De même, les péchés qui sont consommés par l'action extérieure, comme l'adultère, ne seront péchés mortels qu'au dernier stade, celui de l'action. A l'état de simple pensée, voire même à l'état de parole, ce ne seront que des péchés véniels. Scholarios voit aussi le péché mortel dans le plein consentement intérieur, mais seulement pour les péchés qui, comme la haine, l'envie, sont consommés dans l'acte intérieur lui-même. Le même opuscule traite aussi brièvement des vices capitaux et des vertus opposées.

Questions capitales. — Ces questions regardent les huit manières de pécher, les sept modes de la pénitence, les sept péchés capitaux, les douze degrés de l'orgueil, les quatre choses requises pour le sacrement de l'eucharistie, le triple blasphème contre le Saint-Esprit. Le tout est fort intéressant, surtout la question sur l'eucharistie, et trahit des influences latines.

3. *Œuvres liturgiques et poétiques* (p. 310-397). — Scholarios a laissé un certain nombre de petites compositions en prose et en vers se rapportant à la prière privée ou publique. Ce sont, pour la plupart, de courtes prières adressées à Dieu ou à ses saints. Presque toutes étaient inédites. Sous le titre : *Œuvres liturgiques* nous n'avons compris que les pièces en prose. Les compositions en vers métriques ou syllabiques ont été rangées parmi les *Œuvres poétiques*.

a) Des douze numéros que porte cette section le premier, intitulé : *Prières pour métanies et résumés partiels des psaumes* (p. 310-343) est de beaucoup le plus long. *Les prières pour métanies* sont un recueil de prières appartenant à divers auteurs. Seules la première et la neuvième portent le nom de Scholarios. La troisième et la dixième sont peut-être aussi de sa composition. Les autres paraissent sous le nom de saints ou de personnages célèbres. La première prière, série de courtes

invocations destinées à être récitées pendant les prostrations orientales appelées *métanies*, se termine par la traduction de l'antienne mariale du Bréviaire latin *Ave, regina cœlorum*, à laquelle manquent seulement les mots : *Salve porta*. Ce n'est pas le seul endroit où Scholarios a fait appel à l'euchologe latin. A la fin de la neuvième prière, œuvre de Scholarios, se lit dans le *Lauriotanus E 84*, fol. 9 v°, la traduction de la collecte du commun des fêtes de la sainte Vierge : *Concede nos famulos tuos*, etc. Le *Résumé partiel des psaumes* ou *Prières tirées des psaumes*, est, peut-on dire, une sorte de petit bréviaire à l'usage des moines qui vivent isolés dans leurs cellules, spécialement des hésychastes. Scholarios l'a composé pour son usage personnel et pense qu'il pourra être utile à d'autres. Son travail a consisté à ne conserver des psaumes que les prières directes, les élans du cœur adressés au Seigneur. Ce sont, en toute vérité, *les prières extraites des psaumes*, par lesquelles l'âme parle directement à Dieu. Ce bréviaire, qui tient en moins de quinze pages, avait déjà été édité deux fois : d'abord à Bucarest, en 1749, cf. E. Legrand, *Bibl. hell. du XVIIIe siècle*, t. I, p. 372; puis par Nicodème l'Haghiorite, à Constantinople, en 1799, dans l'ouvrage cité plus haut. La nouvelle édition est tirée du *Dionysianus 440*, revu et corrigé par Scholarios lui-même. On remarquera, p. 328, en note, la curieuse note autographe sur saint Augustin, qui répète ce que notre Byzantin a plusieurs fois écrit ailleurs sur l'autorité doctrinale de ce Père. Des onze prières qui suivent, huit sont éditées pour la première fois, à savoir les n. 2, 3, 5, 7, 9, 10, 11 et 12. Elles sont à la fois pleines de piété et de doctrine.

Quant aux *Œuvres poétiques*, comprenant 13 numéros, ce sont, comme les œuvres liturgiques, de courtes pièces, dont les plus étendues ne dépassent pas 4 pages. Les dix premières sont en vers métriques; les autres appartiennent à la poésie rythmique des mélodes chrétiens. Sur le nombre, il y a trois épitaphes authentiques (n. 3, 5, 6) et une fort douteuse, celle de Marc d'Éphèse (n. 10).

4. *Correspondance* (p. 398-503). — Scholarios a écrit de nombreux traités didactiques sur divers sujets sous forme de lettres. Ces écrits ne rentrent pas sous la présente rubrique, qui a été réservée aux lettres proprement dites, excluant tout but didactique. Elles ont été divisées en deux sections : *a) Lettres signées « Georges Scholarios » (avant la fin de 1450)*, au nombre de 34; *b) Lettres signées « Gennade Scholarios » (à partir de la fin de 1450)*, au nombre de 7. Parmi ces lettres, cinq avaient déjà été publiées par Boissonnade dans le t. v de ses *Anecdota græca*, Paris, 1838, une par Émile Legrand, *Cent-dix lettres de François Philelphe*, Paris, 1891, p. 313-314, une autre (epist. XXIV, *à Marc d'Éphèse*) par L. Petit, en 1920, dans *P. O.*, t. XVII, p. 464-470. Dès 1912, Sp. Lambros les avait toutes recueillies dans le t. II de ses Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά, dont une édition remaniée parut en 1924. La nouvelle édition, sans apporter de pièces nouvelles, fournit un texte sensiblement amélioré en bien des endroits et établit une chronologie certaine ou approximative pour la plupart des numéros.

Outre la *Lettre à Marc d'Éphèse*, dont l'importance a été signalée par L. Petit, les plus dignes d'attention sont les suivantes : *La lettre à ses élèves*, sur la décadence de la culture littéraire et philosophique à Byzance au temps de l'auteur, par comparaison avec la scolastique occidentale et l'humanisme naissant de l'Italie (n. 2). — *La lettre à son élève Jean*, sur les négociations unionistes qui ont précédé le concile de Florence (n. 5). — *La lettre au pape Eugène IV*, écrite avant le concile, qu'un fervent catholique s'adressant au Père commun des fidèles pourrait signer (n. 15). — *La lettre à Ambroise Traversari* pour lui demander « un petit coin de son monastère », où Scholarios pourra loger, sans déranger la communauté, pendant le temps que dureront les sessions du concile à Florence (n. 21). *La lettre à l'empereur Constantin*, écrite à la veille de revêtir l'habit monastique; capitale pour la biographie de Scholarios, nous apprenant son vœu de jeune homme d'abandonner le monde pour servir Dieu; les obstacles qui l'ont empêché de réaliser plus tôt son dessein; les attaques des jaloux et des envieux contre sa personne; l'opportunité de sa retraite, au moment où l'empereur lui témoigne toute son amitié. — *La lettre à Manuel Raoul Oisès*, qui nous conte la curieuse et triste histoire de l'aventurier Juvénal, un apostat rêvant de rétablir la religion païenne, et trace d'une plume alerte et sûre les règles du pouvoir coercitif de l'Église contre les hérétiques et les apostats : ce qu'on pourrait appeler la théologie de l'Inquisition. La doctrine de Scholarios sur cette délicate question est à la fois modérée et énergique et cadre, dans son ensemble, avec la doctrine et la pratique de l'Église catholique (n. 2 de la IIe série). — *La lettre au grand-duc Luc Notaras*, cachant sous des flatteries hyperboliques un blâme de la politique opportuniste pratiquée par le grand-duc dans la question de l'union avec les Latins (n. 5 de la IIe série).

5. *Chronographie* (p. 504-512). — Tout ce que Scholarios nous a laissé en fait d'histoire proprement dite se réduit à ce morceau, intitulé : Χρονογραφία. Cette curieuse chronographie va d'Adam à l'année 1472, date à laquelle l'auteur l'a transcrite dans le *Parisinus 1289*, et annonce la fin du monde pour l'année 1493-1494, cette année 1494 coïncidant, d'après le calcul de Scholarios, avec la fin du septième millénaire depuis la création de l'homme. Une note sur les destinées de l'empire byzantin et les curieuses coïncidences signalées à son sujet mérite d'être remarquée.

6. *Tome V. Résumé de la Somme contre les gentils et de la Ire partie de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*. — Ces deux résumés, restés inédits jusqu'à présent, ont été tirés d'un autographe, le *Parisinus 1273*. Le résumé de la *Somme contre les gentils* est beaucoup plus développé que celui de la *Somme théologique* et équivaut presque à une traduction littérale. Pour la *Somme théologique* l'auteur nous avertit lui-même qu'il s'agit de simples notes, ἀποσημειώσεις τινές, titre modeste, qu'il ne faut point trop prendre à la lettre, surtout pour certains traités qui ont été exploités plus abondamment.

Pourquoi Scholarios entreprit-il ce travail? Il nous le dit dans sa préface. Ce fut un motif d'utilité personnelle. L'estime qu'il professait pour les deux Sommes de saint Thomas était telle qu'il ne pouvait s'en séparer. Or, même après sa démission du patriarcat, il eut encore une vie assez agitée. Las d'avoir toujours à transporter avec lui les deux Sommes thomistes, il résolut d'en faire un résumé pour son usage, estimant que ce résumé pourrait aussi être utile à d'autres. De saint Thomas il fait le plus grand éloge, saluant en lui un excellent interprète de la théologie chrétienne, qui a ramassé en un tout facile à saisir les diverses parties qui la composent. Sans doute, ce Latin n'est pas complètement orthodoxe : il s'écarte en deux points de la doctrine de l'Église orientale, à savoir sur la procession du Saint-Esprit et sur la distinction entre l'essence de Dieu et son opération; mais sur tout le reste il est irréprochable. A propos des deux divergences signalées, Scholarios a soin de mettre à couvert son orthodoxie personnelle en rappelant qu'il a écrit des ouvrages pour défendre les thèses orientales. On remarquera pourtant qu'il n'a pas gardé la même attitude à l'égard de chacune des deux questions. Alors qu'il a passé purement et simplement les articles qui, tant dans la *Somme contre les gentils* que dans la *Somme*

théologique, traitent de la procession du Saint-Esprit *a Patre et Filio*, il a résumé, sans les accompagner de la moindre remarque, les nombreux articles où saint Thomas affirme l'identité en Dieu de l'essence et de l'opération et en général de tous les attributs. Pour expliquer cette différence de traitement, on peut penser qu'en approfondissant davantage la doctrine thomiste, notre théologien s'est aperçu que celle-ci coïncidait pour le fond avec la sienne, telle du moins qu'il l'a exposée dans l'opuscule : Περὶ τοῦ πῶς διακρίνονται αἱ θεῖαι ἐνέργειαι. dont nous avons parlé plus haut.

Tant pour la forme que pour le fond, ces résumés thomistes ne méritent que des éloges. Pour ce qui regarde la forme, on admirera la grande limpidité et le parfait classicisme du style, ainsi que la propriété des termes philosophiques et théologiques. Sous ce rapport, Gennade est, pour une bonne part, tributaire de Démétrius Cydonès qui, au XIVe siècle, avait rendu en un grec impeccable les deux Sommes de l'Ange de l'École. Gennade n'a pourtant pas copié servilement son prédécesseur. Et c'est en tant qu'abréviateur de la pensée thomiste qu'il mérite des éloges. Cet effort est surtout remarquable dans le résumé de la Ia, où notre auteur a visé à l'extrême concision de la forme, tout en n'oubliant rien d'essentiel.

Au demeurant, les diverses parties de l'œuvre thomiste sont représentées dans ces résumés d'une manière inégale. Notre Byzantin a pris plus aux unes qu'aux autres, suivant le but spécial d'utilité personnelle qui le guidait. Il s'est attardé sur celles qui n'avaient aucun équivalent dans la théologie byzantine et où le génie du docteur latin affirme le plus son originalité et sa supériorité. De la *Somme contre les gentils* c'est le l. IV qu'il a le plus exploité. Dans la Ia, il n'a tiré que 38 pages des longs traités de Dieu et de la Trinité, tandis qu'il a consacré 26 pages au traité des anges, 15 au traité de la création corporelle, 50 au traité de l'homme, 28 au traité du gouvernement divin.

A de rares exceptions près, tous les chapitres de la *Somme contre les gentils*, et toutes les questions de la *Somme théologique* avec chacun de leurs articles figurent dans ces résumés. N'a été passé délibérément que ce qui regarde la procession du Saint-Esprit *ab utroque*. Il faut y ajouter une dizaine de chapitres de la *Somme contre les gentils* (l. II, c. XXXVIII, LX, LXXIV, LXXV; l. III, c. V, VI, XIII, XLII, XLIV) de contenu strictement philosophique. Les citations scripturaires sont soigneusement rapportées.

7. *Tome VI. Résumés, traductions et commentaires thomistes.* — C'est encore saint Thomas d'Aquin qui fait tous les frais du t. VI. Tout le contenu en était également inédit et, comme pour le t. V, tout a été trouvé dans des autographes.

1. Le premier morceau est un *Résumé de la Ia-IIæ* (p. 1-153), semblable au résumé de la première partie du même ouvrage, publié dans le t. V. Sauf quelques exceptions, tous les articles sont signalés plus ou moins longuement. Les réponses aux objections ne sont pas négligées et attirent parfois davantage l'attention de l'abréviateur que le corps de l'article lui-même. Ce résumé a été trouvé dans le *Vaticanus 433*.

2. *Traduction et commentaire du « De ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin* (p. 154-326). — Ce double travail est antérieur aux résumés des Sommes et doit se placer entre 1441 et 1450, d'après les indications précises de notes autographes. Il est dédié à l'élève préféré de Scholarios, Matthieu Macariotès.

L'épître dédicatoire, qui précède le commentaire dans les manuscrits autographes, renferme un magnifique éloge de saint Thomas et nous montre Scholarios aussi bien renseigné sur les théories de l'école franciscaine que sur les doctrines de saint Thomas et de l'école dominicaine.

L'admiration pour saint Thomas ne diminue pas dans l'avant-propos dont, sur le tard de sa vie, Scholarios fit précéder son commentaire. L'Ange de l'École est toujours pour lui le philosophe et le théologien incomparable. C'est pourquoi, lui, Scholarios, a traduit en grec un grand nombre de ses écrits. Mais il a soin d'avertir ses lecteurs qu'il n'a pas suivi Thomas en tout. Là où le docteur latin s'écarte de la doctrine de l'Église orientale, en particulier sur la procession du Saint-Esprit, il n'a pas craint de le contredire. Les points de divergence entre les deux Églises, pense-t-il, se réduisent, en fait, à la question du *Filioque* et à celle du palamisme.

Le chapitre XCIV (p. 281-285) touche à la question du palamisme. Scholarios y prend parti assez ouvertement pour Palamas; cela se comprend aisément, quand on songe qu'au moment où il écrit son commentaire, il est en pleine lutte contre les Latins. Comme les antipalamites en appelaient à l'autorité de saint Thomas, Scholarios cherche à l'expliquer dans un sens favorable à sa thèse. Il ne triomphe, du reste, de Barlaam, d'Acindyne et de leurs disciples qu'en leur prêtant la pure doctrine nominaliste, tandis qu'il découvre un accord à peu près complet entre Grégoire Palamas et les scotistes. Il déclare, en terminant, qu'il n'a examiné ici cette question que superficiellement et qu'il se propose d'en traiter *ex professo* dans une dissertation à part, ce qu'il a fait.

3. *Traduction du commentaire de saint Thomas d'Aquin du « De anima » d'Aristote* (p. 327-581).— Cette traduction paraît avoir été exécutée avant le concile de Florence. Elle est très soignée et l'on peut soutenir sans paradoxe qu'elle est supérieure à l'original, par le fait que Scholarios a ajouté au texte de saint Thomas les références du texte d'Aristote. Ces références, il les a multipliées, si bien qu'on peut suivre presque ligne par ligne le texte grec d'Aristote accompagné de son commentaire thomiste.

8° *Tome VII. Commentaires et résumés des ouvrages d'Aristote* (p. 1-509). — Ce volume est tout entier consacré à la philosophie aristotélicienne. Il contient des commentaires, des résumés et annotations et de simples notes marginales.

1. *Commentaires.* — Sous ce titre est compris un grand ouvrage tripartite où Scholarios commente l'*Isagogè* de Porphyre, le livre des *Catégories* et le livre de l'*Interprétation* d'Aristote.

La première partie, intitulée : *Prolégomènes à la logique et à l'Isagogè de Porphyre*, s'ouvre par une longue épître dédicatoire à Constantin Paléologue, le seul morceau qui fût publié avant l'édition des œuvres (cf. Sp. Lambros, *op. cit.*, t. II, p. 14-18). D'après cette dédicace, la date de composition se place vers 1432-1435; le but a été de fixer la substance des leçons données par le professeur de philosophie; les sources, ce sont non seulement les anciens commentateurs d'Aristote, mais aussi les modernes, parmi lesquels figurent Averroès, Avicenne, Gilbert de La Porrée, Albert le Grand, Thomas d'Aquin. Mais Scholarios ne cite pas ses sources. C'est au lecteur à les rechercher à travers tout le commentaire. La méthode suivie est celle de nos scolastiques, et en particulier celle de saint Thomas d'Aquin. Les commentaires sont divisés en *leçons* ou *entretiens*, ἀναγνώσεις ἢ ὁμιλίας. Chaque leçon débute, en général, par des préliminaires; on indique ensuite la division générale du texte du maître, puis on le commente morceau par morceau. Suivent des questions sur le texte et quelquefois hors du texte. Et dans l'élucidation de ces questions, on procède encore à la manière des Latins : d'abord la position de la question, puis les objections, puis l'exposé de la vérité, puis la

réponse aux difficultés. De tous les commentateurs grecs d'Aristote notre Byzantin fut le premier à suivre cette méthode, comme il le déclare lui-même.

2. *Annotations sur divers ouvrages d'Aristote.* — Ces annotations tiennent à la fois du résumé et du commentaire et regardent principalement les livres de la *Physique* (p. 349-408), le *De cælo* (p. 409-429), le *De anima* (p. 429-454); mais les opuscules : *De memoria et reminiscentia*, — *De somno et vigilia*, — *De insomniis*, — *De divinatione per somnum*, — *De animalium motione*, — *De senectute et juventute*, — *De respiratione* et surtout *De meteorologicis*, sont aussi représentés. Le texte autographe de ces notes, conservé dans le seul *Vaticanus 115*, cesse brusquement au IVe livre *De meteorologicis*. Le tout constitue une sorte de memento de la philosophie d'Aristote et rappelle, pour la méthode, les résumés des deux Sommes thomistes. Il faut sans doute y voir une œuvre de jeunesse, composée du temps où l'auteur enseignait la philosophie.

3. *Notes marginales aux trois premiers livres de la « Physique »* (p. 486-509). — Nous avons là comme un essai des *Annotations*, regardant certains passages des trois premiers livres du *De physica auscultatione*, avec cette différence que ces notes se rapprochent plus du commentaire que du résumé.

9° *Tome VIII. Fin des œuvres et des traductions philosophiques. Grammaire. Varia.*

1. *Suite des œuvres et des traductions philosophiques.* — *a) Division sommaire des cinq premiers livres de la Physique d'Aristote* (p. 1-133). — Sous le titre de : Διαίρεσις κεφαλαιώδης, Scholarios donne un commentaire succinct des cinq premiers livres du *De physica auscultatione*, visant surtout à mettre en relief la belle ordonnance, la suite logique impeccable de l'original et la perspicacité des commentateurs qui ont retrouvé et fait ressortir le plan génial du Stagyrite.

b) Prolégomènes à la Physique d'Aristote tirés de divers auteurs (p. 134-162). — Ces extraits, intitulés : Προλεγόμενα ἢ προθεωρούμενα, viennent en grande partie de saint Thomas ou d'un autre Latin, que les éditeurs n'ont pas réussi à identifier. Le premier extrait est la traduction du début du commentaire thomiste sur la *Physique* d'Aristote. Il y a un court extrait de Simplicius. Suivent de brèves annotations de Scholarios lui-même.

c) Traduction du commentaire thomiste du « De physico auditu » d'Aristote (p. 163-254). — Cette traduction ne regarde que les deux premiers livres, et encore avec des lacunes. Le reste, s'il a jamais existé, n'a pas été retrouvé.

d) Traduction de l'opuscule « De fallaciis » de saint Thomas d'Aquin (p. 265-282). — La traduction de cet opuscule, dont l'authenticité est discutée, est par endroits assez libre, quoique toujours intelligente. Certaines omissions s'expliquent par le fait que les passages en question roulent sur des mots latins, auxquels le traducteur aurait dû substituer des mots grecs de son invention.

e) Traduction de la « Dialectique » (Summulæ logicæ) de Pierre d'Espagne (p. 283-337). — Le Pierre d'Espagne qui a composé les *Summulæ logicales* est bien celui qui devint pape sous le nom de Jean XXI (1276-1277). Quant à la traduction grecque des *Summulæ*, elle a toute une histoire et divise en deux camps, depuis trois quarts de siècle, les historiens de la philosophie. L'origine de la querelle vient de la première édition de cette traduction par Élie Ehinger en 1597, à Augsbourg. Dans le manuscrit utilisé (*Monacensis 548*), la traduction est présentée comme un ouvrage de Michel Psellos, et porte le titre de *Synopse sur la logique d'Aristote* : Εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν σύνοψις. Ayant remarqué la presque identité de ce résumé avec le texte des *Summulæ logicales* de Pierre d'Espagne, Karl Prantl, dans son *Histoire de la logique en Occident*, t. II, Leipzig, 1864, p. 264-293, émit l'idée que l'opuscule de Pierre d'Espagne n'était qu'une traduction de la Σύνοψις de Michel Psellos. Contredit par le Français Ch. Thurot, Prantl maintint sa thèse et la fortifia par de nouveaux arguments dans les éditions ultérieures de son ouvrage. Il publia même, en 1877, une dissertation spéciale sur la question, à laquelle Thurot répondit. Les historiens de la philosophie et de la littérature byzantine qui ont écrit depuis cette controverse ont pris parti tantôt pour le premier, tantôt pour le second. Dans un article paru en 1896 et aussi dans sa monographie sur le pape Jean XXI, *Papst Joannes XXI*, Munster, 1898, p. 16 sq., R. Stapper reprit la question en étudiant la tradition manuscrite et ruina à peu près complètement la thèse de Prantl. Cependant la question ne parut pas résolue à plusieurs, et l'on voyait encore, en ces dernières années, des historiens sérieux hésiter à se prononcer dans un sens ou dans l'autre, ou même soutenir encore l'opinion de Prantl. La nouvelle édition vide définitivement le débat, car elle repose sur trois manuscrits autographes réclamant pour Scholarios la paternité de la traduction grecque et affirmant par le fait même que les *Summulæ logicales* n'ont rien à voir avec Michel Psellos et sont bien l'œuvre de Pierre d'Espagne. Rectifier en ce sens l'article JEAN XXI, t. VIII, col. 632.

f) Traduction du « De sex principiis » de Gilbert de La Porrée (p. 338-350). — Le texte latin de cet opuscule n'est pas la limpidité même. On pardonnera à Scholarios les libertés qu'il s'est données pour ne pas être incompréhensible. A maint endroit, en effet, la traduction devient plus ou moins paraphrase ou commentaire.

2. *Grammaire.* — Composé à la demande de Manuel Sébastopoulos, cet ouvrage est sans doute le premier que Scholarios ait publié. Il l'a divisé en deux parties, qu'il intitule *Première introduction* et *Seconde introduction à la grammaire*. En fait, la première répond à ce que nous appelons la morphologie (p. 351-424). La seconde (p. 425-498) est un curieux lexique, disposé selon les lettres de l'alphabet. De ce lexique on peut dire que c'est avant tout un recueil de mots rares, bien que les mots usuels s'y trouvent aussi.

Il y a, dans la première partie, un passage intéressant directement la théologie. S'occupant de la préposition διά et de ses diverses significations, Scholarios a été amené à changer sa première rédaction, qui était toute favorable à la doctrine catholique pour ce qui regarde l'interprétation de la formule des Pères grecs sur la procession du Saint-Esprit : ἐκ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεται. Relisant plus tard cette œuvre de jeunesse dans l'actuel *Ambrosianus 291*, l'auteur a complètement raturé sa première rédaction et lui a substitué un nouveau texte, où se lisent les diverses significations de la préposition διά inventées pour enlever à la formule grecque toute force probante en faveur de la procession éternelle du Saint-Esprit *a Patre per Filium*.

3. *Varia* (p. 499-507). — Sous ce titre viennent six courts morceaux, dont plusieurs ne sont que des notes marginales. Le n. 1 est une brève dissertation sur la nature du bonheur d'après Aristote et Plotin. Il a pour but de concilier les définitions du bonheur données par ces philosophes. Les n. 2, 3 et 4 sont des notes marginales au *Contra errores Græcorum* de Manuel Calécas, aux *Lettres* de saint Basile et au *Contra Celsum* d'Origène. Le n. 5 est un bref éloge d'Aristote signé de Gennade.

10° *Authenticité des écrits unionistes de Scholarios.* — Par *écrits unionistes* de Georges Scholarios nous entendons : 1. Les déclarations et les discours faits par lui au concile de Florence en faveur de l'union et de la

doctrine catholique sur la procession du Saint-Esprit, imprimés dans le t. I des *Œuvres complètes* (voir plus haut, col. 1531 sq.); 2. La *Réfutation des chapitres syllogistiques de Marc d'Éphèse*, qui termine le t. III (voir plus haut, col. 1540).

L'authenticité, ou du moins, l'intégrité de ces pièces, a été rejetée ou mise en doute par plusieurs auteurs. Sans parler de ceux qui, comme Allatius et Jean-Matthieu Caryophylle, ont dédoublé ou même triplé le personnage de Scholarios pour résoudre le problème, il faut nommer, parmi ces auteurs, E. Renaudot, *Gennadii patriarchæ homiliæ...*, Paris, 1709, p. 13, 52-53, qui a cru à des interpolations dans les discours de Florence, à cause d'allusions qu'il a cru y découvrir à la prise de Constantinople. Mais il n'y a pas trace d'allusions de cette sorte dans les textes publiés. Renaudot était, par ailleurs, peu à même d'apprécier exactement le rôle de Scholarios à Florence, parce qu'il lui attribuait faussement les discours sur le Purgatoire qui appartiennent à Marc d'Éphèse. Plus récemment, Théodore Fromann, *Kritische Beiträge zur Geschichte der Florentiner Kircheneininung*, Halle, 1872, p. 86-101, n'a rejeté comme apocryphes que les pièces n. 1 et 2, c'est-à-dire le *Billet de Scholarios à l'assemblée des Orientaux* (t. I, p. 295-296) et l'*Exhortation sur la nécessité de secourir Constantinople* ou παράκλησις (*ibid.*, p. 296-306). Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. VII *b*, p. 1000, note 1, a adopté la conclusion de Fromann. Spanheim, *Acta sanctorum*, aug. t. I, p. 194, avait rejeté en bloc tous ces discours comme apocryphes. Bien plus nombreux encore ont été les critiques qui ont nié la paternité de Scholarios pour ce qui est de la *Réfutation des syllogismes de Marc d'Éphèse*. Fabricius, *Bibliotheca græca*, éd. Harlès, t. XI, p. 392, et, à sa suite, Hefele, *Tübing. Theol. Quartalschrift*, 1848, p. 197-199, et Rochol, *Bessarion. Studien zur Geschichte der Renaissance*, Leipzig, 1904, p. 73, l'ont attribuée à Grégoire Mammas. Hergenröther, *Préface aux œuvres de Bessarion* dans *P. G.*, t. CLXI, col. 3-7, et tout récemment L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, t. I, Paderborn, 1923, p. 232-235, hésitent à se prononcer et laissent la question en suspens.

Après l'édition complète des œuvres, l'authenticité des écrits en question ne peut donner lieu à aucun doute sérieux. Voici les preuves de notre assertion tout d'abord pour les discours prononcés à Florence :

1. Il y a, en premier lieu, le témoignage concordant des trois mss qui nous les ont conservés : le *Laurentianus 3 dei Conventi soppressi*, l'*Ambrosianus 252* et le *Parisinus 422*. Ils sont presque entièrement remplis par les *Actes du concile de Florence*, rédigés par Dorothée de Mitylène, un des évêques grecs qui assistèrent au concile, et ne présentent aucune trace d'interpolation. Le premier est un autographe de Jean Plusiadenus, qui devint évêque unioniste de Méthone sous le nom de Joseph. La véracité du récit de Dorothée n'a jamais été sérieusement contestée par les critiques. Ce récit, beaucoup plus complet que celui de Syropoulos, dont le caractère tendancieux n'échappe à personne, concorde généralement avec lui et ne le contredit nulle part. Pour ce qui regarde en particulier l'attitude de Georges Scholarios au concile, l'accord est parfait entre eux. Sans doute, Syropoulos ne donne pas le texte des discours de Georges; mais, outre qu'il nous a conservé le texte de la formule de conciliation rédigée par Scholarios et adoptée par la majorité des Grecs, *op. cit.*, p. 243-244, il nous montre en lui un partisan décidé de l'union, qui, avant le départ des Grecs pour Ferrare, les exhorte à se rendre au concile et leur donne d'excellents conseils sur la manière de mener les discussions dogmatiques, *ibid.*, p. 49-50, et qui, au moment d'entamer les débats sur le *Filioque*, est d'avis de commencer par la question dogmatique. *Ibid.*, p. 159.

2. Par ailleurs, loin de nier l'authenticité des discours en question et de mettre en doute l'adhésion publique de Georges à l'union, le même Syropoulos affirme équivalemment l'un et l'autre, lorsqu'il raconte, *op. cit.*, p. 261, que tous les magistrats impériaux qui assistèrent au concile, οἱ ἄρχοντες donnèrent un avis favorable à la conclusion de l'union. Il ne se contentèrent pas de dire cela de vive voix, mais chacun exprima son vote par écrit sous forme de profession de foi à la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils, ou du Père par le Fils. Or, parmi ces ἄρχοντες se trouvait Georges Scholarios, ainsi que les deux autres Georges : Georges Gémiste Pléthon et Georges Amiroutzès. Tous les trois donnèrent une adhésion absolument explicite au dogme catholique. Tous les trois, après le concile, chantèrent la palinodie et attaquèrent ce qu'ils avaient d'abord admis. Scholarios n'est donc pas un isolé. Ce qu'il a fait, les deux autres Georges l'ont fait également. Il ne reste donc aucune raison sérieuse de mettre en doute l'authenticité de la pièce où s'exprime le plus explicitement son adhésion au dogme sur la procession du Saint-Esprit, nous voulons parler du rapport adressé à l'empereur à l'occasion de la consultation demandée à chacun des membres de l'assemblée des Grecs (*pièce nº 6*, t. I, p. 372-374). Ce rapport, qui nous a été conservé par Dorothée de Mitylène dans son *Histoire du concile de Florence*, ressemble de tout point aux autres professions de foi qui furent présentées alors à l'empereur et notamment à celle de Georges Amiroutzès, dont nous avons récemment publié le texte, *Échos d'Orient*, t. XXXVI, 1937, p. 175-180.

3. Pour les discours proprement lus devant l'assemblée des Grecs, Marc d'Éphèse y fait également allusion dans la brève relation qu'il écrivit sur le concile pour justifier sa conduite. Il écrit : « De là on en vint aux paroles d'accommodement et de conciliation et l'un des nôtres s'avisa de dire qu'il était bon de faire la paix et de démontrer que les saints étaient d'accord entre eux, de peur que les Occidentaux ne parussent contredire les Orientaux. » *Relatio de rebus a se in synodo Florentina gestis*, 5, éd. L. Petit dans *P. O.*, t. XVII, p. 146-147. Nous avons ici le signalement des discours unionistes de Scholarios.

4. Commentant ce passage de Marc, Joseph de Méthone, qui est un contemporain, bien qu'il ne paraisse pas avoir assisté au concile, identifie, faussement, à notre avis, celui dont veut parler l'évêque d'Éphèse avec Isidore de Kiev; mais il ajoute aussitôt : « A Isidore de Russie fit écho le savant Scholarios, qui composa et présenta trois discours sur la paix ecclésiastique et démontra avec beaucoup d'éloquence que les saints d'Occident et d'Orient s'accordaient entre eux. Avec les accents bien dignes d'un chrétien, il exhorta à prendre le parti de la paix. » *Refutatio Marci Ephesini*, *P. G.*, t. CLIX, col. 1072 B C.

Quant à la *Réfutation des syllogismes de Marc*, nous avons déjà dit plus haut, col. 1541, à quelle occasion ce travail fut composé, comment son authenticité est attestée tant par les quatre manuscrits du XVe siècle qui nous l'ont conservé que par la critique interne. Autant qu'on peut le conjecturer, il fut exécuté dès 1440, aussitôt après le retour de Florence. On serait tenté de croire que Marc d'Éphèse eut vent de la chose et que ce fut là le motif de sa lettre à Georges. Il fait allusion, en effet, à un nouveau revirement de son ancien élève vers la thèse latine : *Epistola ad Georgium Scholarium*, éd. L. Petit, dans *P. O.*, *t. cit.*, p. 460. Malgré la réponse de Scholarios, qui est obscure, l'hypothèse reste plausible; car, dans cette réfutation, Georges vise moins à faire connaître ses sentiments personnels qu'à démontrer que les arguments de Marc contre les Latins sont dénués de toute force probante.

Parfaitement au courant de la théologie latine, il joue vis-à-vis de l'évêque d'Éphèse, le rôle d'un Latin, et il le joue parfaitement. Il ne faut pas exclure pourtant une autre conjecture. La finale de la *Réponse à Marc* est si acerbe qu'elle peut nous autoriser à penser que la réfutation fut écrite *ab irato*, aussitôt après cette réponse; et ce serait encore en 1440. *Lettre à Marc d'Éphèse*, t. IV, p. 149. Scholarios dit, en effet, qu'il fera connaître son sentiment au moment opportun, même s'il doit déplaire à Marc ou au pape.

Enfin, pour établir l'authenticité de nos pièces, on peut recourir à un argument d'ordre plus général, qui entraîne la conviction : nous voulons parler des aveux multiples, implicites ou explicites, que Scholarios nous a laissés de son unionisme, durant une période donnée de sa vie, c'est-à-dire pendant sa jeunesse, avant, pendant et même un peu après le concile de Florence. Nous ne pouvons ici relever tous ces témoignages, pour lesquels nous renvoyons le lecteur au t. VIII des *Œuvres*, Appendice V, p. 33*-47*, et à notre article : *L'unionisme de Georges Scholarios*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXXVII, p. 65-86. Qu'il nous suffise de rapporter deux aveux explicites. Nous empruntons le premier à la *Critique du discours de Bessarion à Florence* (t. III, p. 115-116), fragment autographe, resté inconnu jusqu'à l'édition complète des œuvres. Parlant de l'addition du *Filioque* au symbole qui, d'après lui, a été la véritable cause du schisme, il écrit :

Examinant moi-même, après tant d'autres, cette question, je trouvai que les obstacles provenant de l'addition ne devaient pas nécessairement causer le schisme. Il eût été mieux, sans doute, qu'on n'eût rien ajouté; mais cette témérité une fois accomplie et passée dans l'usage, il fallait la tolérer, si toutefois l'addition exprimait la vérité. Je disais donc que c'était sur ce point que le concile général dont nous espérions la convocation prochaine aurait à porter son attention. Quant à moi, ne faisant aucune addition, me gardant de toute communion avec les Latins, je recherchais si l'addition exprimait en quelque manière la vérité. Devant l'affirmative, on n'aurait plus à traiter les Latins d'hérétiques et d'hétérodoxes; ce qui ne devait pas empêcher ceux à qui ce droit appartient de demander et de déterminer la réparation de la transgression... Je trouvais donc que les docteurs occidentaux disaient bien cela, et que quelques-uns des nôtres en portaient témoignage; et comme il était impossible que les docteurs de l'Église fussent trouvés menteurs, j'en concluais qu'il n'y avait pas à rejeter la communion des Latins, puisqu'ils croyaient et professaient une doctrine vraie. Je ne supposais pas non plus, cela va de soi, que la vérité proclamée par de si grands docteurs pût être le principe de quelque absurdité ou fausseté. Voilà pourquoi en toute simplicité et du fond du cœur je me réconciliai avec les Latins, et fis sentir sans répit la lourdeur de mon bras à ceux qui les accusaient sans mesure. Je pris la défense de leur foi en plus d'un écrit, et je les déchargeai d'une foule d'absurdités auxquelles ont voulu les réduire, — je devrais dire : auxquelles ont voulu réduire les docteurs de l'Église — ceux qui ont composé contre eux de longs traités. Aussi fus-je qualifié de latinophrone. Mes envieux trouvèrent là une belle occasion de m'attaquer, ne pouvant découvrir d'autre moyen de me nuire. « Il faut, disaient-ils, que cet homme-là soit couvert d'opprobres et la mène dure, lui qui ne calomnie pas la religion des Latins et ne pense pas que ceux-ci soient des impies parce qu'ils répètent une formule chère à tous les docteurs. » Et sans doute, en condamnant l'ignorance de ces gens-là, des propos dignes d'un Latin m'ont échappé et, comme il arrive en ces sortes d'écrits, j'ai pu, dans l'ardeur de la querelle, me montrer trop indulgent pour les Latins, trop dur pour mes adversaires. On a pu me croire alors tout dévoué au latinisme, contempteur et adversaire déclaré de nos traditions. Ceux, en effet, pour qui ne pas calomnier les Latins et ne pas proférer contre eux les pires injures était un signe de bienveillance à leur égard, et qui trouvaient là matière à entretenir leur fureur contre moi, que ne devaient-ils pas ressentir, en me voyant amené à les défendre? Quant à moi, un certain point d'honneur me poussait à cela. Comment faire autrement en de pareils sujets, lorsqu'on est jeune, serait-on doué du tempérament le plus pacifique?

Il est fort regrettable que l'extrait autographe contre le discours de Bessarion s'arrête à cet endroit, car les aveux que nous venons d'entendre viennent après des déclarations antiunionistes très caractérisées, où Scholarios défend la doctrine de Photius. La suite devait sans doute raconter l'évolution de sa pensée et donner les raisons de sa palinodie.

Un autre aveu très court apparaît dans le *Second dialogue sur la procession du Saint-Esprit*. Le personnage appelé Euloge, qui représente Scholarios, reproche au protagoniste des latinophrones, appelé Benoît, son changement radical de position dans la question de la procession du Saint-Esprit : « Hier encore, lui dit-il, ta plume féconde attaquait l'addition. » — « Mais toi aussi, riposte Benoît, il fut un temps où tu conseillais de faire l'union avec les Latins. » — « *Je ne puis le nier*, répartit Euloge. Je n'étais pas assez fou, en effet, pour ne pas désirer l'union avec eux; mais je voulais une union sortable et basée sur la vérité; quant à signer une paix aussi onéreuse, je n'y avais jamais songé moi-même, et je n'aurais pas cru que d'autres osassent le faire. Que si, au sujet des Latins, il m'est arrivé de penser comme vous autres vous pensez maintenant, sache que depuis longtemps j'ai rejeté cette doctrine et que je suis revenu au dogme de nos pères, auquel je tiens mordicus, prêt à tout perdre plutôt que de l'abandonner, persuadé que je suis qu'il n'y a rien de plus conforme à la vérité » (t. III, p. 23). Voilà qui est clair, et ne laisse place à aucun doute.

Sans doute Scholarios n'a pas toujours été aussi franc. En maints endroits de ses écrits, il a passé sous silence ou cherché à atténuer ce qu'il considérait comme une défaillance. Voir *Échos d'Orient*, *art. cit.* Mais ces atténuations ne peuvent effacer les déclarations si nettes qu'on vient de lire. Il ne reste, dès lors, aucune raison sérieuse de mettre en doute l'authenticité des écrits unionistes que les manuscrits nous ont transmis sous son nom.

11° *Écrits perdus.* — Les huit volumes de textes qui composent les œuvres complètes de Scholarios sont loin de représenter tout ce qu'il a écrit. D'après son propre témoignage, plusieurs ouvrages ou pièces furent perdus lors de la prise de Constantinople. C'est ainsi que des dix écrits de genre divers qu'il énumère dans une note autographe du *Parisinus 1289* et qui furent composés en 1452-1453 — tous avaient pour but d'empêcher la proclamation de l'union — deux numéros seulement nous restent sûrement. Cf. t. III, p. L-LI, 179-180. Nous avons dit plus haut, col. 1529, que de nombreuses homélies prononcées par lui devant la cour, alors qu'il était encore simple laïc, ne nous sont pas parvenues non plus.

Disparus également certains écrits unionistes, entre autres une *Réfutation* du grand ouvrage de Nil Cabasilas sur la procession du Saint-Esprit, mentionnée dans la *Réponse aux syllogismes de Marc d'Éphèse*. Cf. t. III, p. 496-497, où il est parlé d'Ἀντιῤῥήσεις πρὸς Καβάσιλαν. Cette réfutation de Nil, les notes marginales au *Contra errores Græcorum* de Manuel Calecas (n. 2 des *Varia*, t. VIII, p. 502-503) la font déjà prévoir. Dans la même *Réponse à Marc*, on trouve aussi une allusion à un opuscule sur la signification des prépositions διά et μετά, à moins qu'il ne s'agisse d'une dissertation d'ensemble sur la procession du Saint-Esprit. Cf. t. III, p. 537.

Plusieurs traductions d'ouvrages philosophiques de saint Thomas n'ont pas été retrouvées, en particulier le *Commentaire des seconds analytiques* d'Aristote, qui fut l'un des premiers travaux de Scholarios. Cf. t. VII, p. 4. Comme nous l'avons noté plus haut, du *Commentaire de la Physique* d'Aristote ne nous sont parvenus que les deux premiers livres, et encore d'une manière incomplète.

12° *Écrits apocryphes.* — Le nombre des écrits apocryphes qui nous sont parvenus sous le nom de Georges Scholarios est relativement considérable, si l'on songe qu'il s'agit d'un personnage mort sur la fin du xve siècle. Ces apocryphes n'ont pas peu contribué à dérouter les historiens sur son compte. Voici les principaux :

1. Le petit opuscule polémique intitulé : Κατὰ τῆς τῶν Λατίνων ἐν σαββάτῳ νηστείας, καὶ περὶ τοῦ ὅτι οὐ δεῖ ἐν μ' τελείαν γενέσθαι μυσταγωγίαν, ὡς ἐκ τῶν θείων κανόνων ἡ ἀπόδειξις πέφυκεν, ἔτι δὲ καὶ περὶ γάμων ἱερέων, que Dosithée publia sous le nom de Gennade Scholarios dans le Τόμος ἀγάπης, p. 312-315 (cf. *P. G.*, t. CLX, p. 737-741). Comme l'a établi le cardinal G. Mercati, *Scritti supposti di Gennadio Scolario*, dans *Bessarione*, t. XXXV, p. 164, cet écrit appartient à Nicolas d'Otrante, l'interprète bien connu entre Latins et Grecs, lors des négociations qui eurent lieu après la prise de Constantinople par les croisés, au début du XIIIe siècle.

2. La *Defensio quinque capitum synodi Florentinæ*, publiée sous le nom de Scholarios dans l'édition romaine des *Actes du concile de Florence*, parue en 1577, et dans plusieurs autres éditions postérieures. Cet ouvrage est de Joseph de Méthone. Cf. l'article : JOSEPH DE MÉTHONE, t. VIII, col. 1326-1329.

3. Par suite d'une erreur de Renaudot, *op. cit.*, on a faussement attribué à Scholarios, jusqu'à la publication des *Discours de Marc d'Éphèse sur le Purgatoire* par L. Petit, dans *P. O.*, t. XV, p. 19, seize pièces contenues dans le *Parisinus 1292*, qui sont l'œuvre authentique de Marc d'Éphèse. Voir *Introduction* du t. I des *Œuvres*, p. XXVI-XXVII.

4. *Dialogue sur la voie du salut des hommes*, dont il a été parlé suffisamment plus haut, col. 1542 sq.

5. La soi-disant *Homélie sur l'eucharistie*, publiée par E. Renaudot, *op. cit.*, p. 29-35, à la suite de l'homélie authentique sur le même sujet. Cette réponse dogmatique fait une claire allusion au calvinisme. Renaudot l'avait tirée de l'Ἀντίρρησις κατὰ τῶν καλβινικῶν κεφαλαίων de Mélèce Syrigos, éditée par Dosithée, Bucarest, 1690. On la trouve dans *P. G.*, t. CLX, d'après l'édition de Renaudot.

6. Un *Panégyrique de saint Léonce d'Achaïe*, dont Sp. Lambros a publié un long fragment dans ses Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά, t. II, Athènes, 1912, p. 161-168. Le morceau est anonyme. La critique interne s'oppose à l'attribution à Scholarios.

7. Le même Lambros, *op. cit.*, p. 171, a attribué aussi à Scholarios un opuscule intitulé : Περὶ ψυχῆς, qui est l'œuvre de saint Maxime le Confesseur. Cf. *P. G.*, t. XCI, col. 353.

8. *Expositio litterarum quæ in sepulcro Constantini Magni inscriptæ erant*, publiée par Anselme Banduri, *Imperium orientale*, t. I, p. 184, et reproduite dans *P. G.*, t. CLX, col. 767-774. On ne peut attribuer cette prophétie baroque, annonçant la destruction de l'empire turc pour un avenir fort lointain, à Scholarios, qui croyait la fin du monde toute prochaine et la fixait même à l'année 1494.

9. Τοῦ σοφωτάτου Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου εἰς τὸ ἀγλαότιμον γένος τῶν Μελισσηνῶν δι' ἐντάλματος τοῦ κραταιοτάτου βασιλέως Ἰωάννου τοῦ Παλαιολόγου ἐκλογὴ ἐκ διαφόρων ἱστοριῶν. Cette dissertation sur la famille des Mélissènes, contenue dans le *Berolinensis 1456*, fol. 1-10 v°, du XVIIe-XVIIIe siècle, n'a aucune chance d'appartenir à Scholarios, vu le style, la manière et le contenu. Elle a dû être composée par quelque membre ou ami des Mélissènes.

III. DOCTRINE. — En dressant l'inventaire de l'héritage laissé par Scholarios, nous avons été amené plus d'une fois à signaler, en passant, sa doctrine sur certaines questions théologiques. Nous n'avons pas à répéter ce qui a été dit. Par ailleurs, dans plusieurs articles de ce Dictionnaire, la pensée de notre théologien a déjà été exposée : voir les articles : IMMACULÉE CONCEPTION, t. VII, col. 554-566; PALAMITE *(Controverse)*, t. XI, col. 1799-1801; PÉCHÉ ORIGINEL DANS L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE, t. XII, col. 609; PRIMAUTÉ DU PAPE DANS L'ÉGLISE BYZANTINE, t. XIII, col. 374; PURGATOIRE DANS L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE APRÈS LE CONCILE DE FLORENCE, t. XIII, col. 1329-1331. Notre enquête se limitera donc ici à quelques points précis, que le théologien byzantin a traités *ex professo* et qui présentent un véritable intérêt.

Nous parlerons du théologien, et non du philosophe : l'œuvre philosophique de Scholarios en effet n'a rien d'original. Ce que notre auteur a écrit de plus personnel en ce genre, ce sont deux livres contre Gémiste Pléthon et le commentaire du *De ente et essentia*. Mais là, encore, on ne trouve rien de bien nouveau.

Quant à la théologie de Scholarios, elle est sous la dépendance étroite de la scolastique occidentale et spécialement de la doctrine thomiste. Elle constitue, à ce point de vue, un phénomène unique dans l'histoire de la théologie byzantine dissidente. Scholarios a eu beau se défendre d'être latinophrone. Il l'est sûrement, et à un haut degré. Nous l'avons entendu, col. 1550, exprimer son admiration pour saint Thomas. Ailleurs, on lit cette exclamation : « Plût au ciel, ô excellent Thomas, que tu ne fusses pas né en Occident! Tu n'aurais pas été dans la nécessité de prendre la défense des déviations de l'Église de là-bas, entre autres de celle qu'elle a subie au sujet de la procession du Saint-Esprit, et de celle qui regarde la distinction entre l'essence de Dieu et son opération; et tu serais maître impeccable en dogmatique, comme tu l'es dans ce traité de morale (la I^a^-II^æ^). » Cf. t. VI, p. 1. On pourrait donc résumer en gros la théologie de notre Byzantin en disant qu'il a souscrit à tout ce que contiennent les deux Sommes thomistes, à l'exception des deux points indiqués. Mais pour les détails, il y aurait plus d'une divergence à relever, parmi lesquelles viendrait en première ligne celle qui regarde l'immaculée conception, Scholarios enseignant très explicitement le dogme catholique actuellement défini.

Les questions particulières sur lesquelles la doctrine de notre auteur mérite d'être signalée se rapportent : 1° à la providence et à la prédestination; 2° aux processions divines en général et à la procession du Saint-Esprit en particulier; 3° aux anges; 4° à l'origine de l'âme humaine; 5° à la mariologie; 6° aux sacrements en général et à l'eucharistie en particulier; 7° aux fins dernières.

1° *Doctrine sur la providence et la prédestination.* — La doctrine développée dans les cinq petits traités sur la providence et la prédestination qui ont été mentionnés plus haut, col. 153[illegible], peut se résumer ainsi : de toute éternité, Dieu connaît comme présent, tout ce qui a été, tout ce qui est, tout ce qui sera, y compris les déterminations des créatures libres et leurs pensées les plus secrètes. Il connaît ces choses non en elles-mêmes, puisqu'elles n'ont pas une existence éternelle, mais en lui-même, en qui tout préexiste idéalement. Comment les connaît-il en lui-même? Scholarios se contente de dire : de la manière qui lui est propre, par l'infinité de sa science et l'abondance de sa sagesse, en tant qu'il est la cause unique et première de tout. Non seulement il connaît tout à l'avance, mais il prédétermine tout, προορίζει. Rien dans le plan divin du monde n'est laissé à l'aventure : tout est fixé à l'avance. Mais, au moins quand il s'agit de fixer le sort des créatures libres, la prescience précède la prédétermination ou prédestination, προορισμός. La prédestination se divise en prédestination proprement dite, qui regarde les élus, et en réprobation, qui regarde ceux qui manquent la fin dernière. C'est le regard fixé sur sa

prescience que Dieu prédestine et réprouve. Et sa prescience elle-même a pour cause les déterminations de la volonté libre, que Dieu a prévues de toute éternité à cause de l'abondance de sa sagesse. La prédestination divine n'est donc pas la cause antécédente de la gloire des élus, car elle est précédée de la prescience, sans laquelle il ne saurait y avoir de prédestination. La prescience elle-même n'est pas la cause qui a la priorité; mais c'est parce que ceux qui auront choisi le bien par leur initiative personnelle obtiendront la fin conforme à leurs dispositions, que Celui qui connaît toutes choses avant qu'elles arrivent a prévu leur sort. Traité III, 12, t. I, p. 436-437.

Ni la prescience, ni le προορισμός divin ne nuisent à la liberté humaine, au moment où l'acte libre se produit dans le temps. Cette prescience et cette prédétermination éternelles n'influent en rien sur cet acte. Traité I, 20, p. 407. Car le premier élan, la première initiative vers le bien ou le mal vient de la volonté créée. *Ibid.*, 16, p. 403. Sans doute la grâce de Dieu est absolument indispensable pour opérer le bien : de Dieu nous vient et la volonté et le vouloir et le faire, quand il s'agit du bien; et quand il s'agit du mal, la soustraction de la grâce concourt, συντρέχει, à la production de l'acte mauvais. *Ibid.* Mais Dieu ne forçait pas Jean à choisir ceci ou cela; il coopérait seulement συνήργει, pour qu'il voulût plutôt le bien par sa grâce, qui habitait en lui. Et que la grâce habitât en lui, Jean en était cause, s'étant montré digne. (Il ne s'agit point ici, d'après le contexte, d'un mérite proprement dit.) *Ibid.*, 18, p. 403. De même, Dieu ne forçait pas Hérode à prendre tel ou tel parti à l'égard de Jean. Il a choisi librement ce qu'il a voulu. Et s'il n'a pas reçu la grâce qui l'aurait aidé à vouloir le bien, si cette grâce lui a été supprimée, c'est à cause de la mauvaise disposition de sa volonté, « parce que la lumière de la grâce ne peut pas habiter avec les ténèbres de la méchanceté volontaire », et il ne faut pas que ceux qui ont choisi librement d'être enténébrés soient illuminés, malgré eux ». *Ibid.*, 19, p. 406. Le choix de Jean et celui d'Hérode ont été prévus par Dieu de toute éternité ainsi que la conduite que Dieu tiendrait à l'égard de chacun d'eux. Et cela a été non seulement prévu mais prédéterminé après et d'après cette prescience. Et cela s'est réalisé dans le temps conformément à ce plan. *Ibid.*, Cf. Traité III, 12, p. 437. « Comme les choses devaient arriver et comme il était de la nature de chacune d'elles d'arriver ou d'agir, ainsi Dieu les a prévues et prédéterminées. Traité I, 20, p. 408. La grâce est dite prendre les devants », προηγεῖσθαι, à cause de l'impuissance native de la créature; elle est dite « suivre », la volonté libre ayant l'initiative. En réalité, la grâce et la volonté libre agissent conjointement et en même temps : c'est une συνεργία. Mais Dieu ne fournit sa coopération pour le bien qu'à ceux qui d'abord se sont orientés librement vers le bien; de même qu'il ne donne pas sa coopération au mal, mais abandonne à leur volonté ceux qui le choisissent. Traité III, 13, p. 437.

Le théologien byzantin, on le voit, laisse tout le mystère dans la prescience divine, pour mettre en relief la liberté de la créature. Il reste bien par là dans la ligne de la théologie grecque, quoique, en plusieurs endroits de son exposé, l'influence de la théologie occidentale, et surtout celle de saint Thomas, soit manifeste. Pour lui, il se déclare d'accord avec les grands docteurs de l'Église : Denys le Grand, Athanase, les trois flambeaux de l'univers, c'est-à-dire Basile, Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome, Augustin, Cyrille d'Alexandrie, Théodoret, Maxime le Confesseur, Jean Damascène. *Ibid.*, 14, p. 439; Traité IV, 1, p. 440. Il n'a au contraire, qu'une médiocre estime pour Anastase le Sinaïte et ne reconnaît aucune autorité à Diodore de Tarse.

Les traités II, III et IV ont surtout pour but de démontrer l'universalité de la providence divine contre certaines erreurs ou certaines formules inexactes, qui avaient dès longtemps cours dans le monde byzantin. On se posait, en particulier cette question : Dieu a-t-il fixé de toute éternité, par un décret bien arrêté, le mode et le moment de la mort de chaque homme, ou bien a-t-il abandonné cet événement au hasard des circonstances et au mécanisme des lois de la nature? Des solutions divergentes avaient été données, au cours des siècles. Tandis que saint Basile avait affirmé très clairement que rien dans le monde n'était livré au hasard et que le terme de la vie de chacun était fixé par Dieu, Diodore de Tarse et, après lui, Anastase le Sinaïte, avaient nié l'existence d'un pareil décret. Naguère Marc d'Éphèse avait, à son tour, abordé le problème dans une lettre à un certain moine Isidore. Cf. *P. G.*, t. CLX, col. 1193-1280. Il s'en était tiré en disant que les paroles de saint Basile n'avaient pas une portée générale, mais restreinte; que ce docteur ne s'était pas exprimé avec la rigueur d'un théologien, mais avait parlé par à peu près, et dans un but d'édification. *Loc. cit.*, col. 1198 B. En réalité, il n'y a que la mort des élus qui soit prédéterminée, προωρισμένος. La mort des autres hommes est physique, φυσικός, c'est-à-dire abandonnée au jeu des lois naturelles. C'est contre cette interprétation du texte de saint Basile qu'est dirigé le second traité de Scholarios, bien que l'archevêque d'Éphèse n'y soit pas nommé. Le nom de celui-ci apparaît seulement dans le troisième traité (p. 427-428), où Scholarios donne des détails intéressants sur l'écrit de Marc, et s'attache spécialement à réfuter la thèse de Diodore de Tarse, beaucoup plus radicale que celle de l'archevêque d'Éphèse. Le quatrième traité, adressé à Théodore Agallianos, touche également la même question. Georges enseigne avec insistance que rien dans le plan divin du monde n'a été laissé au hasard; que tout a été non seulement prévu mais prédéterminé, fixé à l'avance; que la providence s'étend non seulement aux bons, mais aussi aux méchants, et que le mode et la date de la mort des uns et des autres, comme aussi toute la trame de leur vie, ont été arrêtés de toute éternité et sont réalisés dans le temps conformément à ce plan éternel. Il y a du reste une providence spéciale pour les élus. Dieu s'occupe d'eux avec un soin particulier, parce qu'il a prévu qu'ils useraient bien de sa grâce et parviendraient à la fin bienheureuse. A proprement parler même, les termes de προορίζειν, προορισμός, ne s'appliquent qu'à eux; ils désignent la providence en tant qu'elle regarde les élus. Le décret divin, en tant qu'il regarde les réprouvés, se nomme ἀποδοκιμασία. Voir Traité IV, 7, p. 444-445, où Scholarios fixe la terminologie à employer pour désigner les divers aspects du gouvernement divin. Sur la question du *De vitæ termino* chez les Byzantins, cf. M. Jugie, *Theologia Orientalium*, t. II, p. 208-215.

2° *Théorie des processions divines. La procession du Saint-Esprit.* — La théorie augustinienne et thomiste des processions divines (procession selon l'intelligence et procession selon la volonté ou l'amour) a trouvé en Scholarios à la fois un censeur et un approbateur. Le censeur se fait entendre dans tout le l. II du premier grand traité sur la procession du Saint-Esprit (t. II, p. 44-91). Scholarios est alors dans toute l'ardeur de sa campagne antiunioniste. Voyant que les Latins tiraient de la théorie psychologique de la Trinité un argument en faveur de la procession du Saint-Esprit *ab utroque*, il fait de cette théorie une critique serrée. Il reproche aux Latins d'attribuer à cette analogie une importance qu'elle n'a pas, vu qu'elle est sans fondement scripturaire, au moins pour ce qui regarde la seconde procession. Nulle part, dit-il, l'Écriture n'affirme que le

Saint-Esprit soit l'amour, surtout l'amour mutuel du Père et du Fils : ce qui introduit deux principes dans la Trinité et ce qui ne prouve pas nécessairement que le Saint-Esprit reçoive son existence à la fois du Père et du Fils. Saint Augustin est le seul, parmi les Pères, à avoir enseigné cela. Il a déduit cette conception de principes aristotéliciens. Nous ne sommes pas obligés de le suivre. Mais, son accès polémique une fois passé, notre Byzantin a oublié cette critique et il est revenu, dans ses derniers écrits, à la conception latine, qu'il avait déjà faite sienne avant le concile de Florence dans son opuscule *Sur l'incarnation du Fils de Dieu*. Cf. t. III, p. 356, et plus haut, col. 1541. Nous la trouvons en effet, longuement développée dans les deux écrits *Sur l'unique voie du salut des hommes*, adressés au sultan Mahomet II, en 1456, voir col. 1542; dans sa *Lettre à Pléthon* (1450), t. IV, p. 129-130; dans son opuscule *Sur Dieu un et trine et contre les athées et les polythéistes*, *ibid.*, p. 181-188; mentionnée enfin dans le *Sermon sur la nativité de Jésus-Christ*, de 1467. Cf. t. I, p. 227, 236-237.

Quant à la procession du Saint-Esprit, nous avons parlé de ses écrits unionistes, où il s'est rallié au dogme catholique. Il nous reste à exposer sa pensée sur ce sujet, une fois qu'il fut passé dans le camp de Marc d'Éphèse et des antiunionistes. Ses œuvres complètes ne renferment pas moins de quatorze dissertations de tout genre sur cette question, parmi lesquelles viennent d'abord les deux grands traités, qui remplissent presque tout le t. II. Partout se retrouve la même thèse qui n'est autre que la thèse photienne : le Saint-Esprit procède du Père seul, c'est-à-dire tient de lui seul son existence. Le Fils n'est pour rien dans cette communication vitale par laquelle le Père fait surgir éternellement la troisième personne au sein de la Trinité. Le Père seul est principe, source, cause dans les processions divines. Lui seul est Père et spirateur, πατὴρ καὶ προβολεύς. La προβολή tout comme la πατρότης est la propriété incommunicable de son hypostase. Il n'existe aucune relation d'origine entre le Fils et le Saint-Esprit. Scholarios n'admet en aucune façon l'explication des théologiens catholiques affirmant que le Père est le principe primordial, le principe sans principe du Saint-Esprit, mais qu'il communique au Fils, en l'engendrant, la vertu spirative, par laquelle le Fils aussi participe à la production du Saint-Esprit, et constitue avec le Père un seul et unique principe de la troisième personne. Cet unique principe, c'est le Père et le Fils non en tant qu'ils sont deux, mais en tant qu'ils sont un : c'est la divinité qui est le Père et le Fils émettant le Saint-Esprit. Ce point de vue, le théologien byzantin le repousse de toutes ses forces, l'expulse de toutes les formules par une exégèse qui se retrouve chez les polémistes, ses devanciers, au moins à partir du XIIIe siècle. Ce qui est nouveau chez lui, c'est l'éclectisme avec lequel il fait siennes les diverses explications du διὰ τοῦ Υἱοῦ, c'est la subtile souplesse qu'il déploie à combiner, concilier, expliquer ces interprétations. On peut affirmer qu'on entend en lui toute la polémique byzantine. A certains endroits sans doute, il fait aux Latins des concessions que presque personne avant lui ne leur avait consenties. Il leur accorde, par exemple, que certains Pères grecs ont employé parfois la formule ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεται τὸ Πνεῦμα, lorsqu'il est question non de la procession temporelle, ἡ πρόοδος χρονική, ou mission, πέμψις, mais de la procession éternelle. Mais c'est une concession illusoire, car il ajoute aussitôt que la préposition διά, quand il s'agit des processions *ad intra* et qu'il n'y a aucun rapport avec les créatures, n'a jamais chez les Pères le sens causal, c'est-à-dire n'exprime jamais la relation d'origine. Le διὰ τοῦ Υἱοῦ signifie à la fois : 1° σὺν Υἱῷ, conjointement avec le Fils; 2° μετὰ τοῦ Υἱοῦ, en compagnie du Fils; 3° οὐκ ἐκτὸς τοῦ Υἱοῦ, non en dehors du Fils; 4° μετὰ τὸν Υἱόν, après le Fils; 5° l'union dans l'essence, la consubstantialité des personnes, τὴν συνάφειαν κατ' οὐσίαν, τὸ ὁμοούσιον; 6° la distinction des personnes, τὴν διάκρισιν τῶν ὑποστάσεων et leur manifestation mutuelle par le fait de cette distinction, ἔκφανσις ἀΐδιος; 7° l'ordre des personnes, τὴν τάξιν τῶν προσώπων; 8° la médiation purement nominale et conceptuelle du Fils.

Cet ordre des personnes, tel qu'il a été énoncé par le Sauveur dans la formule baptismale, n'a en soi rien d'absolu; du moins, nous n'en pouvons rien savoir d'après la Révélation : Traité I, t. II, p. 201. Suivant le point de vue auquel on se place, le milieu peut être occupé aussi bien par le Père ou le Saint-Esprit que par le Fils. *Ibid.*, p. 146-148 A. Le diagramme trinitaire peut être aussi bien un angle qu'une ligne droite ou un triangle; mais quand il s'agit d'indiquer l'origine des personnes, c'est-à-dire leur relation respective par rapport au Père, seul principe des deux autres, c'est l'angle qui est la meilleure figure, et c'est le diagramme que Scholarios affectionne : le Fils et le Saint-Esprit sont comparés à deux fleuves sortant de la même source, à deux branches poussant de la même racine, à deux frères engendrés par le même père. *Ibid.*, p. 199-203.

Telle est la doctrine à laquelle notre théologien tente de rallier tous les Pères, tant les grecs que les latins, y compris saint Augustin lui-même. Il est bien persuadé d'avoir trouvé la vraie solution. Il déclare avoir écrit par le mouvement et sous l'illumination de la grâce divine. T. II, p. 5. Il n'y a aucun danger, dit-il à un endroit, que je manque la vérité, *ibid.*, et je n'admettrais pas facilement qu'un autre puisse trouver quelque chose de plus vrai que ce que j'ai écrit. *Ibid.*, p. 261. Il se ravise pourtant aussitôt, et déclare qu'étant homme, il ne possède point le charisme de l'infaillibilité. Il est prêt à se soumettre à la décision d'un *vrai* concile œcuménique, même si cette décision est contraire à ce qu'il vient d'enseigner. Cf. t. II, p. 5 et 494-495. La définition de Florence, il la rejette pour des raisons diverses, cf. la conclusion du Traité I, t. II, p. 257-262, et l'*Extrait contre le discours de Bessarion*, t. III, p. 111-115, par exemple, parce que certaines formalités, d'usage dans les anciens conciles œcuméniques, n'ont pas été observées.

On voit, par ces déclarations, que son adhésion à la thèse photienne n'excluait pas la crainte d'errer. De là vient sans doute le ton relativement modéré de sa polémique. Quelle différence avec Photius, que, du reste, il ne cite jamais! Celui-ci n'a pas de mots assez forts, assez violents pour caractériser « l'abominable hérésie » des Latins; il abonde en injures à leur adresse. Scholarios, lui, n'ose traiter d'hérétique l'Église romaine, cf. t. III, p. 15 et 95, et à ses fidèles il donne l'épithète de séparés, de dissidents, non celle d'hérétiques ou de schismatiques; cf. t. IV, p. 206. Pour lui, les Latins sont simplement suspects d'hérésie, jusqu'à ce que soit éclaircie la doctrine exprimée par le *Filioque*. Quant à la formule photienne : *Spiritus a Patre solo procedit*, elle lui paraît suspecte en quelque chose : « Nous ne la canonisons pas, dit-il; nous ne la proclamons pas publiquement, mais seulement dans les entretiens privés; car ni nous n'acceptons de proclamer ce qui n'a pas eu l'assentiment de l'Église universelle, ni nous ne voulons nier la vérité : Traité I, l. VI, t. II, p. 256; cf. Traité II, *ibid.*, p. 172, où il distingue entre le κήρυγμα, c'est-à-dire l'enseignement officiel, et le δόγμα, c'est-à-dire la simple doctrine, la théologie. Le ἐκ τοῦ Πατρὸς μόνου appartient non au κήρυγμα, mais au δόγμα. C'est bien là sa véritable et définitive position sur la question. Nous en trouvons l'expression dans sa note sur la distinction des personnes divines, dont il déclare avoir reçu la substance en un songe

miraculeux, en 1464 : « Il faut s'en tenir à la doctrine traditionnelle et acceptée de tous, et confesser simplement que le Saint-Esprit procède du Père. Sous-entendre autre chose est périlleux. » T. III, p. 433. Ce n'est plus tout à fait, on le voit, la position de Photius, mais une position de neutralité et d'expectative. Scholarios finit par n'être ni tout à fait latin ni tout à fait grec, après avoir été successivement l'un et l'autre.

Si maintenant nous cherchons à deviner les raisons profondes qui l'ont déterminé à abandonner les unionistes pour se rallier au parti de Marc d'Éphèse, il faut, semble-t-il, mettre en première ligne l'amour-propre national. Après s'être convaincu de l'accord foncier des Pères grecs et des Pères latins sur la procession du Saint-Esprit, au point de se faire fort de démontrer cet accord en l'espace de deux heures (cf. le 1[er] discours à Florence, t. I, p. 299), il s'est arrêté aux difficultés qui se trouvent dans l'une et l'autre thèse. Pour n'avoir pas à donner un démenti aux ancêtres, qui depuis Photius avaient combattu la doctrine latine, il a opté pour la thèse de Marc et l'a défendue avec toutes les habiletés de l'avocat. Flatté d'avoir été choisi par l'évêque d'Éphèse pour défendre le dogme national, il a employé à cette tâche toutes les ressources de son génie. Au lieu d'examiner la question sur le plan de l'union, il l'a considérée désormais sous l'angle de la controverse et de la polémique. Ne pouvant, malgré tout, oublier ce qui avait déterminé ses premières convictions, voyant en particulier toute la difficulté qu'il y avai à faire de saint Augustin un disciple anticipé de Photius — il est allé, nous l'avons dit, jusqu'à tenter ce tour de force — il a fini par conclure : tant que les Latins resteront sur leurs positions; tant qu'ils refuseront de nous donner cette petite satisfaction d'effacer du symbole ce petit mot *Filioque*, nous autres nous resterons sur les nôtres. A supposer qu'il soit impossible de concilier entre eux les Pères latins et les Pères *asiatiques*, nous devons nous déclarer pour ces derniers, qui sont les nôtres, jusqu'à ce qu'un nouveau concile vraiment œcuménique vienne trancher définitivement le débat. Cf. Traité I, t. I, p. 230-234.

Est-il téméraire de supposer que les unionistes l'auraient eu de leur côté, s'ils avaient su s'y prendre? Il aurait fallu le mettre en avant et lui donner le beau rôle. Il avait tellement conscience de sa supériorité, qui était réelle! Ce qui nous fait hasarder cette hypothèse, c'est le caractère de l'homme, tel qu'il se révèle dans ses écrits. L'insistance qu'il met à parler des honneurs que reçurent certains unionistes en récompense de leur conduite; ce dépit non voilé contre Bessarion, qui, au lieu de consulter de plus savants que lui, ceux qu'il considérait auparavant comme ses maîtres, a pris sur lui de concilier à la hâte et sans examen approfondi les Pères grecs et les Pères latins et de démontrer l'équivalence des prépositions ἐκ et διά (t. III, p. 110-113, 115) : tout cela nous porte à croire que les unionistes auraient pu facilement se l'attacher, s'ils avaient touché la corde sensible.

3° *Angélologie.* — Elle est en étroite dépendance de la doctrine thomiste. C'est ce que l'on voit en lisant les n. 5 et 6 des *Questions théologiques*, t. III, p. 396-407. Pour le théologien byzantin comme pour saint Thomas, chaque ange constitue une essence différente; les anges connaissent par des espèces infuses; leur épreuve a été très courte. Leur béatitude ne peut recevoir d'accroissement substantiel. On peut cependant admettre pour eux un progrès accidentel provenant : 1. des révélations que Dieu leur fait, soit immédiatement soit médiatement, sur le gouvernement de l'univers par sa providence; 2. de l'actuation de leur science naturelle habituelle. Scholarios fait sienne aussi la théorie augustinienne et thomiste de la double connaissance des anges : connaissance matinale et connaissance vespérale. Sur l'époque de la création des anges, il signale les deux opinions qui avaient cours chez les Byzantins, les uns admettant qu'ils furent créés en même temps que le ciel et la terre, les autres que leur création précéda celle du cosmos. De toute manière, dit-il, il faut tenir qu'ils furent créés dans le temps. *Contre Pléthon pour Aristote*, l. I, t. IV, p. 13. L'existence d'un ange gardien pour chaque homme est affirmée à plusieurs reprises. Cf. t. I, p. 7, 116, 123; t. IV, p. 362.

4° *Origine de l'âme humaine.* — Nous avons vu plus haut, col. 1532, que notre théologien avait consacré deux dissertations à l'origine de l'âme humaine et nous avons signalé sa doctrine sur cette question. Il y a intérêt à noter les preuves scripturaires qu'il apporte en faveur de la thèse créatianiste pour réfuter soit la théorie de la préexistence des âmes, soit le traducianisme. Ces textes sont Gen., II, 7; Ps., XXXII, 15; Zach., XII, 1; Joa., V, 17.

5° *Mariologie.* — Des trois homélies mariales de Scholarios signalées plus haut on peut tirer un petit traité de mariologie. A l'article IMMACULÉE CONCEPTION, t. VII, col. 954-956, nous avons rapporté le passage de l'homélie sur l'Assomption où est indiquée la sainteté initiale de Marie et sa préservation du péché originel *a primo instanti conceptionis*. Ce n'est pas le seul endroit où notre auteur ait affirmé d'une manière tout à fait explicite le dogme catholique, que beaucoup d'Orientaux dissidents rejettent de nos jours. Déjà dans l'*Homélie sur l'Annonciation*, 12, t. I, p. 40, Marie est déclarée véritablement bénie, « parce que seule, entre toutes les femmes, elle a ignoré complètement les hontes de la première malédiction ». Dans le *Second traité sur l'origine de l'âme*, 20, t. I, p. 501, nous trouvons un passage, dont la clarté ne laisse rien à désirer : « La Vierge, toute-sainte, parce que née de la semence, ne devait pas être exempte du péché originel, car ses parents, quoique d'une vertu incomparable, avaient participé, eux aussi, au sort commun; mais la grâce de Dieu la délivra complètement, tout comme si elle était née sans semence, afin qu'elle pût fournir une chair toute pure à l'incarnation du Verbe divin. C'est pourquoi, parce que complètement soustraite à la culpabilité et à la peine originelles, et parce que seule parmi tous les hommes, favorisée de ce privilége, elle fut absolument inaccessible dans son âme aux brouillards des pensées mauvaises et devint ainsi dans son corps et dans son âme un temple divin. » Le disciple de saint Thomas n'a pas craint, sur ce point, d'abandonner son maître.

Scholarios est favorable à l'assomption glorieuse de Marie au ciel en corps et en âme, après qu'elle eut passé par la mort; il ne présente pas néanmoins cette doctrine comme appartenant à la foi, mais comme la conjecture la plus sage et la plus convenable. Il écarte résolument l'idée que le corps de la Mère de Dieu ait pu subir la corruption du tombeau; il ne condamne pas absolument l'opinion de ceux qui pensent que ce corps est conservé incorruptible au paradis terrestre en attendant la résurrection générale : *Sermon pour la fête de l'Assomption*, 11, t. I, p. 205.

Notre théologien célèbre aussi en la Mère de Dieu la coopératrice à l'œuvre de la rédemption des hommes. Il lui donne équivalemment le nom de corédemptrice en l'appelant notre libératrice, notre rédemptrice, notre évergète après Dieu, en tant que cause secondaire et ministérielle : Σὲ σώτειραν μετὰ Θεὸν καὶ ῥύστιν καὶ εὐεργέτιν, ὅσον ἐν ὑπουργοῦ τάξει καὶ διακόνου, καὶ ἴσμεν καὶ ὁμολογοῦμεν. *Prière à la Vierge*, t. IV, p. 366. Cette coopération de la Vierge à notre salut est développée dans le *Sermon sur l'Assomption*, 10, t. I, p. 203-204.

Un autre point que Scholarios met bien en lumière est la sainteté acquise de Marie, ses progrès incessants

dans la vertu, tout ce qui fait d'elle le modèle de la vie parfaite. *Le sermon pour la fête de la présentation au temple*, t. I, p. 161-172, est tout entier consacré à développer ce thème.

6° *Doctrine sacramentaire.* — Dans le petit opuscule intitulé : *Ce qu'un évêque doit savoir*, t. IV, p. 190-197, dont l'authenticité n'est pas absolument certaine, Scholarios enseigne clairement le septénaire sacramentel dans l'ordre suivant : le mariage, l'ordre (τάξις ἱερά), le baptême, l'onction du chrême (χρίσμα διὰ μύρου), la communion ou synaxe, la pénitence ou confession (μετάνοια ἤτοι ἐξομολόγησις) et l'onction de l'huile (χρίσις ἐλαίου). Il y a sept sacrements, ni plus, ni moins. L'auteur le démontre par l'efficacité propre de chaque sacrement. Tous les sacrements opèrent la grâce immédiatement. Chacun est constitué par une matière et une forme déterminées : ὡρισμένην δὲ ὕλην καὶ ὡρισμένον εἶδος ἔχει; il a aussi une cause instrumentale déterminée, τὸ ποιητικόν, ἢ μᾶλλον ὀργανικὸν αἴτιον. Quant à la cause principale de tous les sacrements, ἀρχηγικὸν αἴτιον, c'est la sainte passion du Seigneur qui la constitue; c'est d'elle et à cause d'elle que la grâce coule pour ceux qui les reçoivent. L'origine divine de chaque sacrement et sa mention dans l'Écriture sont clairement indiquées. L'auteur ne trouve dans l'Écriture aucune mention du sacrement du saint-chrême, τὸ μυστήριον τοῦ θείου μύρου; mais, dit-il, le disciple de saint Paul, le très saint Denys le signale dans ses divins écrits. Ces notions si nettes et si denses de doctrine décèlent une influence latine prépondérante. L'auteur a connu les décrets du synode de Paphos dans l'île de Chypre, tenu sous le métropolite Germain Pessimandros aux environs de 1260 (?). Il s'inspire aussi de l'opuscule du moine Job le Iasite sur les sept sacrements.

La doctrine de Scholarios sur l'eucharistie est particulièrement remarquable. Il est le premier à avoir acclimaté chez les Grecs le mot μετουσίωσις, équivalent exact du latin *transsubstantiatio*, bien qu'il ne l'ait pas inventé, puisque ce mot fait sa première apparition dans la traduction grecque de la *Confession de Michel Paléologue* (1274). Il s'assimile la doctrine thomiste sur l'explication philosophique de ce terme et sur les accidents eucharistiques dans son *Sermon sur l'eucharistie*, auquel les théologiens catholiques firent si souvent appel pour réfuter l'hérésie protestante. .

Non moins intéressante est sa doctrine sur la forme de l'eucharistie et l'épiclèse. Cette doctrine est entièrement conforme à la théologie catholique et contredit ouvertement l'opinion des gréco-russes modernes. C'est d'abord dans le *Sermon sur l'eucharistie*, œuvre de jeunesse, que nous trouvons la première affirmation de sa pensée sur ce point. Il fait tenir à Notre-Seigneur parlant à ses disciples le langage suivant : « Je vous donne la formule de cette merveilleuse opération (= la conversion des oblats au corps et au sang du Seigneur) et j'y attache le pouvoir de l'effectuer. La vertu de mes paroles, en effet, changera tout pain et tout vin en mon corps et en mon sang, lorsque vous voudrez vous souvenir de moi et m'avoir comme compagnon et comme hôte intérieur vous donnant la force d'accomplir tout bien. » T. I, p. 121. Notre auteur s'exprime d'une manière plus explicite dans une question sur les éléments constitutifs de l'eucharistie. Après avoir indiqué comme condition première indispensable pour réaliser le sacrement la présence d'un ministre légitimement ordonné, il poursuit : « Deuxièmement il est requis que le ministre fasse l'action sacramentelle selon la forme établie par l'Église. Or, la véritable forme de l'Église se résume en ces quatre points : tout d'abord, il faut un autel consacré, immobile ou mobile; on ne peut célébrer n'importe où. Deuxièmement, il faut offrir la matière convenable, celle qui fut employée pour la première institution du sacrement, lorsque Notre-Seigneur livra à ses disciples son propre corps et son propre sang en leur donnant du pain et du vin; sans une telle matière, point de sacrement véritable. Troisièmement, il faut appliquer à cette matière les paroles du Seigneur : « Prenez et mangez. — Buvez-en tous », et ce qui suit, par lesquelles se produit la transsubstantiation par la puissance de Celui qui le premier les proféra en nous recommandant de faire et de dire de même. Ces paroles, en effet, sont comme la cause propre du sacrement; sans elles, ou si on les modifie en quelque manière, le sacrement ne peut se produire. Quatrièmement, le ministre doit se proposer d'accomplir ce sacrement, et il faut que son intention soit véritable et ferme; par elle, en effet, la force des paroles du Seigneur est appliquée en quelque façon à la matière. T. IV, p. 309.

Dans l'opuscule *Sur les saintes entrées* (t. III, p. 196-204), il est moins clair. Mais l'insistance qu'il met à répéter que c'est Jésus-Christ qui opère lui-même par sa toute-puissance la transsubstantiation, et la signification qu'il attribue au geste par lequel le prêtre montre les dons après les paroles du Seigneur prouvent qu'il n'a pas changé de sentiment : « Lorsque le prêtre fait le geste indicatif, dit-il, notre attention se porte sur ce qui est montré comme sur Notre-Seigneur en personne avec tout le respect, la crainte et la foi qui conviennent. » *Loc. cit.*, p. 202-203. Nulle part il n'attribue au Saint-Esprit la conversion des dons.

On ne peut douter pourtant qu'il n'ait aperçu la difficulté que présente la formule épiclétique des deux liturgies byzantines de saint Basile et de saint Jean Chrysostome avec ce qu'il dit sur la forme de l'eucharistie. Il ne devait pas ignorer le commentaire de Nicolas Cabasilas sur la liturgie, et il avait assisté aux discussions de Florence sur la question. La manière dont il résout cette difficulté est à la fois claire et simple et s'harmonise parfaitement avec la doctrine des théologiens catholiques sur l'intention du ministre dans l'administration des sacrements. Elle tient en ces quelques mots, qui se lisent à la fin de la question dogmatique sur les éléments constitutifs du sacrement de l'eucharistie : « Par l'intention du ministre, la force des paroles du Seigneur est appliquée en quelque façon à la matière. Ce but, cette intention du ministre, est manifesté par les prières, parce que si les autres conditions sont réalisées mais que fasse défaut l'intention d'opérer le sacrement, celui-ci n'est pas produit. » T. IV, p. 309.

Quelles sont *ces prières* qui manifestent l'intention du ministre? Nous croyons ne pas nous tromper en disant que Scholarios fait allusion ici avant tout à la formule épiclétique. Celle-ci, en effet, manifeste très clairement l'intention, le désir explicite qu'a le célébrant de voir les dons offerts transformés au corps et au sang de Jésus-Christ. Qu'importe que cette manifestation vienne après que les paroles dominicales ont été prononcées? Vu l'importance capitale de l'intention, il est bon, il est utile qu'elle apparaisse à la face de l'Église dans une formule spéciale. Cette formule, c'est l'épiclèse, qui ne porte pas seulement, du reste, sur le mystère de la transsubstantiation proprement dit, mais aussi sur les effets salutaires que doit produire l'eucharistie dans les communiants et sur le corps mystique du Christ en général. Dans l'opuscule *Sur les saintes entrées, loc. cit.*, p. 201-202, notre théologien assigne à l'épiclèse un autre but : celui de traduire l'impuissance du ministre humain à accomplir le mystère. Cette double explication est à la fois très simple et très bien adaptée à l'ensemble des cérémonies qui, dans la liturgie byzantine, entourent le moment solennel de la consécration. Il est curieux qu'aucun théologien occidental n'y ait songé. Voir M. Jugie, *La forme de l'eu-*

charistie d'après Georges Scholarios, Échos d'Orient, t. XXXIII, 1934, p. 289-297.

A propos du sacrement de pénitence, signalons que Scholarios est en parfait accord avec la théologie catholique sur l'existence d'une peine temporelle due aux péchés, même pardonnés, commis par les adultes déjà baptisés et sur la nature de la satisfaction sacramentelle, deux points sur lesquels beaucoup de théologiens gréco-russes de nos jours ont abandonné les positions traditionnelles. Les textes essentiels ont été donnés à l'article PURGATOIRE DANS L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE APRÈS LE CONCILE DE FLORENCE, *loc. cit.* Notre théologien est moins heureux, lorsqu'il nie la validité des ordinations simoniaques.

7° *Fins dernières.* — Sur les deux points qui ont fait l'objet de controverses entre Grecs et Latins et qu'ont définis les conciles unionistes de Lyon (1274) et de Florence, à savoir l'existence du purgatoire, l'époque et la nature des rétributions d'outre-tombe, Georges Scholarios se classe parmi les unionistes et son enseignement concorde, pour le fond, avec la doctrine catholique. Cette concordance a déjà été établie pour ce qui regarde le purgatoire. Cf. l'article PURGATOIRE, *loc. cit.* Nous avons vu aussi plus haut, col. 1533, en analysant les traités sur l'âme humaine, que notre théologien enseignait la béatitude surnaturelle des âmes saintes aussitôt après la mort, après avoir adhéré durant quelque temps à l'opinion bizarre qui n'accorde à ces âmes qu'une béatitude d'ordre naturel avant le jugement dernier.

Dans la cinquième question scripturaire, intitulée : *Sur le second avènement du Seigneur et sur la résurrection des corps*, il déclare que ceux qui vivront au moment de la parousie ne passeront pas par la mort, mais seront subitement changés en l'état de résurrection. Cette doctrine est conforme à la tradition des Pères grecs, fondée elle-même sur l'enseignement explicite de saint Paul. Mais, tandis que l'Apôtre ne parle directement que des justes, Scholarios, à la suite d'autres exégètes, étend l'exemption de la mort aux méchants de la dernière génération humaine. Eux aussi seront changés, mais ce sera pour eux l'immortalité douloureuse et crucifiante. La résurrection et le changement des corps seront suivis du déluge du feu purificateur, qui est clairement distingué du feu de l'enfer. L'enfer est situé dans les profondeurs de la terre. Après le jugement dernier, les démons de l'air et les damnés iront y rejoindre la catégorie des démons qui s'y trouvent enchaînés depuis le commencement. Cf. t. III, p. 332-333, 335-336.

Scholarios est partisan d'une certaine mitigation des peines des damnés par les prières de l'Église. Il ne répugne pas non plus à la délivrance tout à fait exceptionnelle de quelques damnés par une intervention miraculeuse. Cf. *IIIe et Ve traités sur l'âme*, t. I, p. 511, 525, 533-535.

Il est de ceux qui ont cru fermement à une fin prochaine du monde (cf. t. I, p. 184, 211 ; t. III, p. 94, 383 ; t. IV, 270) et ont tenté même d'en fixer la date précise. D'après lui, cet événement devait se produire à la fin du septième millénaire de la création, c'est-à-dire en 1193, d'après la chronologie byzantine.

Un nombre considérable d'auteurs de tout genre ont été amenés à parler plus ou moins longuement de Georges Scholarios, de sa vie, de ses écrits, de sa doctrine. Aucun ne l'a fait sans y mêler, en général, beaucoup d'erreurs, de sorte qu'une énumération détaillée serait fort peu utile. On trouvera dans les introductions aux *Œuvres* tous renseignements utiles sur les auteurs qui se sont occupés de Scholarios et de ses œuvres. Une table des noms propres cités dans ces introductions facilite la consultation. Voir l'Appendice III du t. VIII, p. 10*-11*. Nous n'indiquons ici que les ouvrages et écrits les plus importants parus avant l'édition complète.

Il faut mettre en première ligne la dissertation considérable d'Eusèbe Renaudot, *Gennadii patriarchæ Constantinopolitani homiliæ de sacramento eucharistiæ, etc.*, Paris, 1709, reproduite dans *P. G.*, t. CLX, col. 249-312, où il est parlé, non sans erreurs, de la vie et des écrits ; Dosithée de Jérusalem, Περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων, Bucarest, 1715, p. 911-914 ; L. Allatius, *De Georgiis et eorum scriptis*, reproduit par Fabricius, *Bibliotheca græca*, éd. Harlès, t. XI, p. 349-393 (fourmille d'erreurs) ; W. Gass, *Gennadius und Pletho. Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche*, Breslau, 1844 ; J. Dräseke, *Zu Georgios Scholarios*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. IV, 1895, p. 561-580 ; K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2e éd., 1897, p. 119-121 ; Tryphon E. Evangélidès, Γεννάδιος β' ὁ Σχολάριος, πρῶτος μετὰ τὴν ἅλωσιν οἰκουμενικὸς πατριάρχης, Athènes, 1896 ; Germanos, métropolite de Sardes, Συμβολὴ εἰς τοὺς πατριαρχικοὺς καταλόγους Κωνσταντινουπόλεως ἀπὸ τῆς ἁλώσεως καὶ ἑξῆς, Ire partie, Constantinople, 1933, ouvrage paru d'abord en articles dans la revue Ὀρθοδοξία. L'auteur consacre une notice assez longue à Scholarios et utilise déjà les premiers volumes de l'édition complète. Durant le cours de l'édition nous avons publié plusieurs articles sur les œuvres et la doctrine de Scholarios en diverses revues : 1° dans les *Échos d'Orient*, t. XXVII, p. 300-325, *La publication des œuvres de Georges Scholarios ;* t. XXXIII, p. 289-297, *La forme de l'eucharistie d'après Georges Scholarios ;* t. XXXIV, p. 151-159, *Les œuvres pastorales de Georges Scholarios ;* t. XXXVI, p. 65-86, *L'unionisme de Georges Scholarios ;* 2° dans la revue *Byzantion*, t. IV, p. 601-637, sur le contenu du t. II ; t. V, p. 295-314, *Écrits apologétiques de Gennade à l'adresse des musulmans ;* t. X, p. 517-530, *La polémique de Georges Scholarios contre Pléthon. Nouvelle édition de sa correspondance ;* 3° dans les *Mélanges Mandonnet*, t. I, p. 423-440, *Georges Scholarios et saint Thomas d'Aquin ;* 4° dans la revue *Angelicum*, t. VII, p. 303-313, *Georges Scholarios. Questions scripturaires et théologiques.*

M. JUGIE.

SCHOPEN Walter, frère mineur conventuel, sur qui nous possédons peu de données certaines. Tous les bibliographes s'accordent pour le faire naître à Jülich (Rhénanie), affirment qu'il gouverna la province des conventuels de Bohême, qu'il fut, sur les instances de l'empereur Léopold Ier, promu évêque de Makarska en Dalmatie et suffragant de l'évêque de Kiev, et plus tard évêque coadjuteur ou auxiliaire de Breslau. Il est toutefois difficile de distinguer le vrai du faux dans ces notices. Nous savons par les *Regesta ordinis*, conservés dans les archives de l'ordre des conventuels au couvent des XII Apôtres à Rome, *ms. C. 90*, fol. 130, que Walter Schopen fut docteur en théologie, qu'il régit les studia de son ordre à Breslau et à Prague et qu'en 1708 il fut provincial de Bohême. Une lettre, conservée dans le même manuscrit, fol. 262-263, nous apprend aussi que Jacques-Louis, prince royal de Pologne et de Lithuanie, dont Schopen était le théologien, écrivit, le 24 août 1712, au général de l'ordre. Par elle nous savons encore que Walter Schopen avait été choisi comme suffragant par l'évêque de Kiev, qu'une supplique avait été envoyée à Clément XI et que le prince demandait dans la lettre en question l'assentiment du général. Celui-ci y consentit le 11 octobre 1712. Walter Schopen mourut le 16 janvier 1717 à Vienne, où il s'acquittait d'une mission et y fut enterré dans le couvent des conventuels.

Walter Schopen est l'auteur de nombreux ouvrages dans lesquels il se révèle un scotiste acharné : *Alphabetum philosophicum ad mentem Scoti*, Breslau, 1695 ; *Cursus philosophicus ad mentem Scoti*, Neiss, 1698 ; *Disputationes theologicæ in quatuor libros Sententiarum ad mentem Scoti, dogmaticam, moralem et controversisticam continentes*, Neiss, 1698, en 4 vol. ; *Tractatus de miraculis*, en allemand, Neiss, 1694 ; *Liber pro ordinandis*, Padoue, 1710 ; *Opus de fide universi orbis ; Libellus pro avertenda peste ; Theologia moralis*, en quatre parties, dont la première *pro ordinandis*, la deuxième *pro habentibus jurisdictionem in Ecclesia*, la troisième *pro beneficiariis*, la quatrième *pro clericis*

promovendis ad dignitates; Jus canonicum. De tous ces derniers ouvrages inédits il fait mention dans une lettre envoyée au général de l'ordre le 10 novembre 1710, ainsi que de quelques livres de dévotion et d'un recueil de sermons, d'un rituel et d'un cérémonial.

V. Greiderer, *Germania franciscana*, t. I, Insprück, 1777, p. 765, n. 326; J.-H. Sbaralea-E. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 301-302; D. Sparacio, *Frammenti bio-bibliografici di scrittori ed autori minori conventuali dagli ultimi anni del 600 al 1930*, Assise, 1931, p. 172-173, et dans *Miscellanea francescana*, t. XXX, 1930, p. 58-59; J. Abate, *Series episcoporum ex ordine fr. min. conventualium assumptorum ab an. 1541 ad an. 1930*, *ibid.*, t. XXXI, 1931, p. 166; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 647-648.

A. Teetaert.

SCHOPP Gaspard, érudit allemand plus connu sous la forme latinisée de son nom Scioppius (1576-1649). — Il naquit à Neumarck (Haut-Palatinat) le 27 mai 1576, et fit ses études avec un très grand succès à Amberg, Heidelberg, Altdorf et Ingolstadt, où il se fit remarquer par son application extraordinaire au travail, sa mémoire prodigieuse, l'étendue de son savoir et aussi, il faut le dire, son caractère détestable. Dès l'âge de dix-sept ans, il fit paraître un recueil de vers latins, bientôt suivi d'ouvrages de critique. Au cours d'un voyage qu'il fit en Italie, en 1598-1599, Schopp se convertit au catholicisme; Clément VIII se l'attacha et Paul V lui confia diverses missions; c'est ainsi qu'il fut envoyé comme observateur à la diète de Ratisbonne de 1608 où il se distingua par son intempérance verbale, ce qui lui valut d'être disgracié par le pape. Schopp se mit alors à voyager; on le trouve en 1609 en Allemagne, en 1612, en France, puis en 1617, en Italie; il se fixa à Milan en 1618. Ces voyages n'empêchaient pas Schopp d'écrire et de publier ouvrage sur ouvrage; en la seule année 1608, il livrait une vingtaine d'écrits à l'impression; huit ans plus tard on estimait qu'il avait déjà publié quatre-vingt dix ouvrages environ. A côté d'écrits estimables, œuvres de théologie, de philologie ou de critique, on rencontre un grand nombre de pamphlets dirigés contre divers contemporains, depuis Joseph Scaliger et Casaubon jusqu'à Henri IV et Jacques Ier d'Angleterre. Schopp n'épargnait personne, pas même ses protecteurs dès qu'ils ne lui étaient plus utiles; les jésuites qui avaient été ses bienfaiteurs et ses amis — saint Robert Bellarmin faisait grand cas de lui — apprirent à leurs dépens à le connaître tel qu'il était; s'étant imaginé que les jésuites avaient fait rejeter une requête de pension qu'il avait présentée à la diète de Ratisbonne de 1630, Schopp tourna contre eux sa manie de dénigrer et de salir; une trentaine d'opuscules se succédèrent, dont les titres disent bien ce qu'ils renferment : *Flagellum jesuiticum; Anatomia Societatis Jesu; Mysteria Patrum; Jesuita exenteratus; Relatio ad reges et principes de stratagematis et sophismatis politicis S. J. ad monarchiam orbis terrarum sibi conficiendam;* etc. Ce « type achevé des polémistes intempérants de la Renaissance » se retira à Padoue en 1635, universellement honni, et y mourut le 19 novembre 1649.

Il est difficile d'établir une liste exacte des écrits de Schopp; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XXXV, p. 165-230, donne une liste de 104 ouvrages établie d'après des données fournies par Schopp lui-même, mais cette liste est incomplète et inexacte; Schopp a écrit sous de nombreux pseudonymes — on en connait actuellement une vingtaine — et a attribué lui même à d'autres des ouvrages dont il n'osait pas assumer la paternité; de plus, toutes ses œuvres n'ont pas été imprimées et Nicéron a omis de signaler les manuscrits; il semble qu'on puisse lui attribuer 125 à 135 ouvrages environ. Nous donnerons ici seulement les titres de ceux qui justifient la place donnée à Schopp dans ce Dictionnaire.

1. *Notæ in Tertulliani Apologeticum et librum adversus Judæos*, dans l'édition de Tertullien de F.-J. Franequère, 1597, in-fol. — 2. *Pro auctoritate Ecclesiæ in decidendis fidei controversiis libellus*, Rome et Ingolstadt, 1598, in-8°. — 3. *Epistola de veritate interpretationis et sententiæ catholicæ in ambiguis scripturarum locis et controversis fidei capitibus ad baronem quemdam Germanum prescripta, et nunc in lucem ab ipso auctore edita; cum considerationibus aliquot de pseudoprophetis nostri temporis*, Rome, 1599, in-8°. — 4. *Epistola Casparis Schoppii de variis fidei catholicæ dogmatibus ad quemdam in Germania jurisprudentiæ doctorem et professorem* (Conrad Rittershuys, 1560-1613), Ingolstadt, 1599. — 5. *S. D. N. Clementis P. VIII bulla indictionis S. Jubilæi et annotationes in eamdem. Itemque epistola parænetica ad Theophilum Richium*, Munich, 1601, in-4°. Notes sur les indulgences et réponse aux objections protestantes à ce sujet. — 6. *Apologeticus adversus Ægidium Hunnium pro gemino de indulgentiis libro R. card. Bellarmini, in quo præter doctrinam indulgentiarum... de vitiis quoque et abusibus Curiæ romanæ disputatur*, Munich, 1601; réponse à l'écrit de Gilles Hunnius, 1550-1603. *De indulgentiis et jubilæo romani pontificis tractatus oppositus rancidis mercibus papæ, quas Bellarminus orbi christiano commendare non erubuit*, Francfort, 1601, in-8°. L'ouvrage de Schopp fut attaqué dans l'écrit suivant : *Frederici Balduini examen Apologetici, quem Caspar Schoppius apostata pro libris de indulgentiis Roberti Bellarmini adversus Æg. Hunnium opposuit*, Wittenberg, 1603 (?), in-8°. — 7. *Epistola ad card. Baronium de editione Annalium ecclesiasticorum deque sua ad catholicos migratione*, Rome, 1601. Schopp attribue sa conversion à la lecture des *Annales* de Baronius. — 8. *Casparis Scioppii de anti-Christo ad quemdam Germaniæ principem protestantem scripta; accesserunt ejusdem de Petri primatu, adoratione Summi Pontificis*, etc., Ingolstadt, 1605, in-4°. — 9. *Syntagma de cultu et honore*, Rome, 1606, in-8°. Traité sur le culte des saints. — 10. *Amuletum adversus Satanæ fascinum : hoc est ratio qua cujuscumque religionis homines de religionis controversiis, sive soli secum inquisituri, sive cum aliis collocuturi, se præparare debeant, ab ipso Spiritu Sancto in sacris Litteris præmonstrata*, Reinsberg, 1608, in-4°. — 11. *Definitio hominis lutherani ex ipsius Lutheri libris confecta*, Ingolstadt, 1608, in-4°. — 12. *Lutheri anticalvinismus, sive verba Lutheri ex variis ejus libris congesta, quibus suos lutheranos monet ut cum calvinistis, hominibus perfidis ac seditiosis, nihil commune habeant, ac potius eum catholicis conjungantur*, Ratisbonne, 1608, in-4°. L'original est en allemand, nous donnons le titre en latin tel que Schopp lui-même l'a traduit dans un catalogue de ses œuvres. —13. *Humiliatio protestantium, qua hæretici superbiæ convincuntur et quam humilitatem exhibere eis necesse sit, docentur*, Graz, 1609, in-4°, en allemand. — 14. *Exercitatio protestantium, qua lutherani principes periculosæ securitatis et negligentiæ in religionis negotio convincuntur*, Graz, 1609, in-4°. — 15. *Examen spiritus Lutheri, quo portentosæ, incredibiles, exsecrabiles et ab omni sæculo inauditæ Lutheri opiniones ex libris ejus proferuntur*, Graz, 1609, in-4°, en allemand. — 16. *Gratulatio ad hæreticos Austriæ ordines, cum sectæ suæ libertatem Regi Mathiæ extorsissent : qua prius ex Lutheri, Calvini ac similium concessione probatur, ex isto novo Evangelio ingentem morum corruptelam ac reipublicæ ruinam nasci, deinde ex sacris litteris, Augustanam confessionem, non pastoris, sed alieni vocem esse ostenditur*, Ingolstadt, 1610, in-4°, en allemand. — 17. *Casparis Scioppii Ecclesiasticus auctoritati Ser.*

D. Jacobi Magnæ Britanniæ regis oppositus, in quo disputatur de amplitudine potestatis et jurisdictionis ecclesiasticæ tam in temporalibus quam in spiritualibus, de regum et principum christianorum erga Ecclesiam ejusque antistites seu prælatos officio, etc. Cet ouvrage où l'on rencontre d'excellentes choses sur la question des rapports du pouvoir civil et du pouvoir ecclésiastique valut à son auteur bien des déboires; le volume fut brûlé publiquement par la main du bourreau tant à Londres qu'à Paris; Schopp lui-même — à ce qu'il raconte, mais il est souvent sujet à caution — fut fouetté à Madrid en 1614 à l'instigation de lord Digby, ambassadeur de Jacques I[er] auprès du Roi Catholique. — 18. *Ratio reddendi satisfactionem fidei ac spei quæ est velut totius religionis catechismus*, Vienne (?), 1611, in-12, en allemand. — 19. *Scorpiacum, hoc est novum ac præsens adversus protestantium hæreses remedium ab ipsismet protestantibus scorpionibus petitum. Quo adversus Ser. D. Jacobum, Magnæ Britanniæ regem, recitatis Magdeburgensium centuriatorum testimoniis, luculentissime demonstratur*, etc., Mayence, 1612, in-4°. — 20. *Repetitio doctrinæ catholicorum præcipueque jesuitarum, de pace religionis et utrum data hæreticis fides servari debeat*, Ingolstadt, 1616, in-4°, en allemand. — 21. *Hæreticus elenchomenos, hoc est elenchi sive syllogismi quibus catholicæ Romanæ Ecclesiæ fides aperitur et hæreticorum ab ea dissidentium conscientia evincitur*, Cologne, 1619, in-8°. — 22. *Casparis Scioppii Macchiavellica, seu Apologia duplex, quarum priore, sacræ Romanæ Ecclesiæ de Nicolaï Macchiavelli libris decreta defenduntur; posteriore ejusdem Macchiavelli innocentia adversus calvinistas, præcipue italici nominis hostes, propugnatur; in utraque vero pseudopoliticorum Macchiavelli doctrina ad propriam utilitatem nullo honesti turpisque discrimine conficiendam abutentium improbitas ipsius Macchiavelli præceptis confutatur. Anno M. DC. XIX*, ms. *164* de la bibliothèque d'Arras, petit in-fol., inconnu à Nicéron et probablement inédit. — 23. *Consultatio de causis et modis componendi in S. R. Imperio religionis dissidii*, 1631. — 24. *Casparis Scioppii Astrologia ecclesiastica, hoc est disputatio de claritate ac multiplici virtute stellarum in Ecclesiæ firmamento fulgentium, id est ordinum monasticorum*, etc., Venise, 1634, in-4°; cet écrit est dirigé contre les jésuites, mais on y trouve de bonnes pages sur les religions monastiques. — 25. *Brevis relatio ad imperatorem, reges, principes et populos catholicos de statu controversiæ circa immaculatam B. M. V. conceptionem*, Padoue (?), 1640, favorable à l'immaculée conception.

Certains des ouvrages de Schopp, en particulier contre la Compagnie de Jésus, ont été mis à l'Index : décrets des 18 juillet 1634, 23 août 1631, 20 mai 1645, 22 juin 1665 et 27 mai 1687.

H. Kowallek, *Ueber G. Scioppius*, dans *Forschungen zur deutschen Geschichte*, t. xi, 1871, p. 401 sq.; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. xxxiii, Leipzig, 1891, p. 479-484; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. v, Tubingue, 1931, p. 357-358; O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, t. iv, 1927, p. 218 sq.; Nisard, *Les gladiateurs de la république des lettres*, t. ii, 1860, p. 1-206; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] éd., t. iii, col. 1020-1022; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3[e] éd., t. xi, p. 143; Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. ii, Bonn, 1885, p. 288-289 et *passim*; Roskovány, *Romanus pontifex Primas*, t. ii, Nitra, 1867, p. 513, 528, 529, 532, 537, 542, 1005-1010, 1015; t. ix, Nitra, 1873, p. 665; le même, *B. Maria V. in suo conceptu immaculata ex monumentis omnium sæculorum demonstrata*, t. iii, Budapest, 1873, p. 163; *Dictionn. de théologie catholique* (Wetzer et Welte), t. xxi, p. 328; Michaud, *Biographie universelle*, 2[e] éd., t. xxviii, p. 509-511; Feller, *Biographie universelle*, t. xi, Paris, 1831, p. 366-367; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. xliii, col. 581-581; Bayle, *Dictionnaire*, t. iv, 1730, p. 172-180; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. ix, p. 289; J. Brucker, *Historia critica philosophiæ*, Leipzig, t. iv, 1767, p. 218 et 199; t. vi, p. 763-764; J. Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, t. v, Fribourg, 1886, *passim*; Marie Paul-Tannery, *Correspondance du P. Marin Mersenne*, Paris, t. i, 1933, p. 137-138; t. ii, 1936, *passim*.

J. Mercier.

SCHORRER Christophe, naquit à Rottenburg en 1603. Entré dans la Compagnie de Jésus à vingt ans, il enseigna la philosophie et le droit canon à Dillingen; devint recteur à Lucerne en 1643, puis à Dillingen, provincial de Haute-Allemagne en 1650, assistant du général de l'ordre pour la Germanie en 1652. Après être resté vingt ans à Rome dans ces fonctions, il fut de nouveau recteur à Munich en 1665-1668 et 1671-1674. C'est là qu'il mourut en 1678.

De son activité littéraire il y a surtout lieu de retenir, outre un manuel scolaire de droit canonique, trois ouvrages de spiritualité : *Theologia ascetica sive Doctrina spiritualis universa*, Rome, 1658, in-4°; 2[e] édit. en 2 vol., Gratz, 1720; *Synopsis seu textus theologiæ asceticæ*, Dillingen, 1662, in-16°; *Summa perfectionis christianæ*, Prague, 1663; 4[e] édit., Munich, 1668, in-4°. La *Synopsis* et la *Summa* résument la *Theologia ascetica* qui est utilisée ici d'après l'édition de 1720 en 2 volumes. Dans celle-ci, Schorrer se donne pour but d'exposer l'ensemble de la doctrine spirituelle qu'il est un des premiers à nommer « théologie ascétique ». Cf. J. de Guibert, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Rome, 1937, n. 3, 7. Il y explore tout le domaine qu'on distingue aujourd'hui en ascèse et en mystique, regarde vers l'illumination, la passivité, t. i, p. 236-238, la contemplation infuse, p. 259, et parcourt successivement les trois voies (comparées aux trois degrés d'humilité de saint Ignace), qui conduisent jusqu'à l'union divine, au suprême motif de toutes les vertus, le bon plaisir de Dieu, tout comme aux visions, révélations, etc. Les moyens qu'il propose pour y parvenir, c'est que la volonté s'exerce à la « destination » (droiture d'intention), à la « simplification » (unique désir du bon plaisir divin), à la « dénudation » des créatures et de soi-même (même des grâces *datis datæ*), à la conformation, à la transformation, à l'union, etc., cf. t. ii, p. 179 sq. Longuement, avec clarté et en psychologue, il traite de la tentation, du discernement des esprits, de la consolation et de la désolation. *Ibid.*, p. 71-121. Il insiste pour que la mortification soit modérée et sanctionnée par l'obéissance. P. 161. L'homme — et c'est capital pour lui — doit se guider en tout d'après une conscience droite, qu'il appelle *velut vicaria Dei in terris*, p. 122-123.

La psychologie et la fermeté du bon sens de Schorrer ne dédommagent pas néanmoins de l'absence d'un exposé sur la grâce habituelle et sacramentelle. Il serait inconcevable aujourd'hui de renvoyer le lecteur en une page, p. 157, aux auteurs qui traitent de la messe et de l'eucharistie.

Hurter, *Nomenclator*, 3[e] éd., t. iv, col. 313; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. vii, col. 861-865; t. ix, col. 1791; Sotwell, *Bibl. scriptorum Soc. Jesu*, p. 145; B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten*, t. ii, iii, *passim*.

A. Rayez.

1. SCHOTT André, jésuite belge (1552-1629). Né à Anvers, il fit ses études, d'abord dans sa ville natale, puis à Louvain, où il se lia avec les grands humanistes belges d'alors, en particulier avec Juste Lipse. Il enseignait déjà la rhétorique dans un des collèges de la célèbre Université, lorsqu'en 1576 les troubles politico-religieux qui secouèrent si fort les Pays-Bas lui firent quitter sa patrie. Il s'arrêta quelques mois à Douai, séjourna près de deux ans à Paris, se plaisant dans la société des savants philologues de l'époque, Pithou, Passerat, Casaubon, Scaliger, et, en 1579, se décida à pousser jusqu'en Espagne. Il devait y rester

plus longtemps qu'il n'avait prévu. C'est en Espagne, qu'après avoir successivement promené sa curiosité à Madrid, Alcala, Tolède, Salamanque, Saragosse, et enseigné dans ces trois dernières villes la rhétorique et la langue grecque, il entra enfin dans la Compagnie de Jésus en septembre 1587 (non en 1586, comme portent plusieurs de ses notices), âgé de trente-quatre ans et prêtre depuis 1584. Il avait déjà à son actif plusieurs ouvrages consacrés aux auteurs de l'antiquité; entre autres, une édition de Pomponius Mela. Mais bien plus importants étaient les matériaux qu'il avait accumulés au cours de ses pérégrinations. Car, à une connaissance peu commune des classiques latins et grecs, il joignait la passion d'améliorer le texte reçu de leurs œuvres, en recourant aux bons manuscrits qu'il pouvait se procurer. Son noviciat achevé, et ses études théologiques complétées à Valence, Schott passa au collège de Gandie, où il demeura trois ans. Ce furent les dernières années de son séjour dans la péninsule. En 1594, il quittait l'Espagne et se rendait au Collège romain. Là, on lui confia la chaire de rhétorique. On lui donna en outre toute facilité pour poursuivre ses travaux d'érudition. Mais le climat ne lui convenait pas. Peut-être aussi aspirait-il à revoir son pays qu'il avait quitté depuis plus de vingt ans. Après trois années de vie romaine, il venait s'établir au collège d'Anvers, où il partagea désormais son temps entre le professorat, la publication de divers ouvrages et un échange assidu de lettres avec tout ce qu'il y avait alors d'humanistes en Europe, sans distinction de nationalité ni de croyance.

Parmi les œuvres de cet infatigable travailleur, la plus grosse part intéresse surtout les belles-lettres, la philologie, la numismatique, la bibliographie ou l'histoire profane. Il n'y a pas à en faire état dans ce Dictionnaire. Voir Sommervogel. Mais le P. Schott a bien mérité aussi de la patristique. On lui doit notamment en ce genre : *B. Hieronymi epistolarum selectarum libri tres*, Tournai, 1610; *S. Cyrilli Alexandrini Glaphyra in Pentateuchum... græce et latine*, Anvers 1618 (la traduction latine, utilisée par J. Aubert dans son édition de Paris 1638, se retrouve dans *P. G.*, t. LXX); *S. Isidori Pelusiotæ epistolæ hactenus ineditæ*, Anvers, 1623. A signaler également diverses contributions à la *Bibliotheca Patrum* de Paris, 1614, et à la *Bibliotheca magna Patrum* de Cologne, 1618 : détail dans Sommervogel, col. 888 et 894; une édition de l'Itinéraire du pèlerin de Bordeaux : *Itinerarium Antonini Augusti et Burdigalense*, Cologne, 1600; et une édition d'un traité ascétique du Moyen Age : *Philothei Rogerii, Ep. Londinensis, de contemptu mundi, sive de bono paupertatis*, Cologne, 1619 (traité qui n'est d'ailleurs pas de Roger de Londres, ainsi que l'a établi Mgr Malou. Cf. Sommervogel, col. 895). Enfin le P. Schott, qui avait publié en 1598 une traduction latine de la *Vie de S. François de Borgia* par Ribadeneira, donna encore un petit opuscule moral, composé par lui à temps perdu et plein de saveur : *De bono silentii*, Anvers, 1619.

Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XXVI, 1731, p. 61-83; Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. I, 1739, p. 56; Baguet, *Notice biographique et littéraire sur André Schott*, dans *Mémoires de l'académie royale de Belgique*, t. XXIII, n. 1818; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, 1896, col. 861-904; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 803-807; *Biogr. nat. de Belgique*, t. XXII, 1914, p. 1-14; H.-A. Poncelet, *Hist. de la Comp. de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, t. II, 1927, p. 498-500 et 527.

J. DE BLIC.

2. SCHOTT **Pierre** (1458-1490), chanoine à Strasbourg. — Originaire d'une des familles les plus considérées de Strasbourg, Pierre Schott apprit les rudiments de la grammaire latine et de la dialectique à l'école de Sélestat, où régnait encore l'esprit et la méthode scolastiques. Il passa trois ans à Paris (1473-1476), mais ce fut son séjour en Italie, à Bologne surtout (1476-1481), qui lui révéla sa vocation. Il y découvrit le latin classique, Cicéron et Virgile; il y apprit un peu de grec et beaucoup de mythologie; en un mot, il fut gagné par l'ivresse de la Renaissance, de cette Renaissance encore inconnue dans sa lointaine et barbare patrie. Il était venu à Bologne pour étudier, sans grande conviction d'ailleurs, le droit; il s'en retourna pour apporter à ses concitoyens ce qu'il y avait surtout trouvé : l'enthousiasme pour les études classiques dans le goût de la Renaissance. De retour à Strasbourg en 1481, Schott étudia quelque peu la théologie, surtout celle de Duns Scot, dont il s'était déjà occupé à Paris, et fut ordonné prêtre en 1482. La même année le vit devenir chanoine à la collégiale de Saint-Pierre-le-Jeune à Strasbourg. Désormais il va mener une vie retirée. Geiler de Kaysersberg obtint son concours pour l'œuvre de réforme religieuse qu'il avait entreprise à Strasbourg. Mais ce qui occupera surtout le chanoine de Saint-Pierre, ce sont les lettres officielles et les harangues qu'on le charge de rédiger aux grandes occasions, les pièces de vers latins destinées à être chantées par des élèves, tout cela en beau latin tout farci de mythologie païenne. Il travaille aussi à châtier le latin de ses compatriotes et de ses correspondants. A tout prendre, Pierre Schott fut en Alsace le précurseur des grands humanistes du XVIe siècle. Ses œuvres, éditées en 1498, comprennent des lettres, des harangues, des poésies latines, deux petits traités, l'un de morale religieuse, l'autre de prosodie latine.

Charles Schmidt, *Histoire littéraire de l'Alsace aux XVe et XVIe siècles*, Paris, 1876, 2 vol.

A. RAUGEL.

SCHŒTTL **Réginald**, frère mineur allemand du XVIIe siècle. Originaire de Fall, il fut lecteur de philosophie à Landshut et de théologie à Ingolstadt (1689-1691), ensuite prédicateur à la cathédrale de Freising. En 1689 il fut élu définiteur, en 1700 prédicateur général et mourut le 13 avril 1704 à Freising. On lui doit *Novena Scoti seu compendiosa Ilias, in qua per novem controversias philosophicas scotico-philosophica sententia proponitur*, Landshut, 1689, in-12, VIII-214 p.; *Venator scrupulosus seu disputatio theologica de venatione*, Ingolstadt, 1692, in-4°, VI-64 p.

B. Lins, *Geschichte des ehemaligen Augustiner- und jetzigen unteren Franziskaner-Klosters in Ingolstadt*, Ingolstadt, 1920, p. 161-162.

A. TEETAERT.

SCHRADER **Clément**, jésuite allemand (1820-1875). — Né à Itzum, petit village du Hanovre, Schrader sentit en lui de bonne heure la vocation ecclésiastique. A vingt ans, il demanda à être reçu au Collège germanique de Rome, où il fit de très brillantes études. Ordonné prêtre en 1846, il entra au mois de mai 1848 dans la Compagnie de Jésus. On était en pleine tourmente révolutionnaire. Le noviciat de la province de Rome, où il avait obtenu son admission, venait de passer en Angleterre. Il l'y rejoignit, mais après quelques mois fut envoyé au noviciat belge de Tronchienne, près de Gand. De là, après un court séjour à Louvain, il put bientôt regagner l'Italie.

En 1850-1851, il se retrouve au Collège germanique en qualité de préfet des études. En 1851-1852, il vient prendre rang au Collège romain, dans un corps professoral qui compte parmi ses membres Taparelli, Tarquini, Curci, Franzelin, Perrone, Liberatore, Passaglia. Il se lie surtout avec ce dernier, son ancien maître, dont il partage les goûts pour la patristique, et aux ouvrages duquel il collabore : *De immaculato Deiparæ semper virginis conceptu*, Rome, 1854, 3 vol.; *De Ecclesia Christi*, Ratisbonne, 1853-1856, 2 vol. Professeur de théologie, il cherche à unir dans son enseignement la méthode scolastique et l'érudition positive. Il estime qu'un

théologien doit pouvoir étudier à ses sources mêmes la tradition chrétienne. Il acquiert dans ce but la connaissance de quelques langues orientales, complément nécessaire, selon lui, du grec et du latin. Petau personnifie assez bien, en somme, son idéal. Avec Passaglia, il entreprend de le rééditer en le mettant au point de la science du jour : *Petavii opus de theologicis dogmatibus expolitum et auctum... tomus primus*, Rome, 1857. Mais à peine ce premier volume vient-il de paraître, qu'à la demande du cardinal Rauscher, Schrader est envoyé à Vienne (oct. 1857), pour occuper à l'Université la chaire de théologie dogmatique. Là, durant dix ans, va saillir et s'accentuer de plus en plus un second trait de sa physionomie de théologien : la passion de défendre les prérogatives pontificales et les doctrines romaines, de toutes parts battues en brèche.

Dans cet esprit, parallèlement aux synopses de ses cours annuels, qu'il fait imprimer depuis 1861 sous le titre général de *Theses theologicæ* (détail dans Sommervogel), il écrit sur les points les plus directement en butte à la critique rationaliste : *De unitate romana liber I*, διδακτικός, Fribourg, 1862; *De triplici ordine naturali, præternaturali et supernaturali*, Vienne, 1864; *De unitate romana liber II*, πραγματικός, Vienne, 1866; de 1865 à 1867, la série *Der Papst und die modernen Ideen*, éditée à Vienne et offrant au public, dans son premier fascicule, un recueil des textes pontificaux précurseurs du *Syllabus;* dans le deuxième, une traduction et une étude de l'encyclique du 8 décembre *(Quanta cura)* et du *Syllabus;* dans le troisième, une ample dissertation intitulée *Pius IX als Papst und König*, 1865; puis en 1866, toujours dans la même collection, *Die Theologie der Schule oder die Scholastik, ihr Wesen und ihr Werth;* enfin en 1868, annexé à la sixième série des *Theses theologicæ*, un *De fide, utrum ea imperari possit, deque libertate conscientiæ, commentarius dogmaticus.*

On conçoit qu'une production théologique de ce caractère et de cette importance, jointe au mérite reconnu de l'auteur, ait constitué un titre au choix du Saint-Siège, lorsqu'il s'agit pour Rome de nommer des commissaires chargés de préparer le futur concile du Vatican. De fait, Schrader est désigné dès septembre 1867 pour faire partie de la commission théologico-dogmatique. Cf. *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis*, t. VII, col. 1052. Il prend part en cette qualité aux travaux du concile. Puis, les années 1871 et 1872 le voient professeur d'Écriture sainte au Collège romain. Mais en automne 1872 il quitte Rome de nouveau, cette fois pour la France.

Depuis quelque temps, en effet, Mgr Pie caressait le projet de faire de son séminaire une faculté de théologie. Ainsi le rôle doctrinal que les événements l'avaient conduit à jouer de sa personne au sein de l'Église de France, serait-il comme perpétué par une institution durable et fixé au siège du grand docteur des Gaules, saint Hilaire. Ayant eu de nombreuses occasions d'apprécier pendant le concile le jugement et la doctrine du P. Schrader, il le demanda, en 1872, comme directeur d'études au supérieur général, lequel ne crut pas devoir refuser, nonobstant les informations peu favorables qu'il recevait de France concernant les chances de succès de l'affaire. Sur la faculté de Poitiers, voir : Mgr Baunard, *Histoire du cardinal Pie*, t. II, 1887, p. 487 sq. et 578 sq.; Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un siècle : 1814-1914*, t. IV, 1922, p. 527 sq.; *Pii IX acta. Pars prima*, t. VII, Rome [s. d.], p. 112 : bref d'érection de la Faculté, 1er octobre 1875.

Peut-être la réputation de ce maître importé de Rome eût-elle aplani peu à peu les difficultés de l'entreprise. Malheureusement, il n'avait plus guère que deux ans à vivre. Deux ans d'un travail intense et fécond, d'ailleurs. Dans la pleine maturité de son talent, il rêvait de composer un cours complet de théologie répondant à sa conception personnelle de cette discipline. En conséquence, tout en éditant selon son habitude les thèses objet de son enseignement, *Theses theologicæ... Series VIII : De theologiæ prolegomenis et de angelis; accedit de prædestinatione commentarius*, Poitiers, 1874 (sur cet exposé de la prédestination *post prævisa merita*, cf. *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1874, t. II, p. 359-371 et 497-517), il fit paraître, en 1874 encore, à Poitiers, deux larges traités où il développait la doctrine des thèses, et qui représentaient les premières assises de sa grande théologie : *De theologia generatim* et *De Deo creante*. De plus, à la fin de la même année il mettait la dernière main à un autre traité fondamental, *De theologico testium fonte deque... traditione commentarius*. Mais il devait laisser à un confrère venu le rejoindre de Rome, le P. Aug. Ferretti, le soin de publier cet ultime ouvrage, car, en février 1875, une pleurésie l'emportait âgé à peine de cinquante-cinq ans.

S'il avait eu l'estime et la vénération de l'évêque de Poitiers, comme de bien d'autres, le P. Schrader s'était vu, en revanche, fort maltraité par les publicistes du camp adverse, dont plusieurs, surtout en Allemagne, affectaient de ne voir en lui qu'un spécimen achevé de la théologie ultramontaine. Ainsi Doellinger : cf. Granderath, *Histoire du concile du Vatican*, trad. fr., t. I, 1907, p. 206, 434 et 79 sq.; ainsi von Schulte, dans *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XXXII, 1891, p. 425-427. On s'explique en partie la chose quand on feuillette les livres techniques du savant professeur. D'une part, en effet, la présentation et la langue en sont on ne peut plus rebutantes, y faisant comme barrage à la pensée, selon la juste remarque de critiques par ailleurs bienveillants, tel un recenseur anonyme de la revue *Der Katholik*, 1863, t. I, p. 102; tel aussi Scheeben, dans le *Literarischer Handweiser*, 1869, p. 334. De sorte que toute la science enfouie dans ces volumes hérissés se trouve fatalement vouée à rester méconnue. D'autre part, il est indéniable que, dans sa hantise du libéralisme, Schrader va parfois à l'extrême opposé. Sa conception de l'infaillibilité pontificale, par exemple, fondue qu'elle est avec l'idée d'une juridiction universelle du pape dans la chrétienté, fait parfaitement comprendre les appréhensions des anti-infaillibilistes du concile du Vatican.

Précisons. Une formule comme celle de ce titre de paragraphe du *De unitate romana* (t. II, p. 415) : *Supremus christiani juris fons et custos romanus*, pourrait, isolée, s'entendre correctement. Mais dans l'orchestration de l'ouvrage elle prend une résonance fâcheuse. Comparer : p. 127-143, 360, 446-452. Au fond, Schrader se représente la société chrétienne à la manière de beaucoup de médiévaux, comme un tout organique, où fonction séculière et fonction spirituelle-pontificale se comportent à peu près dans le même rapport que le corps et l'âme chez l'homme individuel. Un cléricalisme doit logiquement sortir de là. Et peut-on espérer que la logique du théologien sera ici en défaut ?

En octobre 1863, à la suite du discours de Montalembert à Malines, la *Civiltà cattolica*, par la plume, croit-on, du P. Curci, avait proposé comme une solution conciliatrice au problème de la liberté de conscience, la distinction bientôt célèbre de la thèse et de l'hypothèse. Dans l'œuvre du P. Schrader, cette distinction n'a pour ainsi dire pas de place. Elle n'apparaît que dans une note du *De theologia* (1874), p. 143; et antérieurement, sous une forme équivalente, dans une phrase rapide du *De fide utrum imperari ea possit* (1868), p. 91. Par contre, en 1865, l'auteur de la brochure *Die Encyclica des 8. Decembers 1864* (second fascicule de la série *Der Papst und die modernen Ideen*) écrivait sans sourciller, p. 33, commentant les propositions 77-79 du *Syllabus :* « En face de ces propositions, on ne peut plus

dire aujourd'hui, comme on l'a répété tant de fois, qu'il n'existe aucun principe ecclésiastique empêchant un catholique de penser qu'il est des circonstances où l'État ne peut rien faire de mieux que d'accorder une pleine liberté religieuse. » Négation formelle de la doctrine de l'hypothèse. On notera que Schrader s'opposait ici, sans le nommer, à l'évêque de Mayence, Ketteler, dont il reproduisait une déclaration textuelle. « Il n'existe aucun principe ecclésiastique », etc. (*Freiheit, Autorität und Kirche*, 1862, p. 155) pour la qualifier d'intenable. Ketteler protesta sans tarder dans son *Deutschland nach dem Krieg 1866*, Mayence, 1867 (*L'Allemagne après la guerre de 1866*, trad. Belet, 1867, p. 135), et sa réponse, motivée autant qu'irénique, fut insérée dans le *Correspondant* du 25 mai 1867, p. 218 sq. A ce moment-là, notre théologien écrit ou prépare son opuscule *De fide utrum imperari ea possit, deque libertate conscientiæ commentarius dogmaticus*, qui paraîtra l'année suivante. Or, s'il y accorde quelques lignes à la « tolérance » de l'erreur, il n'en continue pas moins à passer sous silence la distinction pourtant essentielle de la liberté *morale* et de la liberté *civile*, persistant à identifier — d'accord, croit-il, avec le *Syllabus* — État libéral et État athée, liberté de conscience et indifférentisme (voir surtout p. 75-101). Et ce qui aggrave son conflit avec les partisans de l'opinion de Ketteler, c'est qu'il attribue sans hésiter au *Syllabus* la valeur d'un document définitoire. *Ibid.*, p. 80, note; *De unitate romana*, t. II, p. 387; *De theologia generatim*, p. 136 sq. Comparer Choupin, *Valeur des décisions doctrinales*, Paris, 1907.

Au demeurant, pas plus chez le P. Schrader que chez les autres théologiens ardents adversaires du libéralisme, cette ardeur combattive n'est commandée par une dureté ou une sécheresse de cœur. C'est son zèle pour les âmes, c'est son dévouement à l'Église du Christ, hors de laquelle il n'y a pas de salut, qui a dicté à l'auteur du *De unitate romana* ses pages les plus rigoureuses. Dans la notice qu'il lui a consacrée, le P. Ferretti raconte qu'en septembre 1870, lors de l'attaque de Rome par les Piémontais, il obtint de ses supérieurs la permission d'aller sur les remparts, pour assister de son ministère sacerdotal les défenseurs du pape. Avec eux, il tint jusqu'au bout, sous la mitraille, auprès de la Porta Pia. — Ce trait d'histoire est en même temps un symbole. D'un bout à l'autre de sa carrière, le P. Schrader a été, comme il le fut ce jour-là, le prêtre dévoué corps et âme à la cause de l'Église et du pontife romain.

C. von Wurbach, *Biographisches Lexicon des Kaiserthums Œsterreich*, t. XXXI, 1876, p. 253; Mgr Pie, *Lettre à son clergé*, 8 avril 1875, dans *Œuvres*, t. IX, p. 80; A. Ferretti, S. J., *De vita et scriptis R. P. Clementis Schrader*, en tête de Cl. Schrader, *De theologico testium fonte*, Paris, 1878; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 912 et app. III; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V, col. 1527; card. Steinhuber, *Geschichte des Collegium Germanicum*, t. II, 1906, p. 511; *L'Università Gregoriana del Collegio romano nel primo secolo dalla restituzione (1824-1924)*, Rome, 1924; L. Koch, *Jesuiten-Lexicon*, col. 1614.

J. de Blic.

SCHROERS Henri, théologien et historien allemand (1852-1928). — Schrörs, né à Crefeld dans la Prusse rhénane le 26 novembre 1852, fut un élève de Hergenröther et des jésuites d'Insprück. Après son ordination sacerdotale en 1877, il se consacra à l'étude de l'histoire et du droit et fut admis comme *Privatdozent* à la faculté de théologie de Fribourg-en-Brisgau en 1883. Sa monographie sur Hincmar de Reims, qui parut l'année suivante, lui valut la chaire d'histoire à la faculté de théologie de Bonn. Ses cours étaient très goûtés, non seulement par les étudiants en théologie, mais aussi par ceux des autres facultés. Schrörs fut recteur de l'Université durant l'année scolaire 1904-1905. Depuis le Kulturkampf, c'était la première fois qu'un théologien catholique avait cet honneur. Les difficultés qu'il eut avec l'archevêque de Cologne en 1907 étaient d'ordre administratif et ne concernaient pas sa doctrine qui fut toujours correcte. L'année suivante, par des articles publiés dans la *Kölnische Volkszeitung*, il fit connaître en Allemagne les conclusions de son ami l'abbé Saltet, dans l'affaire Herzog-Dupin. Au cours des trente années de son enseignement à Bonn, à part quelques articles de revue, Schrörs ne publia qu'un petit livre *Sur l'éducation et la formation des clercs* (1910). Ce n'est qu'après sa mise à la retraite en 1916, qu'il donna sa mesure comme historien.

En 1922 parut son *Histoire de la faculté de théologie catholique de Bonn*, qui constitue une très importante contribution à l'histoire de la restauration catholique dans les pays rhénans et donne bon nombre de précisions sur Hermès et son parti. Sa monographie sur J. Braun, *Un chef oublié du catholicisme rhénan*, fournit de nombreux renseignements sur les disciples d'Hermès et sur leurs efforts pour défendre la doctrine de leur maître. Son étude sur *Les troubles de Cologne (Koelner Wirren)*, qui parut en 1927, montre que l'attitude du gouvernement prussien envers l'archevêque de Cologne, von Droste zu Vischering fut déterminée en bonne partie par l'agitation hermésienne. Ces trois publications de Schrörs ouvrent de nouveaux horizons pour l'histoire de la restauration catholique en Allemagne dans la première moitié du XIXe siècle. Schrörs préparait encore d'autres travaux concernant cette époque quand la mort interrompit son labeur, le 6 novembre 1928.

L'autobiographie de Schrörs se trouve dans *Religionswissenschaft in Selbstdarstellungen* t. III, p. 193 sq. (les appréciations qu'elle porte sur les autorités ecclésiastiques sont souvent trop sévères, parfois même injustes). La *Kölner Kirchenzeitung* (13 novembre 1938) donne d'intéressants détails sur l'enseignement de Schrörs à Bonn. Voir aussi l'article *Schrörs* du *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. IX, col. 335.

G. Fritz.

SCHULTE (Jean-Frédéric von), canoniste allemand. — Von Schulte est né le 23 avril 1827 à Winterberg, en Westphalie; il se consacra à l'étude du droit civil et canonique. A vingt-six ans, il était *Privatdozent* à la faculté de droit de Bonn et, deux ans après, il obtint la chaire de droit canonique et d'histoire du droit à l'université de Prague. Quoique laïc, il fut nommé conseiller de consistoire, c'est-à-dire juge synodal à l'officialité archiépiscopale de cette ville. Plus tard, il rappelait volontiers qu'il était le dernier laïc ayant siégé dans un tribunal ecclésiastique. Après le concile du Vatican, von Schulte, qui jusqu'alors avait été un ardent défenseur des droits de l'Église catholique, se rangea parmi les adversaires intraitables de l'infaillibilité pontificale et devint l'oracle canonique du parti vieux-catholique. Il est l'auteur de l'organisation synodale et paroissiale de l'Église vieille-catholique. Voir l'art. Vieux-Catholiques. Transféré à la faculté de droit de Bonn en 1873, il fut élu député au Reichstag en 1874 et siégea parmi les nationaux-libéraux, qui étaient les partisans les plus décidés du Kulturkampf. Il prit sa retraite en 1906 et mourut à Obermais, près de Mérano, le 19 décembre 1914.

Von Schulte a publié un grand nombre d'articles concernant des questions juridiques et canoniques; on leur reproche d'être élaborés un peu hâtivement. Durant sa période catholique, il donna un *Droit canonique catholique (Katholisches Kirchenrecht)* qui parut de 1856 à 1860 et un *Manuel de droit ecclésiastique catholique et protestant (Lehrbuch des katholischen und protestantischen Kirchenrechtes)*, dont la 1re édition est de 1896. Après 1870, il attaqua vivement l'Église catholique dans ses études sur : *La puissance des papes romains*, 3e édit. en 1896; *Le célibat obligatoire*, 1876, et

Le vieux catholicisme, 1887. Son *Histoire des sources et de la littérature canonique* (3 vol., 1875-1878) lui assure une place d'honneur parmi les historiens du droit ecclésiastique. Ses mémoires, *Lebenserinnerungen*, 3 vol., 1908-1909, ne sont pas sans intérêt pour l'histoire religieuse et profane de la seconde moitié du XIXe siècle.

Lexikon fur Theologie und Kirche, t. IX, col. 353; Marie von Schulte, *Fr. von Schulte Lebensabend.*

G. FRITZ.

SCHULTING **Corneille**, liturgiste et controversiste hollandais, né vers 1540 à Zteinwyk, chanoine de Saint-André à Cologne, doyen de la faculté de théologie, mort à Cologne le 24 avril 1604.

PRINCIPAUX OUVRAGES : 1. *Confessio Hieronymiana ex omnibus germanis B. Hieronymi operibus*, Cologne, 1585, 4 vol. in-fol. — 2. *Ecclesiasticæ disciplinæ libri VI de canonica et monastica disciplina collapsa restauranda pristinoque nitori restituenda*, Cologne, 1598, in-8°. — 3. *Bibliotheca ecclesiastica, seu commentaria sacra de expositione et illustratione missalis et breviarii*. Cologne, 1599-1602, 4 vol. in-fol. Cet ouvrage est un essai de bibliothèque liturgique auquel il a manqué d'être mieux composé et plus ordonné pour mériter de prendre place à côté des grandes collections de Melchior Hittorp, de Pamélius, etc. Néanmoins on y trouve des documents qui ne sont pas dépourvus de valeur, particulièrement au t. IV, consacré aux liturgies protestantes. — 4. *Bibliothecæ catholicæ et orthodoxæ contra summam totius theologiæ calvinianistæ in Institutionibus Joannis Calvini et Locis communibus Petri Martyris, breviter comprehensa : vel potius variarum lectionum et contra I (II) librum Institutionum Joannis Calvini tomus I (II)*, Cologne, 1602, 2 vol. in-4°. — 5. *Thesaurus antiquitatum ecclesiasticarum e VII prioribus Annalium Baronii tomis contra centuriatores Magdeburgenses ac calvinistas*, Cologne, 1599 sq., 7 vol. in-12 (le titre varie d'un tome à l'autre). — 6. *Hierarchica anacrisis animadversionum et variarum lectionum libri II, quibus varii de politia ecclesiastica calvinistarum libri... convelluntur*, Cologne 1604, in-fol., liste raisonnée des colloques des différentes sectes protestantes; l'intention de Schulting est de montrer combien ces colloques sont différents des synodes catholiques. — 7. *De horis officii B. M. V.*, 1607.

Allgemeine deutsche Biographie, t. XXXII, Leipzig, 1891, p. 701; *Nouvelle bibliothèque germanique* (protestante), Amsterdam, 1746-1760, t. XXII, p. 194; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, t. IV, 1730, p. 170-172; Moréri, *Grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. VI, p. 283; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. XVIII, Louvain, 1770; R. Simon, *Bibliothèque critique*, t. II, p. 263-283; les biographies de Feller, Michaud, Hoefer, au mot *Schulting;* Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 598-599; Roskovány, *Romanus pontifex Primas*, Nitra, t. II, 1867, p. 508-511; t. VI, 1873, p. 551; le même, *B. Maria virgo in suo conceptu immaculata ex monumentis omnium sæculorum demonstrata*, Budapest, 1873, t. I, p. 382-383; t. III, p. 15; le même, *Cœlibatus et Breviarium*, t. V, Budapest, 1861, p. 1118.

J. MERCIER.

SCHUNCK **Ignace**, jésuite bavarois. — Né en 1719, entré dans la Compagnie en 1737, il professa l'exégèse, la théologie dogmatique et polémique au collège d'Amberg et mourut en 1795. Il écrivit *De religione legis naturæ et positivæ divinæ*, Litteris Salemitanis, 1766; *Notio dogmatica S. Scripturæ*, Landshut, 1772, comprenant, pour les deux Testaments, l'étude des auteurs, des sujets, du canon, des idiomes, des versions, de la vérité, de la divinité, de l'authenticité, de l'interprétation, du sens et de la lecture.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 936; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 87.

A. RAYEZ.

SCHWAAN **Pierre**, jésuite rhénan. — Né en 1728, il entra au noviciat en 1744, enseigna la philosophie à Wurtzbourg et le droit canonique à Bamberg; il devint curé après la suppression de la Compagnie. Il publia *Ethica stylo scholastico concinnata et notis variis illustrata*, Wurtzbourg, 1755; 4e édit., revisée et augmentée, Francfort, 1771; manuel destiné à de jeunes élèves de philosophie à qui les grandes lignes suffisent, dit Schwaan dans ses *prænotiones*, parce que l'usage de la vie complétera heureusement ces premières notions. L'allure générale et l'exposé ne sont point sensiblement différents des manuels modernes : écrit avec clarté, l'auteur donne une grande place à la casuistique et cite abondamment les écrivains ecclésiastiques et hétérodoxes. Schwaan édita encore en 1773 une *Dissertatio de bonæ fidei possessore*.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 938; t. IX, col. 817; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 210.

A. RAYEZ.

SCHWALM **Salvador**, né à Nancy le 15 octobre 1860, mort à Pass-Prest, près de Nice, le 7 novembre 1908. — Il avait fait profession dans l'ordre des frères prêcheurs le 15 septembre 1879, sous le nom de frère Marie-Benoît. Sa santé ne lui permit pas de produire une œuvre théologique considérable par l'étendue : il laissa à sa mort, publiés ou prêts à l'impression, la matière de plusieurs volumes et de nombreux articles.

Le P. Schwalm est surtout connu pour avoir apporté la philosophie morale de saint Thomas à la *Science sociale* de Le Play. Il s'était lié avec l'abbé de Tourville. Plus tard, sans jamais se séparer de ses amis de la *Science sociale*, il suivit une voie personnelle plus théologique. Le fond de sa pensée se trouve dans les deux volumes intitulés : *Leçons de philosophie sociale* (t. I : *La philosophie sociale : la famille;* t. II : *Le patronat et les associations. La société politique*), Paris, 1911, in-12, réédition partielle en 1938 sous le titre *L'Église et l'État*. Des études approfondies ont été données ici-même par le P. Schwalm : COMMUNISME, t. III, col. 574-595; CORPORATIONS, col. 1867-1879, et surtout DÉMOCRATIE, t. IV, col. 271-321.

Il semble que la pensée du P. Schwalm ait été plus vigoureuse encore lorsqu'il s'est donné pour tâche, spécialement en divers articles de la *Revue thomiste*, de préciser les bases métaphysiques d'une théologie qui veut être rigoureusement orthodoxe. Son étude *L'acte de foi est-il raisonnable?* parue dans la *Revue thomiste* en 1896, rééditée en brochure en 1911, mérite de devenir classique. Non seulement elle a eu un rôle historique pour accentuer la réprobation des théologiens contre certains modernismes, mais elle rendrait les plus grands services à qui voudrait utiliser les textes de saint Thomas pour situer dans les cadres du plus solide intellectualisme les remarquables intuitions du cardinal Newman concernant l' « assentiment ».

De même, dans un autre article intitulé *Les illusions de l'idéalisme et leurs dangers pour la foi*, dans *Revue thomiste*, 1896, le P. Schwalm signalait, par une analyse irréfutable, le caractère imparfait de la philosophie blondélienne. Le P. Schwalm renonça plus tard à la polémique qu'il avait engagée. Il n'avait pas changé d'opinion, mais il voulait ménager des esprits sincères et qu'il espérait capables de revenir à l'orthodoxie thomiste. Il est probable qu'il demeurerait dans les mêmes dispositions s'il assistait aux controverses de l'heure présente.

Le P. Schwalm a laissé aussi divers ouvrages de vulgarisation élevée : *La vie privée des juifs à l'époque de Jésus-Christ*, 1910; *Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin*, 1910, etc.

A. Gardeil, *Le Père Schwalm*, Paris, 1911.

M.-M. GORCE.

SCHWANE Joseph, théologien allemand (1824-1892). — Né à Dorsten en Westphalie le 2 avril 1824, il fut ordonné prêtre en 1849. *Privatdozent* à la faculté de théologie de Munster-en-Westphalie en 1853, il obtint la chaire de morale et d'histoire des dogmes à cette même faculté en 1859. En 1881, il opta pour la chaire de théologie dogmatique qu'il conserva jusqu'à sa mort laquelle survint le 6 juin 1892.

Schwane est le premier théologien catholique allemand qui ait publié une *Histoire des dogmes*, 4 vol., 1862-1890; 2e édit., 1892-1895. A vrai dire, le travail de Schwane ne donne pas une véritable histoire des dogmes, mais une théologie dogmatique conçue pour ainsi dire *sub specie historiæ*. Les différents traités dogmatiques y sont présentés dans l'ordre habituel des manuels de cette époque. Ils exposent les conceptions théologiques des écrivains ecclésiastiques ainsi que les décisions du magistère depuis les apôtres jusqu'à nos jours. Le t. I est consacré aux temps antérieurs au concile de Nicée, le t. II à l'époque patristique proprement dite, qui va du concile de Nicée à saint Jean Damascène; le t. III s'attache à la théologie du Moyen Age et le t. IV à celle des temps modernes. La documentation de Schwane est sérieuse — à notre avis elle doit beaucoup à Petau — et son *Histoire des dogmes* est encore susceptible de rendre de sérieux services. L'histoire des dogmes a été traduite en français, t. I (période anténicéenne), par l'abbé P. Belet; les cinq autres volumes (t. II et III, période patristique; t. IV et V, Moyen Age; t. VI, Temps modernes), par l'abbé A. Degert, Paris, 1886, 1903-1904. De plus Schwane a publié une monographie sur *Les contrats*, 1871; une *Morale spéciale*, 3 vol., 1873-1878 et une *Morale générale*, 1885, ainsi qu'une étude sur *Le sacrifice eucharistique*, 1889.

Lexikon für Theologie und Kirche, t. IX, col. 364.

G. Fritz.

1. SCHWARZ Ignace, jésuite et historien bavarois. — Né en 1690, entré dans la Compagnie en 1707, il enseigna la philosophie. En 1727, l'électeur Charles-Albert le nomma premier professeur d'histoire universelle à l'université d'Ingolstadt; il y connut de grands succès et mena ferme la lutte contre les protestants; à partir de 1740, il gouverna les collèges de Fribourg-en-Brisgau, Soleure, Lucerne et Elwangen; il mourut en 1763.

De son œuvre philosophique, il faut retenir son *Peripateticus nostri temporis, seu philosophus discursivus, per discursus symbolo-physicos, ad discursum, juxta sanctorum philosophorum exempla, pie curiosum instructus, pars I seu microcosmus, pars II seu macrocosmus*, Fribourg-en-Brisgau, 1724; 3e éd., illustrée, Ingolstadt, 1755. Sous forme de dialogue entre Nelander et Leucotheus, Schwarz traite notamment : *De principiis et principibus philosophiæ, de Deo rerum omnium principio, de anima, de corpore, de aure et oculo, de somno et somnio, de principiis physiognomiæ, de tempore et æternitate, de mundo cælesti, de magia (astrologica, diabolica, physica, artificiali), de brutorum discursu, de monstris, de libertate indifferentiæ etiam in statu naturæ lapsæ* (attaque contre l'« hydre » janséniste).

Les plus appréciées de ses œuvres historiques sont les *Collegia historica, seu quæstiones historiæ criticæ*, Ingolstadt, 1734-1737, en 9 vol. Cet ouvrage se présente comme le manuel de l'étudiant catholique au XVIIIe siècle. Il a en effet l'intention de fournir les arguments nécessaires et adéquats qui permettront de répondre victorieusement à la science historique des protestants. Toutes les questions politiques, polémiques, juridiques, canoniques, dogmatiques ont été abordées par eux; bien mieux, ils passent pour historiens classiques. Il est grand temps de faire de l'histoire, non pas de s'attarder aux nomenclatures, aux statistiques, aux faits pour eux-mêmes; il s'agit — et Schwarz a bien en ce domaine l'impression d'être un précurseur — de faire de la *critique historique*. Tout au long de ses neuf tomes, il ne poursuivra pas d'autre but que de donner à ses étudiants une méthode de travail et des éléments de recherche; méthode et recherche qu'il applique lui-même à toutes les difficultés chronologiques que présentent les deux Testaments; puis, successivement, après un savoureux traité de géographie générale, il expose l'histoire des royaumes de Gaule, d'Alsace, de Lotharingie et de Germanie (les prétentions impériales des historiens allemands sont confrontées avec les revendications françaises). Mais tout l'intérêt, on le sent, est concentré sur le drame protestant; la polémique protestante affleure à tout instant : influence de la Réforme sur les destinées de l'Empire romain germanique, rapports du spirituel et du politique sous la monarchie chrétienne et sous la monarchie protestante, décadence de Rome, doctrines des jésuites sur le tyrannicide et la soumission aux pouvoirs établis. Schwarz composa encore des *Institutiones juris publici universalis naturæ et gentium*, 1741, 3 vol. in-8° (résumé en un volume en 1743), réimprimées en 1760, ouvrage non moins apprécié que les *Collegia*.

On voit assez le trésor de connaissances accumulées dans les livres de Schwarz : tout ce qu'on pouvait savoir, au XVIIIe siècle, en fait de géographie, d'histoire profane et ecclésiastique, de controverses protestantes, de droit public, bref, les principales questions difficiles de l'époque ont été réunies là, discutées, leurs documents critiqués, leur interprétation donnée, les faux et les interpolations découverts; mine inépuisable dont ne pourront plus se passer les exégètes, les historiens, les juristes et les controversistes.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 946-949; t. XI, col. 1791; E.-M. Rivière, *Additions et corrections à la Bibl. de la Comp. de Jésus*, Toulouse, 1911-1930, col. 1218; de Guilhermy, *Ménologe de la Comp. de Jésus, Germanie*, Ire série, t. II, p. 340; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1510-1511; B. Dühr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. IV b, p. 38 et *passim;* Ch. Verdière, *Histoire de l'université d'Ingolstadt*, t. II, Paris, 1887, p. 602.

A. Rayez.

2. SCHWARZ Meinrad, frère mineur conventuel suisse (XVIIIe siècle). — Né en 1690, à Giffers en Suisse, il fit profession en 1710, et fut lecteur de droit canonique à Fribourg en Suisse. Il est très douteux qu'il ait professé le droit canonique à l'université de Fribourg-en-Brisgau, comme le soutient D. Sparacio, *Frammenti bio-bibliografici*, Assise, 1931, p. 173. Ce serait donc aussi à Fribourg en Suisse qu'il faudrait placer en 1728, les deux fameuses disputes sur les matières controversées par rapport aux cinq livres des *Décrétales* de Grégoire IX. L'exposé de ces disputes avec leurs conclusions fut publié dans *Sacra jurisprudentia, sive assertiones principaliores et magis controversæ secundum quinque libros Decretalium Gregorii IX, per rationes et auctoritates utriusque juris, ac doctorum primi, medii et nostri ævi responsa strictim elucidatæ*, Fribourg, 1728, in-8°, XVI-176 p. — Meinrad Schwarz mourut à Wurzbourg le 14 mars 1745.

On doit à Meinrad Schwarz cinq écrits polémiques : *Theses ex universa philosophia; De angelis; De Deo uno et trino; De creatione angelorum* ou *Angelus creatus; De una et magna deitate*. Ses principaux ouvrages se rapportent toutefois au droit canonique : *Sacra jurisprudentia* déjà citée; *Prolegomena jurium ac controversiæ principaliores selectæ ex quinque libris Decretalium*, Fribourg, 1729; *Commentarium in regulas*

juris in Sexto, ibid., 1730; *Collegium universi juris canonici* du bénédictin L. Engel, rédigé en manuel, *ibid.*, 1738, ou 1728, d'après D. Sparacio, *op. cit.*, p. 174 et H. Hurter, *Nomenclator literarius*, 3e éd., t. IV, col. 1603, n. 2.

K. Eubel, *Geschichte der oberdeutschen Minoriten-Provinz*, Wurzbourg, 1886, p. 129; B. Fleury, dans *Archives de la Soc. d'hist. du canton de Fribourg*, t. VIII, 1907, p. 344; D. Sparacio, *Frammenti bio-bibliografici di scrittori ed autori minori conventuali dogli ultimi anni del 600 al 1930*, Assise, 1931, p. 173-174 et dans *Miscellanea franciscana*, t. XXX, 1930, p. 59-60; V. Schwarzwälder, *Schwarz Meinrad*, dans *Lexikon f. Theol. u. Kirche*, 2e éd., t. IX, Fribourg-en-Br., 1937, col. 367; K. Eubel, *Die 700 jährige Niederlassung der Franziskaner-Minoriten zu Würzburg*, dans *Franzisk. Studien*, t. VIII, 1921, p. 37.

A. Teetaert.

SCHWEDERICH Jacques, appelé aussi *Suederick, Schnederich, Schnederick, Swegerich, Swederich*, frère mineur allemand du XVIe siècle, qui s'est distingué par son opposition à Luther. — Originaire de Torgau, il entra dans l'ordre des mineurs de la province monastique de Saxe, probablement au couvent de cette ville. Voir F. Doelle, O. F. M., *Der Klostersturm von Torgau*, Munster-en-W., 1931, p. 56, n. 4. Ordonné prêtre en décembre 1502, il fit un court séjour à l'université de Wittenberg puis à celle d'Erfurt, où il prit le doctorat le 14 février 1519. Voir Motschmann, *Erfordia literata*, t. II, Erfurt, 1733, p. 25.

Il exerça ensuite la charge de lecteur en théologie et combattit avec énergie par la parole et par la plume Luther et sa réforme. Ainsi il défendit au chapitre provincial de Wittenberg, en 1519, contre Luther, l'authenticité des stigmates de saint François. Cette dispute porte le titre de *Quæstio disputata de S. Francisci stigmatibus contra Lutherum*, et Luther en fait mention d'une façon très défavorable dans une lettre qu'il écrivit à Jean Staupitz le 3 octobre 1519. Cf. E.-L. Enders, *Dr. Martins Luthers Briefwechsel*, t. II, 1887, p. 282. En 1523, quand il était déjà custode de la custodie de Meissen, Jacques Schwederich fut attaqué par écrit par le franciscain Jean Briesmann, contre lequel il avait dû sévir à cause de ses propensions marquées vers la Réforme, à laquelle il passa d'ailleurs vers la fin de 1522. Voir F. Doelle, *Das Wittenberger Franziskanerkloster*, dans *Franzisk. Studien*, t. X, 1923, p. 284-285.

En qualité de custode de Meissen, J. Schwederich eut sans cesse des difficultés avec les protestants, qui, non seulement attaquaient continuellement les religieux des couvents de sa custodie, mais les persécutaient jusque dans leurs couvents et les obligeaient à les quitter. Cependant un des soucis les plus graves du custode était l'abandon de l'ordre et l'apostasie de quelques-uns de ses sujets. Aussi, pour réfuter toutes les accusations portées par les protestants contre la vie religieuse et engager ses confrères à rester fidèles à leurs vœux, il écrivit, sur la demande de l'évêque de Meissen, le *Collectaniolum de religiosorum origine et eorundem per mundum multiplicatione ac a ceteris vulgaribus per habitus, signa et ritus discrimine, de apostatarum quoque et eis cooperantium piaculo simul ac punitione ex diversis hinc inde comportatum*, s. l. (probablement à Dresde), mars 1525. Cet ouvrage, comporte onze articles, dont on peut voir les titres dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. M.*, 2e éd., t. II, Rome, 1921, p. 20. Sur ces luttes voir F. Doelle, *Der Klostersturm von Torgau im Jahre 1525*, dans *Franzisk. Studien*, fasc. suppl. 14, Munster-en-W., 1931; et *Drei ausgetretene Franziskaner*, dans *Reformgeschichtl. Studien und Texte*, fasc. 21-22, Munster-en-W., 1912.

En 1539, mourut le duc Georges de Saxe, le protecteur des ordres religieux, et de la sorte les derniers couvents de sa custodie, Meissen, Dresde, Oschatz et Freiberg furent complètement livrés à la merci des protestants. Cf. F. Doelle, *Aus den letzten Tagen der Franziskaner zu Meissen*, dans *Franzisk. Studien*, t. I, 1914, p. 65-76.

En 1551, le P. Schwederich apparaît revêtu de la dignité de vice-provincial de Saxe. Après cette date il disparaît de l'histoire.

Outre les deux ouvrages déjà cités : la *Quæstio disputata de S. Francisci stigmatibus* et le *Collectaniolum*, Jacques Schwederich est encore l'auteur de nombreuses lettres, intéressant l'histoire de la réforme protestante. On lui attribue aussi un *Commentarius in Sententias*.

Outre les études déjà citées, voir L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 126; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. II, Rome, 1921, p. 20; G. Haselbeck, *Zum Jubelfest der Thüringischen Ordensprovinz (1523-1923)*, dans *Franzisk. Studien*, t. X, 1923, p. 118; H. Schwesinger, *Das Franziskanerkloster in Saalfeld a. S.*, *ibid.*, t. X, 1923, p. 262; L. Lemmens, *Die Franziskanerkustodie Livland und Preussen*, Düsseldorf, 1912, p. 609; le même, *Die Provinzialvikare der Sächsischen Observanten*, Düsseldorf, 1910, p. 12; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XXXIII, p. 325; L. Meier, *De schola Erfordiensi sæculi XV*, dans *Antonianum*, t. V, 1930, p. 348; F. Doele, *Reformationsgeschichtliches aus Kursachsen. Vertreibung der Franziskaner aus Altenburg und Zwickau*, dans *Franzisk. Studien*, fasc. suppl. 15, Munster-en-W., 1933, p. 185-186, 188, 197-198; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 1253; F. Gess, *Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen*, t. II, *1525-1527*, Leipzig-Berlin, 1917, p. 756; P. Marcus, *Das Franziskanerkloster in Meissen*, dans *Mitteilungen des Vereins f. Gesch. d. Stadt Meissen*, t. II, Meissen, 1889, p. 342-346; G. Buchwald, *Die Franziskaner der Matricula ordinatorum des Hochstifts Merseburg*, dans *Franzisk. Studien*, t. VII, 1920, p. 144 et 215; C.-E. Foerster, *Album Academiæ Vitebergensis ab anno Christi 1502 usque ad annum 1560*, Leipzig, 1841; A. Weissenhorn, *Akten der Erfurter Universität*, t. II, Halle, 1881, p. 288; O. Clemen, *Reste der Bibliothek des Franziskanerklosters in Zwickau*, dans *Franzisk. Studien*, t. XVII, 1930, p. 226; F. Doelle, *Die Observanzbewegung in der Sächsischen Franziskanerprovinz bis zum Generalkapitel von Parma (1529)*, Munster-en-W., 1918, p. 130-131.

A. Teetaert.

SCHWEITZER (Schweetzer ou Schwectzer) **Jean**, augustin allemand, né en 1623, professeur, puis doyen de la faculté de théologie de Cologne, provincial à trois reprises des augustins de Cologne, mort le 23 janvier 1708. Il a laissé entre autres :

1. *Dissertatio de sufficientia et necessitate pœnitentiæ*, Cologne, 1678. — 2. *Dissertatio de radice intolerabilium scandalosarum propositionum ab Alexandro VII et Innocentio XI damnatarum, ad mentem S. P. Augustini*, Cologne, 1679, in-8°. — 3. *De essentia et effectibus prædestinationis et reprobationis adultorum et infantium sine baptismi sacramento morientium ad mentem S. Augustini*, Cologne, 1681. — 4. *De incertitudine sententiæ probabilisticæ et periculo dictaminis practici*, Cologne, 1682, in-8°, contre le probabilisme. — 5. *De statu innocentiæ*, Cologne, 1682, in-8°. — 6. *Justæ querelæ de responsione benigna*, Cologne, 1682, in-8°.

Hurter, *Nomenclator literarius*, 3e éd., t. IV, col. 616; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XXII, p. 119; Ellies Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, XVIIe siècle (table).

J. Mercier.

SCHWENCKFELD Gaspard, théologien et mystique protestant, fondateur de la secte des schwenckfeldiens (1489-1561). I. Vie. II. Doctrine. III. Les schwenckfeldiens.

I. Vie. — Gaspard Schwenckfeld était né en novembre ou décembre 1489, au duché de Liegnitz, en Silésie. Il signait : Schwenckfeld von Ossig, parce qu'il était originaire d'une famille noble, dont le fief héréditaire portait le nom d'Ossig. De quelques années

plus jeune que Luther, il grandit dans une atmosphère encore pleinement catholique et semble avoir eu du penchant à la piété. Il fréquenta d'abord l'école de Liegnitz, puis passa à l'université de Cologne, en 1505, mais en qualité d'étudiant libre. On le trouve, en 1507, à Francfort-sur-le-Mein, puis plus tard, à Erfurt. Il étudiait les « arts libéraux », la théologie scolastique, le droit canonique, un peu en amateur, et sans songer à entrer dans les ordres, car il ne fut jamais prêtre. Vers 1510-1511, il entra au service du duc de Münsterberg, à Oels; puis du duc de Brieg; enfin à celui du duc Frédéric II de Liegnitz, vécut de la vie de courtisan, tout en dirigeant l'exploitation de son domaine d'Ossig. C'était une nature idéaliste, un caractère libre et indépendant, un esprit élevé et délicat. Les premiers écrits de Luther le séduisirent, dès 1519, par la condamnation qu'il y trouvait d'une religion tout extérieure et par l'appel à une vie plus profonde fondée sur le contact assidu avec la parole de Dieu. Il semble avoir été imbu des doctrines mystiques de maître Eckart, de Jean Tauler et de l'auteur anonyme de la *Théologie allemande*. Et c'était l'écho de ces doctrines qu'il croyait entendre dans les œuvres de Luther. Il ne quitta pourtant la vie de cour qu'en 1522 ou 1523, pour se donner tout entier à ce qu'il regardait comme sa vocation divine. En 1519, il s'était mis à lire la Bible, à raison de quatre chapitres par jour. Il aida puissamment le duc de Liegnitz, son maître, à opérer la « réforme » de ses États, en prêchant lui-même, en agissant sur les membres du clergé et notamment sur l'évêque Jean de Salza. Il trouva un auxiliaire précieux en Valentin Krautwald, *Domleklor*, c'est-à-dire chanoine-directeur de la maîtrise de la collégiale Saint-Jean, à Liegnitz. Ce fut Krautwald qui lui apprit le grec. Schwenckfeld avait fait le voyage de Wittenberg, en décembre 1521 ou au début de 1522. Il y avait pris contact avec Mélanchthon, Bugenhagen, Justus Jonas, Karlstadt, les prophètes de Zwickau, mais n'avait pas vu Luther, alors enfermé au château de la Wartbourg. Il est assez probable qu'il fut déjà choqué par le mélange trop visible d'éléments bons et mauvais, dans le mouvement de la Réforme. Ce qui est sûr, c'est que, dès 1523, il se plaint que l'on remarque peu de progrès moral, parmi les soi-disant « réformés », et que ceux qui se font gloire de l'Évangile n'en mènent pas moins une vie scandaleuse. L'année même où le duc de Liegnitz établissait officiellement la Réforme dans ses États, en 1524, il lui dédia un livre intitulé : *Avertissement de l'abus qui est fait de plusieurs articles importants de l'Évangile, dont l'inintelligence conduit l'homme commun à la liberté charnelle et à l'erreur.* Ce livre est considéré, par les historiens, comme une source très précieuse d'informations sur l'état religieux et moral, au sein de la Réforme naissante. Luther, de son côté, avait été écœuré de la vulgarité des motifs qui lui avaient amené un trop grand nombre de ses adhérents. Il avait même songé à constituer des groupes séparés de « vrais chrétiens ». La même idée poursuivait Schwenckfeld. Vers la fin de 1525, ce dernier revint à Wittenberg. Entre lui et Luther se déroulèrent, en présence de Bugenhagen et Justus Jonas, de longues conversations, sur le sujet brûlant de l'organisation de l'Église. On sait que Calvin devait affronter, plus tard, le même problème, et faire un usage sévère de l'excommunication, pour expurger la communauté chrétienne des membres pourris. Schwenkfeld l'avait précédé dans cette voie. Il proposa à Luther de faire marcher l'excommunication « de pair avec l'Évangile ». Il insista sur la nécessité de revenir à l'Église apostolique. Luther concéda que beaucoup de chrétiens étaient indignes de l'Évangile, qu'il y aurait lieu de grouper à part les bons, d'en faire un registre soigneux, de les réunir au « Couvent noir », où il habitait lui-même, et de laisser la masse à la paroisse, où un chapelain prêcherait. Il se lamentait sur le manque de charité envers les pauvres. Il n'avait pas pu trouver même la moitié d'un florin pour les indigents! Mais comme Schwenckfeld insistait sur l'établissement de l'excommunication, Luther lui répondit : « Oui, cher Gaspard, mais les vrais chrétiens ne sont pas encore assez nombreux: je voudrais bien en voir seulement une paire ensemble, mais je n'en connais pas un seul! » Et la discussion en resta là. A partir de ce moment, Luther évolua vers une Église de masse retenue par une forte discipline d'État. Calvin, du reste, ne se ferait pas faute non plus de faire appel à la police, pour le maintien des mœurs et de la pratique religieuse. Schwenckfeld, au contraire, resta fidèle à son idéal désespéré de retour à l'Église apostolique. Entre lui et Luther, la brouille devint complète, quand éclata la querelle sacramentaire, voir SACRAMENTAIRE *(controverse)*. Dès le 4 janvier 1526, Luther, après avoir dénoncé, dans une lettre aux chrétiens de Reutlingen, les erreurs de Karlstadt et de Zwingli-Œcolampade, sur la présence réelle, dénonçait Schwenckfeld et son ami Krautwald, sans les nommer « comme la troisième tête de la détestable secte sacramentaire ». *Luthers Werke*, éd. de Weimar, t. XIX, p. 123. A partir de ce moment, Schwenckfeld fut classé par les luthériens parmi les « fanatiques de gauche », les illuminés, les suppôts de Satan. Pour ne pas créer de difficultés à son duc, il s'exila volontairement en 1529. Rien ne pouvait l'arracher à son rêve d'Église de parfaits chrétiens et il avait écrit en 1528 : *Voici qu'un monde nouveau se lève, l'ancien meurt!* Il poursuivit donc son apostolat, au long d'une vie désormais errante et fugitive, à Strasbourg, Esslingen, Augsbourg, Spire, Ulm et en de nombreuses autres villes, critiquant toujours le relâchement des Églises luthériennes, gagnant des individualités énergiques à ses idées, formant de petits groupes partout où il passait, écrivant des lettres, des opuscules, et développant incessamment la doctrine mystique qui va être analysée ci-après. Il essaya, à maintes reprises, de regagner Luther, mais se vit toujours repoussé avec le dernier mépris. La dernière tentative se place en 1543. Voir la lettre très humble et très respectueuse de Schwenckfeld à Luther, dans *Luthers Briefwechsel*, éd. Enders, t. XV, p. 244-250. Luther repoussa durement les avances du théologien dissident. Il répliqua au messager qui lui apportait la lettre de Schwenckfeld : « Cher homme, tu diras à ton maître, Gaspard Schwenckfeld, que j'ai reçu de toi son libelle et sa lettre. Plaise à Dieu qu'il cesse! Car, il a allumé, en Silésie, un incendie contre le Saint-Sacrement, qui n'est pas encore éteint et qui brûlera éternellement sur lui, ...et voici qu'il y ajoute sa doctrine eutychienne, trompe les Églises, alors que Dieu ne l'a pas envoyé, et ce dément *(unsinnig Narr)*, possédé du démon, ne sait pas ce qu'il bafouille. S'il ne veut pas cesser, qu'il me laisse la paix avec son bouquin, par lequel le diable crache et emm... par son intermédiaire. Et voici mon dernier jugement sur lui : « Que le Seigneur frappe en toi Satan et que « l'Esprit (mauvais) qui t'a appelé, et la course que tu « accomplis, et tous ceux qui sont d'accord avec toi, « les sacramentaires et les eutychiens, avec tous vos « blasphèmes, soient en perdition, selon ce qui est « écrit : « Ils couraient et je ne les envoyais pas, ils « parlaient et je ne leur mandais rien. » (Jérémie, XXIII, 21). » Et à sa table, Luther, répétant les mêmes propos, s'exprima en termes si vulgaires, que dame Catherine lui cria : « Oh! cher maître, c'est trop grossier! » A quoi, Luther répliqua : « Ce sont eux qui m'apprennent à être grossier. C'est ainsi qu'on doit parler avec le diable! » Voir *Luthers Tischreden in der*

Mathesischen Sammlung, publiés par E. Kroker, 1903, p. 335.

Schwenckfeld, repoussé, continua à répandre ses idées et à lutter contre les luthériens orthodoxes, notamment contre Flacius Illyricus, le plus excité d'entre eux. Il mourut à Ulm, vers la fin de 1561.

II. Doctrine. — Schwenckfeld n'a pas laissé de corps de doctrines complet et systématique. Il s'est renfermé en un petit cercle d'idées favorites qui reviennent sans cesse sous sa plume. Trois points surtout lui tiennent au cœur et résument toute sa théologie : 1° les rapports entre l'esprit et la lettre dans les Écritures; 2° la théorie du saint-sacrement; 3° la christologie. De ces trois points, le troisième est le plus important et domine les deux autres.

Selon lui, l'acte créateur établit entre Dieu et sa créature une distance infranchissable. « Aucune créature n'est par elle-même participante de la nature divine, en sorte que toutes les créatures sont hors de Dieu et Dieu hors de toutes les créatures. » *Epistolar.*, t. II, 2e part., p. 105. Il fallait donc que Jésus-Christ fût dans une relation spéciale avec le Père. De fait, la nature humaine du Christ n'a pas été créée, mais « engendrée » par le Père. Dieu est le Père « du Christ tout entier, Dieu et homme ». *Epistolar*, t. I, p. 612. De la sorte, le Christ « ne possède pas la sainteté par grâce, ni comme une qualité ou un accident, dans sa nature humaine, mais il la possède naturellement et de lui-même ». Cette nature humaine a été enfantée, avec sa divinité, par la vierge Marie. Nous croyons, déclare Schwenckfeld, « que Marie a enfanté le Christ, Dieu et homme unis en une seule personne, non le Christ seul selon sa nature humaine, car de ce que le Christ n'a pas reçu la divinité de Marie, il ne s'ensuit pas qu'elle ne l'a enfanté que selon sa nature humaine, mais Dieu et homme, un seul fils, et le Christ tout entier ». Et pendant toute sa vie, la chair du Christ a été ainsi étroitement unie au Verbe, sans suture, sans séparation, en sorte que le Christ était « un homme en Dieu, dans l'unité de l'essence divine, dans un être entièrement nouveau et céleste, dans un être incorruptible jouissant de la gloire en Dieu, et aussi de la puissance, de la force, de la vérité divines ». Cette union n'emporte pas cependant destruction de la nature humaine du Christ, mais réception et possession par elle de toute la divinité éternelle. Toutefois, cette glorification de la chair du Christ n'a pas été entière du premier coup. Il y a eu croissance de glorification, entrée progressive dans la gloire divine. Mais depuis la résurrection et l'ascension, cette glorification est complète. La nature humaine du Christ est si bien revêtue de Dieu qu'elle doit être adorée comme telle.

C'était à propos de cette doctrine que Luther prononçait le mot d'eutychianisme. Il la résumait en ces termes : *Dicit creaturam post resurrectionem et glorificationem in Deitatem transformatam et ideo esse adorandam.*

Et voici le lien entre cette théorie nébuleuse et la doctrine eucharistique de Schwenckfeld : l'Homme-Dieu a reçu la mission de racheter l'humanité. Schwenckfeld conçoit la rédemption, à la suite de certains Pères grecs, comme une rançon payée au diable, qui nous possédait tous. Une fois qu'il nous a rachetés, le Christ nous purifie du péché en nous justifiant par la foi en lui, mais pour cela, il est nécessaire qu'il nous élève au-dessus de notre condition de créatures pour faire de nous les fils adoptifs de Dieu et nous régénérer, c'est-à-dire nous communiquer une vie nouvelle. Pour cela, il entre en nous, il devient la nourriture et le breuvage de nos âmes. Mais, sa chair étant spiritualisée et son sang également, il ne peut nous alimenter que d'une façon spirituelle. « Le sang du Christ, écrit-il, étant maintenant glorifié, est complètement spirituel et divin, il est donc aujourd'hui versé, par le Saint-Esprit, dans toute sa force, et il étanche la soif des âmes par la foi. » *Epistolar.*, t. II, 2e part., p. 943. Schwenckfeld ne peut donc pas admettre que la chair et le sang du Christ soient présents localement dans le pain et le vin eucharistiques, comme le pensait Luther (impanation). Il assure que l'on doit traduire les paroles de l'institution : « Mon corps est ceci » et non pas : « Ceci est mon corps ». Le sens serait donc : « De même que ce pain nourrit votre corps, de même ma chair (spiritualisée et divinisée) nourrit votre âme, est le pain de votre âme. » Schwenckfeld insistait surtout sur le c. VI de saint Jean, pour démontrer son interprétation : « Ma chair est une vraie nourriture et mon sang un véritable breuvage... » « La chair ne sert de rien, mes paroles sont esprit et vie. » Il tirait de là toute une théorie de l'union au Christ, devenu notre aliment spirituel. Et il rattachait à cette doctrine celle de l'inspiration scripturaire. Pour lui, la Bible n'est que le produit humain, imparfait, extérieur de l'inspiration. « Les saints hommes de Dieu, dit-il, qui sont poussés par le Saint-Esprit à parler et à écrire, n'ont pas pu livrer aux autres par la parole ou l'écriture le don et la richesse qu'ils possédaient en leurs cœurs et qu'ils sentaient vivre en eux... la plume n'a pas pu coucher le cœur tout entier sur le papier, ni la bouche faire jaillir toute la source et son contenu. » Il suit de là que l'Écriture ne doit être interprétée que par l'Esprit-Saint et avec l'Esprit-Saint. On ne doit pas s'attacher à la lettre d'une façon servile. Ce n'est que lorsque le Christ est vivant en nous par son Esprit que nous pouvons lire la sainte Écriture avec fruit.

Et par-dessus tout cela plane le mystère de la prédestination. Dieu veut, en effet, déclare Schwenckfeld, que tous ses dons *ex eodem fonte cælesti in corda electorum, per Jesum Christum, caput Ecclesiæ in Spiritu Sancto, scaturire interque ea nullum externum medium ut neque inter caput et corpus, collocari posse. De cursu verbi Dei, origine fidei, et ratione justificationis*, Bâle, 1527, p. 13. Donc, pas d'intermédiaires entre le Christ et l'âme, pas de sacrements, pas d'Écritures à prendre à la lettre, pas de confession de foi ni d'orthodoxie rigide, pas d'Église hiérarchisée. Schwenckfeld aboutit à une sorte d'individualisme mystique, par quoi il prétend continuer le luthéranisme primitif, abandonné, en cours de route, par Luther lui-même.

III. Les schwenckfeldiens. — Ce que l'on vient de dire de Schwenckfeld et de ses doctrines fait comprendre le caractère particulier des groupes schwenckfeldiens. Ils ne formaient pas des Églises proprement dites, mais des conventicules restreints, à tendances rigoristes ou, comme l'on devait dire plus tard, puritaines. Par des hommes tels que Weigel, Johann Arndt, Schwenckfeld a transmis, au sein du protestantisme, mais en marge des grandes Églises, et mal supporté par elles, la tradition du mysticisme médiéval, qui s'est épanouie plus tard dans le piétisme (voir ce mot). Si la révolution protestante n'avait pas éclaté, de tels hommes auraient trouvé dans les cloîtres un refuge naturel et peut-être auraient-ils puissamment servi la réforme monastique. Peut-être aussi auraient-ils versé dans l'illuminisme.

Quoi qu'il en soit, les partisans de Schwenckfeld se tinrent soigneusement à l'écart des grandes Églises, tant de celles de Luther que de celles de Zwingli et de ses successeurs. Ils se donnaient le nom de « confesseurs de la gloire du Christ », par allusion à la théorie christologique du maître. A partir de 1539 environ, ils sont connus sous le nom de schwenckfeldiens, qu'ils acceptent du reste. Bon gré mal gré, ils constituèrent dès lors une secte définie. Leurs groupes

étroits et fermés se multiplièrent naturellement dans les régions où s'était exercée la propagande de Schwenckfeld, en Silésie, en Wurtemberg, en Souabe, à Strasbourg et dans les villes où il avait séjourné. On cite encore comme centres de fortes communautés Görlitz, Glatz, Goldberg, Löwenberg, Jauer, Wohlau. La secte eut aussi un certain développement en Prusse, grâce à la sympathie du duc Albert de Hohenzollern. Mais ce développement fut arrêté net après le colloque de Rastenburg, en 1531.

En Wurtemberg, où la secte était particulièrement fervente, le duc Christophe prit contre eux des mesures sévères, en 1554. Il semble qu'il se soit produit certains mélanges entre les groupes schwenckfeldiens et les groupes de frères moraves et d'anabaptistes, à la fin du XVIe siècle et au début du XVIIe siècle. Au début du XVIIIe, l'attention fut attirée sur la secte en Silésie, par les attaques du prédicateur Schneider. On exigea d'eux une confession de foi. La Silésie appartenait alors à l'Autriche. L'empereur Charles VI fit prêcher une mission contre eux, par les jésuites, en 1720. Un certain nombre d'entre eux passèrent en Saxe, en furent chassés de nouveau, se réfugièrent alors en Hollande, puis en Angleterre, et enfin en Pennsylvanie, le pays de la tolérance la plus large et le refuge des sectes persécutées. Leur siège principal fut Philadelphie. Lors de la conquête de la Silésie par Frédéric II, en 1742, ceux qui restaient dans cette province eurent la consolation de voir publier par ce prince un édit qui non seulement leur accordait la tolérance complète, mais leur restituait les biens confisqués à leurs communautés. Le roi de Prusse s'acquit de la sorte un droit à leur gratitude. Actuellement, les schwenckfeldiens n'existent plus qu'à l'état sporadique.

I. SOURCES. — Les écrits de Schwenckfeld n'ont été qu'en partie publiés dans un *Corpus Schwenckfeldianorum*, dont le t. I contient *A study on the earliest letters of C. Schwenckfeld*, Leipzig, 1907; une édition plus ancienne comptait quatre volumes : t. I, *Der Erste Theil der christlichen orthodoxischen Bücher und Schriften... Kaspar Schwenckfeld*; t. II, *Epistolar.*, 1re part.; t. III, *Epistolar.*, 2e part.; t. IV, *Epistolar.*, 3e part. — Voir aussi Enders, *Luthers Briefwechsel*, Francfort, 1881 sq.; Kroker, *Luthers Tischreden*, 1903.

II. LITTÉRATURE. — Voir surtout Karl Ecke, *Schwenckfeld, Luther und der Gedanke einer apostolischen Reformation*, Berlin, 1911; antérieurement à cet ouvrage important, *Realencyklopädie für protestantische Theologie*, t. XVIII, p. 72 sq., article de Grutzmacher, avec la bibliographie plus ancienne.

L. CRISTIANI.

SCHWYZ (Rodolphe de) de son nom GASSER, frère mineur capucin suisse du XVIIe siècle, défenseur de la religion catholique contre les attaques des protestants, des hérétiques et des athées de tout genre, principalement des ministres réformés J.-H. Fäsi à Niederurnen et Cl. Schobinger, lequel avait apostasié de l'ordre des capucins, à Zurich. — Né à Schwyz, en 1647, Rodolphe Gasser entra dans l'ordre des capucins en 1667 et habita entre autres les couvents de Schwyz, Soleure et Milan. Il fut un prédicateur très estimé et exerça à plusieurs reprises la charge de gardien. Il mourut à Schwyz le 23 février 1709.

Son premier ouvrage, et aussi le plus curieux, est *Aussforderung mit aller-demütigst gebottnem Vernunft-Trutz an alle Atheisten, Machiavellisten, gefährliche Romanen, und falsch-politische Welt-Kinder zu einem Zwey Kampff auff dem Plan kurtzweiliger Dichtung, mit dem Schwerdt, der sonderbaren Beweissthumben : also ein Gedichte, mit Wahrheit-besprengte Historia von Philologo einem Portugiesischen Cavalieren und Carabella einer Kayserin in China*, Zug, 1686-1688, en 3 vol. in-8°, 24-1087-61 p., 16-366 et 132-22 p., 8-705-38 p.; Augsbourg et Insprück, 1749, en 3 vol. in-8°. Le but poursuivi dans cet ouvrage est de prémunir le peuple, principalement les catholiques, contre les mauvais livres, qui inondaient la Suisse et les autres pays. La pensée qui domine dans tout l'ouvrage, c'est que l'homme, créé par Dieu, appartient également à Dieu, et que, par conséquent, l'unique mobile de sa vie doit être l'amour de Dieu, à l'exclusion de tout amour-propre, qui est à la base de toute hérésie et de toute corruption du cœur. A la fin de cette œuvre, l'auteur promet la publication d'un livre, qui traiterait de la miséricordieuse rédemption. Il ne paraît toutefois pas avoir tenu cette promesse, empêché probablement par son activité assidue comme polémiste.

La polémique entre Rodolphe de Schwyz et les ministres protestants J.-H. Fäsi et Cl. Schobinger est pleine d'intérêt. Elle débuta avec l'ouvrage du P. Rodolphe : *Ein kostbahrer Schatz. Das ist : Fünffzehn gute Ratschläg eines wahren Freunds der evangelischen Glarneren*, Zug, 1695, in-8°, X-244 p., dans lequel il donne l'exposé de la vraie et de la fausse foi, accompagné de précieux conseils et soumet la doctrine et l'histoire de la réforme à un examen serré. Peu après, J.-H. Fäsi publia *Sonnen-Blumen der göttlichen Wahrheit*, qui était d'abord une réplique à *Die Messblum* de J. Gantner, curé de Näfels, mais qui, dans un appendice, tâchait de démontrer que l'ouvrage *Fünffzehn gute Ratschläg* du P. Rodolphe était sans valeur. Le P. Rodolphe ne tarda pas à répondre par un autre ouvrage : *Augen-Spiegel oder Nasen-Brüllen, für den Herrn Johann Heinrich Fäsi... Damit er bey besserer Erdaurung sehen möge, ob die fünffzehen Rathschläg P. Rudolphi Capucinern von Schweitz so klein, ja gar nichtig sind*, Zug, 1696, in-8°, VIII-266 p. Ce même ouvrage du P. Rodolphe contient encore une autre réplique : *Antwort über das Send-Schreiben, welches Herr Antonius Tschudi von Glarus an und wider P. Rudolphum... in offentlichen Truck abgehn lassen*, Zug, 1696, in-8°, 23 p., dirigée contre Antoine Tschudi, qui avait attaqué également les *Fünffzehn gute Ratschläg* du capucin.

Entre temps, ce même ouvrage du P. Rodolphe fut l'objet d'une attaque plus rude de la part de l'ex-capucin Cl. Schobinger, dans *Schrifftmässige Waag-Schale, darinnen der vermeinte kostbare Schatz P. Rudolphi Capucini von Schweitz denen evangelischen Landleuten Löblichen Cantons Glarus in XV Rathschlägen auffgetragen und die darin enthaltenen fürnehmsten Religions-Punkte heutiger Römischer Kirchen in XV Gesprächen zu leicht auf eigener Erfahrung erfunden worden*, Zurich, 1695. Le P. Rodolphe répondit à cette agression ainsi qu'à la réplique que J.-H. Fäsi avait publiée contre son *Augen-Spiegel oder Nasen-Brüllen*, par *Der dreymahl auff die Capellen gesetzte, das ist : Dreyfach wohl unterforschte und der Welt unter die Augen gelegte Claudius Schobinger, Praedicant am Oetenbach zu Zürich... Samt einem Anhang dess ungültigen Urtheils Hrn. Fäsis über die Nasen-Brüllen...*, Constance, 1696, in-8°, XVI-480 p. Ce livre ne mit cependant point fin à la polémique. A. Tschudi publia encore deux écrits contre Rudolphe de Schwyz en 1696, et, cette même année, parut de la main de G. Heidinger, sous le pseudonyme de Fr. Hilarius Stauppizius, s. inquisitionis famulus, une *Neugeflochtene Zuchtruthe mit welcher P. Rudolphus... mortificiert wird*. Ensuite Cl. Schobinger édita, en 1699, une autre réplique : *Der schlimme Alchymist, P. Rudolff Gasserl*, et, enfin, en 1700, parut *Letzte Oelung für P. Rudolph* de la main de J.-H. Fäsi.

Le P. Rodolphe publia de son côté : *Hauptfrag. Ob in Glaubens Streitigkeiten, Richter seye das Wort-Gottes, oder die Kirch-Christi*, terminé déjà en 1691, mais édité seulement en 1698, à Colmar, in-8°, 286 p.

Il y défend la thèse que l'Église est seule juge en matière de foi et qu'à elle seule revient le droit de déterminer et de définir les vérités à croire. En 1701, il répondit à l'écrit de J.-H. Fäsi : *Letzte Oelung für P. Rudolph*, par : *Wohlgegründete Ausschlagung der letzten Oelung, welche Herr Fäsi, Prädicant zu Nider-Urnen P. F. Rudolpho Capuciner aufgetragen, oder Bekräfftigung dess ungültigen Urtheils dises Prädicanten*, Constance, 1701, in-8°, 56 p. Ensuite, le P. Rodolphe lança son *Grosser Catechismus. Das ist newe Predigen nach dem kleinen Catechismo R. P. Canisii*, Lucerne, 1704-1705, en 2 vol. in-4°, XXIII-480 et 574 p.; *ibid.*, 1740. Il contient de courts sermons catéchistiques, dans lesquels, en quatre longs chapitres (deux par volume), la doctrine catholique est exposée par rapport à la foi, l'espérance et la charité, aux sept sacrements et aux dix préceptes divins. Le dernier ouvrage édité par Rodolphe de Schwyz est *Wahrheits-Sonnen. Das ist : Die heilige Schrifft, welche mit ihren klaren Texten den uncatholischen Irrthumb vernichtet, wie die Sonnen mit ihren klaren Strahlen die dunckle Nacht vertilget*, Zug, 1706, in-4°, XVI-371 p. Devant le fait que les protestants en appellent toujours à la Bible dans leurs argumentations, le P. Rodolphe, dans ce livre, les suit sur ce terrain et, en dix-huit discours, rédigés en forme de dialogue, il prouve, par des textes de la sainte Écriture, la vérité de plusieurs doctrines de la religion catholique, contestées par les réformés, par exemple sur la valeur de la tradition, sur l'Église considérée comme juge en matière de foi, sur la sainte eucharistie, sur le texte original et primitif de la sainte Écriture.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum O. M. cap.*, Venise, 1747, p. 123; J.-H. Sbaralea-E. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2ᵉ éd., t. III, Rome, 1936, p. 292; Pius Meier de Willisau, *Chronica prov. helveticæ ord. cap.*, Soleure, 1884, p. 120; V. Bonari, *I cappuccini della provincia Milanese*, t. II, 2ᵉ part., Crema, 1899, p. 452-453; H. Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. IV, col. 714; A. Gemelli, *Il francescanesimo*, 1ʳᵉ éd., Milan, 1932, p. 247, où le P. Rodolphe est considéré à tort comme un frère mineur; L. Signer, *Pflege des Schrifttums in der Schweizer Provinz*, dans *Die schweizerische Kapuzinerprovinz. Ihr Werden und Wirken. Festschrift zur vierten Jahrhundertfeier des Kapuzinerordens*, Einsiedeln, 1928, p. 348 et 349-353.

A. TEETAERT.

SCHYRBOURNE (Guillaume de), frère mineur anglais, appelé encore *Schireburn, Shirburn, Shirebourne, Shireburn, Shiroburnus*. — En 1300 il était à Oxford, où probablement il s'adonnait à l'étude de la théologie. On retrouve son nom parmi ceux des frères mineurs auxquels l'évêque de Lincoln refusa la permission d'entendre les confessions, sollicitée par le provincial d'Angleterre. Il est cité par Thomas d'Eccleston, *De adventu fr. minorum in Angliam*, édition par A.-G. Little, dans *Collection d'études et de documents*, t. VII, Paris, 1909, p. 69, comme le trente-huitième maître régent des frères mineurs à Oxford. Il doit avoir exercé cette charge vers 1312, lors des luttes entre l'Université et l'ordre des dominicains, dont il prit le défense, comme cela résulte d'un texte des *Acta fr. prædicatorum*, édité par H. Rashdall, *The friars preachers of the University*, dans *Collectanea*, t. II, dans *Oxford historical Society*, t. XVI, Oxford, 1890, p. 241. Il y est question d'un dominicain, bachelier en théologie, du nom de Henri Croy, auquel le recteur de l'Université et d'autres maîtres retirèrent la permission de commencer la lecture sur les Sentences, accordée par le maître Guillaume de Schyrbourne et d'autres.

D'après Th. Tanner, *Bibliotheca britannico-hibernica*, Londres, 1748, p. 668, Guillaume de Schyrbourne serait l'auteur des *Quodlibeta theologica*, que J. Leland dit être conservés dans la bibliothèque de Giseburn Priory (Yorkshire). Voir *Collectanea*, t. III, dans *Oxford historical Society*, t. XXXII, Oxford, 1896, p. 41. D'après J. Lechner, *Beiträge zum mittelalterl. Franziskanerschrifttum, etc.*, dans *Franzisk. Studien*, t. XIX, 1932, p. 122-123, l'auteur désigné par *chir* dans la marge du fol. 1 v° du commentaire sur les Sentences de Guillaume de Ware dans le ms. *Plut. 33, dext. 1* de la bibliothèque Laurentienne à Florence, doit très probablement s'identifier avec Schyrbourne, de même que celui, qui est cité sous la dénomination de *Schirre*, dans la marge du commentaire sur les Sentences de Guillaume de Nottingham, dans le ms. *300*, fol. 11 v°, de la bibliothèque de Gaius et Gonville College à Cambridge. Voir C. Balič, *A propos de quelques ouvrages faussement attribués à Jean Duns Scot*, dans *Recherches de théol. anc. et méd.*, t. II, 1930, p. 172. Dans les deux cas, il est fait allusion à une doctrine de Guillaume de Schyrbourne : dans le premier, à son opinion sur la fin de la théologie : *Immo impossibile est, quod dilectio boni est finis alicujus scientiæ intrinsecus, quia ibi est oppositum in adjecto, quia si est finis intrinsecus, non est dilectio, sed speculatio, et hoc practica vel speculativa;* dans le second cas, sur sa théorie *quod Deus sub ratione deitatis vel divina essentia sit subjectum theologiæ : Respondetur* (en marge : *solutio Schirre*) *quod illa scientia est imperfectior et perfectior scientia Dei tum quia sciens imperfectius cognoscit tum quia cognoscit in lumine perfectiori quia sub lumine fidei, et ideo cognoscit subjectum sub particulari ratione quoniam Deus, quia scientia illa non se extendit ad tot rationes cognoscibiles in Deo ad quot se extendit scientia Dei.* Faut-il en conclure que Guillaume de Schyrbourne composa aussi un commentaire sur les Sentences? Ce n'est pas exclu, bien que ce ne soit pas encore dûment démontré.

A.-G. Little, *The grey friars in Oxford*, dans *Oxford historical Society*, t. XX, Oxford, 1891, p. 165; le même, *The franciscan School at Oxford in the thirteenth century*, dans *Archiv. franc. hist.*, t. XIX, 1926, p. 863; A.-G. Little-Fr. Pelster, *Oxford theology and theologians c. a. D. 1282-1302*, dans *Oxford hist. Society*, t. XCVI, Oxford, 1934, p. 103 et 230, n. 5; A. Teetaert, *La littérature quodlibétique*, dans *Ephem. theol. Lovanienses*, t. XIV, 1937, p. 103.

A. TEETAERT.

SCIACCA (François de), frère mineur capucin italien (XVIᵉ siècle). — Originaire de Sciacca (prov. d'Agrigente), où il dut naître vers 1505, il entra d'abord chez les mineurs de l'Observance, où il enseigna la philosophie et la théologie selon la doctrine de Duns Scot, puis passa à la réforme des capucins, soit en 1533, d'après Antonin de Castellammare, O. M. Cap., *Storia dei fr. min. cappuccini della prov. di Palermo*, t. II, Palerme, 1922, p. 29, n. 1, soit en 1552, selon A. Mongitore, *Bibliotheca sicula*, t. I, Palerme, 1707, et Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum min. capuccinorum*, Venise, 1747, p. 98. Il délaissa désormais les études pour se consacrer à la prédication. Au témoignage de Z. Boverio, *Annales min. capuccinorum*, t. I, Lyon, 1632, p. 777, il aurait exercé à plusieurs reprises la charge de gardien et de définiteur de la province sicilienne et serait mort en odeur de sainteté à Palerme, en 1575. Il est l'auteur de *Lecturæ philosophicæ et theologicæ secundum mentem Scoti*, qui, du temps de A. Mongitore et Bernard de Bologne, étaient conservées dans un manuscrit du couvent des mineurs de l'Observance à Palerme.

Z. Boverio, *Annales O. M. cap.*, t. I, an. 1575, n. XX-XXV, Lyon, 1632, p. 773-776; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum O. M. cap.*, Venise, 1747, p. 98; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2ᵉ éd., t. I, Rome, 1908, p. 299; Jean de Saint-Antoine, O. F. M., *Bibliotheca universa franciscana*, t. I, Madrid, 1732, p. 431; D. Scaramuzzi, O. F. M., *Il pensiero di Giovanni Duns Scoto nel mezzogiorno d'Italia*, Rome, 1927, p. 133; Egideo de Modica, O. M. Cap., *Catalogo degli scrittori cappuccini d. prov. di Palermo*, Palerme, 1930,

p. 62-63; Antonino da Castellammare, *Storia dei fr. min. cappuccini della prov. di Palermo*, t. II, Palerme, 1922, p. 20-29.

A. Teetaert.

SCIARA Antoine-Thomas, théatin italien, originaire d'Asti, professeur de théologie et de droit, mort le 23 novembre 1718, a laissé : 1. *Theologia bellica omnes fere difficultates ad militiam tum terrestrem, tum maritimam pertinentes complectens et dilucidans, atque in VIII libros distributa*, Rome, 1702-1703, 3 vol. in-fol.; 2e éd. en 2 vol. in-fol., Augsbourg, 1707. 2. *Additamentum ad theologiam bellicam*, Rome, 1715, in-fol. 3. *Romanus pontifex omnium jurium dispositione propugnandus christianæ reipublicæ exhibetur*, Rome, 1712, in-fol. 4. *Raggionamenti sacro-regali interno al purgatorio*, Rome, 1706, in-4°.

Hurter, *Nomenclator literarius*, 3e éd., t. IV, col. 961; Bund, *Catalogus auctorum qui scripserunt de theologia morali et practica*, Rouen, 1900, p. 149; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XXII, p. 19; Feller, *Biographie universelle*, t. XI, Paris, 1834, p. 332 (fait de Sciara un dominicain); *Mémoires de Trévoux*, 1727, p. 18; *Journal des savants*, t. XLIII, p. 262; Roskovany, *Romanus pontifex Primas*, t. VI, Nitra, 1873, p. 631-632 et t. IX, p. 667.

J. Mercier.

SCIENCE. — Le mot science est un de ces termes généraux dont l'emploi est marqué à propos de tout ordre de connaissance. La science, en effet, spécifie la connaissance de trois façons : d'abord quant à la certitude : la connaissance de simples probabilités ne mérite le nom de science que si elle est un acheminement vers la certitude; ensuite, en lui conférant un caractère général : les faits ne sont pour la science qu'un point de départ pour déduire des lois générales; enfin, en orientant la connaissance vers la recherche de causes : il s'agit moins de décrire les événements, de classer les faits que d'en dire le pourquoi. On pourrait donc définir la science brièvement : une connaissance par les causes.

A côté de cette signification qu'on pourrait appeler objective, le mot science peut être employé subjectivement, c'est-à-dire pour qualifier « la connaissance exacte et ordonnée de certaines choses déterminées », connaissance possédée par un sujet particulier. C'est ainsi que nous pouvons parler de la science d'un Laplace ou d'un Newton.

La théologie accueille cette double signification du mot science. Aussi pouvons-nous considérer, du point de vue objectif, la science sacrée en général et ses rapports avec la science simplement humaine; du point de vue subjectif, les diverses sciences ou connaissances que la théologie reconnaît aux diverses intelligences. Plusieurs aspects du point de vue subjectif ont déjà été traités, par exemple, la science du *premier homme* avant la chute, voir Justice originelle, t. VIII, col. 2028-2029; la science des *prophètes*, voir Prophétie, t. XIII, col. 714-720; la science de la *sainte Vierge* pendant sa vie terrestre, voir Marie, t. IX, col. 2109-2113; la science des *apôtres*, voir t. I, col. 1655.

Nous aborderons ici : I. La science sacrée (point de vue objectif) et, au point de vue subjectif : II. La science de Dieu (col. 1598). III. La science des anges et, par analogie, celle des âmes séparées (col. 1620). IV. La science du Christ (col. 1628).

I. LA SCIENCE SACRÉE. — I. Ses diverses branches. II. Ses rapports avec la science purement humaine (col. 1596).

I. La science sacrée et ses diverses branches. — Les sciences sacrées se différencient des sciences purement humaines essentiellement par leur objet formel : le révélé, duquel, comme d'un principe certain, l'esprit humain, éclairé par la foi, s'efforce de déduire des conclusions.

On trouve ce caractère de science sacrée dans la *théologie dogmatique*, science par excellence des vérités révélées et qui, par là même, commande à toutes les autres sciences sacrées. Mais l'étude systématique et raisonnée des dogmes n'est pas la seule science sacrée dont l'objet formel soit réglé par la révélation. Il faut également citer : l'*herméneutique* et l'*exégèse*, dont l'objet est précisément l'Écriture sainte, source de la Révélation et qui, à ce titre même, ont une certaine priorité sur la théologie systématique; la *théologie positive* avec ses différents aspects, théologie historique, histoire des dogmes, patrologie, théologie scripturaire, toutes sciences nécessaires à la présentation exacte et sûre des principes et des conclusions de la théologie systématique. Sur un autre plan, la *théologie morale* et ses perfectionnements, théologie *mystique* et *ascétique*, sont par excellence des sciences sacrées, puisqu'elles s'appliquent à former l'homme selon les exigences de sa fin surnaturelle et de la perfection que commande ou inspire cette fin. Voir Théologie, Interprétation de l'Écriture, Tradition.

Le *droit canonique* est aussi, dans son genre, une science sacrée et à un double titre : il a pour objet de formuler les lois qui régissent l'Église, société surnaturelle, et sa force obligatoire lui vient de l'autorité de l'Église dont l'origine est surnaturelle et dont le domaine s'étend à l'ordre surnaturel. Science sacrée également la *liturgie*, qui règle le culte dû à Dieu conformément à l'ordre de la providence et en s'inspirant des données de la révélation, en sorte que, comme l'affirmait le pape Célestin Ier, « la loi de la prière manifeste la loi de la croyance ». Denz.-Bannw., n. 139. Enfin, l'*histoire de l'Église* elle-même et l'*hagiographie* doivent être comptées parmi les sciences sacrées : elles perdraient leur nature et leur raison d'être si elles ne mettaient pas en relief les principes d'action surnaturelle qui règlent les destinées de l'Église et produisent, dans les âmes, des fruits de sainteté véritable.

II. Les sciences sacrées et leurs rapports avec les sciences purement humaines. — On ne peut ici qu'esquisser dans ses lignes très générales le problème de ces rapports, les aspects particuliers devant en être étudiés dans des articles ou des ouvrages spéciaux concernant chaque branche du savoir religieux. Ces considérations générales peuvent se formuler sous un double aspect, soit en envisageant le rapport des sciences sacrées aux sciences humaines, soit, à l'inverse, en envisageant le rapport des sciences humaines aux sciences sacrées.

1° *Des sciences sacrées aux sciences humaines.* — Les sciences sacrées présupposent, impliquent ou appellent le secours des sciences humaines.

Tout d'abord dans la démonstration rationnelle des vérités, préambules de la foi et motifs de crédibilité, la philosophie et l'histoire sont indispensables à quiconque veut se rendre à lui-même ou rendre aux autres raison de sa foi. Voir Raison, t. XIII, col. 1639-1640. Ensuite, les sciences sacrées reçoivent de la philologie, de l'histoire, de la géographie, de l'étude comparative des textes, les arguments préliminaires qui permettent soit de rétablir dans une intégrité plus parfaite les textes authentiques de la sainte Écriture, soit d'éliminer des textes interpolés ou supposés. De plus, l'herméneutique et la théologie elle-même trouvent de précieuses indications dans les données de plusieurs sciences connexes à l'histoire (préhistoire, géologie, paléontologie, etc.), en ce qui concerne les origines du monde, la création de l'homme, l'état de justice originelle, la nature et l'universalité du déluge, l'unité du genre humain, etc. Il devient de plus en plus difficile d'aborder ces questions sans considérer au préalable les points certains, probables ou douteux que nous livrent ces sciences.

Dans le domaine de la formation morale ou de la perfection surnaturelle des âmes, le savant chrétien et le pasteur ne peuvent se désintéresser des indications ou suggestions que leur fournissent la psychologie, les sciences médicales, y compris la psychiatrie. Comment, sans le secours de ces sciences, aborder sans trop d'hésitation les cas pratiques des scrupules, des tares héréditaires, des tendances morbides et même simplement des passions auxquelles les humains peuvent être prédisposés en raison de leurs tempéraments divers? Un auteur belge n'a pas hésité récemment à écrire un traité de « psychiatrie pastorale ». A plus forte raison, dans les questions si délicates du discernement des esprits — cas de possessions, d'obsessions ou de suggestions diaboliques ou, à l'opposé, d'interventions vraiment surnaturelles — dans les jugements à porter sur certains phénomènes de guérisons miraculeuses, soit au cours des procès de béatification ou de canonisation, soit aux bureaux de constatations médicales, le concours des sciences humaines est nécessaire si l'on veut arriver à des décisions sûres, opportunes et sages.

Enfin, dans le domaine de la piété, certaines dévotions populaires gagneraient vraisemblablement à s'inspirer d'un sens historique plus exact des réalités. Tant de légendes sont devenues objet de croyance populaire, desquelles il serait bon — en procédant avec toute la délicatesse nécessaire — que la critique vînt enlever un merveilleux qui, sans être un chemin bien sûr pour amener les âmes à Dieu, est un moyen très efficace pour attirer sur notre religion les sarcasmes des incroyants. Éliminer de la piété et des pratiques pieuses la croyance et l'affection à un merveilleux frelaté, pour n'y laisser subsister que l'influence d'un surnaturel authentique, tel pourrait être le résultat heureux de l'aide apportée par la critique historique à l'hagiographie en ce qui concerne les miracles, les visions, les révélations d'authenticité très douteuse.

2° *Des sciences humaines aux sciences sacrées.* — Est également vrai le rapport inverse entre les termes du problème.

D'une part, les sciences humaines ne peuvent ignorer les sciences sacrées. Les vérités de la foi, les vérités de la raison appartiennent à deux ordres de connaissance distincts, mais entre lesquels il ne saurait exister d'incompatibilité fondamentale, puisque « le Dieu qui révèle les mystères et répand la foi en nous est le même qui a mis la raison dans l'esprit de l'homme et qu'il est impossible que Dieu se renie lui-même ». Concile du Vatican, sess. III, c. IV, Denz.-Bannw., n. 1797. Le savant n'est donc jamais autorisé, au nom de la raison, à nier la possibilité d'une science sacrée fondée sur le surnaturel. Et c'est en cette négation que gît l'erreur fondamentale du rationalisme. Voir ce mot, t. XIII, col. 1689-1690. Le modernisme, voulant expliquer la révélation par le simple jeu de la psychologie, de l'expérience religieuse et de l'immanence, n'est qu'une forme déguisée du rationalisme puisqu'il s'agit, en somme, de ramener au subjectivisme les vérités objectives garanties par la raison et par la foi. Voir MODERNISME, t. X, col. 2012.

D'autre part, les sciences humaines ne peuvent se déclarer en contradiction avec les données certaines des sciences sacrées. Dieu ne peut se contredire lui-même et la vérité ne saurait s'opposer à la vérité. Donc, tout en gardant l'indépendance d'esprit et de méthode nécessaire au caractère scientifique de son œuvre, le savant ne jettera jamais *a priori* de suspicion sur les vérités enseignées par les sciences sacrées. Si quelque apparente contradiction se fait jour, c'est, pour reprendre une expression de Léon XIII dans l'encyclique *Providentissimus Deus*, parce que le théologien (la science sacrée) ou le naturaliste (la science purement humaine) n'ont pas su se renfermer dans leurs limites et se garder, selon l'avertissement de saint Augustin, « de rien affirmer témérairement et de donner l'inconnu pour le connu ». Voir ici INSPIRATION DE L'ÉCRITURE, t. VII, col. 2235.

Enfin, les sciences humaines devront s'interdire de naturaliser en quelque sorte le surnaturel révélé pour ne l'admettre que dans la mesure où l'exige la raison. C'est l'erreur du semi-rationalisme allemand du XIXe siècle. Voir ci-dessous SEMI-RATIONALISME.

A. MICHEL.

II. SCIENCE DE DIEU. — La question de la science divine n'étant abordée dans le *Dictionnaire* qu'à propos d'autres études, notamment MOLINISME, PRÉDESTINATION, PROVIDENCE, THOMISME, il est nécessaire d'en donner ici une brève synthèse. On examinera : I. Le dogme. II. Les doctrines théologiques (col. 1600). III. Les opinions libres (col. 1606).

I. LE DOGME. — « Infini en toutes ses perfections », Dieu est donc « infini en intelligence ». Conc. du Vatican, sess. III, c. I, Denz.-Bannw., n. 1782. Cette science infinie est le fondement de la doctrine de la providence. *Ibid.*, n. 1784. La science divine étant infinie s'étend à tout : aussi l'appelle-t-on l'*omniscience*.

1° *Fondement scripturaire.* — 1. *Affirmations générales.* — Pour affirmer au nom de l'Écriture le dogme de l'omniscience, le magistère a fait appel, lors du concile du Vatican, à Hebr., I, 13. Denz.-Bannw., n. 1784. Dans la question de la prescience divine, le concile de Valence cite la prière de Suzanne, Dan., XVI, 42. Mais d'autres textes pourraient être invoqués, I Reg., II, 3; Ps., CXXXIX (hébr.), tout entier; Eccli., XXIII, 28-29; XLII, 18-20 et tout particulièrement Ps., CXXXIX, 5; Esther, XIV, 4; I Cor., II, 10. D'autre part, cette omniscience divine pourrait être déduite des affirmations touchant la vie divine, qui est la vie d'un esprit, Joa., V, 26; cf. XIV, 6; voir le commentaire de saint Augustin, *In Joannem*, tract. XXII, n. 9, 10, *P. L.*, t. XXXV, col. 1579 sq., et la sagesse divine, qui est celle d'une cause intelligente, toute-puissante, agissante et, par là même, infinie. Sap., VII, 21-27; cf. Eccli., I, 7 sq.; Prov., VIII, 22-31; Ps., CXLVII, 5; Rom., XI, 33.

2. *Affirmations plus spéciales quant à l'objet de l'omniscience.* — Les affirmations scripturaires nous permettent même de préciser les différents objets de la science divine. En principe, Dieu connaît tout ce qui, d'une façon ou de l'autre, est connaissable. Mais l'Écriture affirme spécialement que :

a) Dieu se connaît lui-même, et avec cette note que lui seul peut se connaître parfaitement. Matth., XI, 27; I Cor., II, 10, 11. — *b)* Dieu connaît toutes choses réellement existantes ou devant exister ou ayant existé. Hebr., IV, 13; Eccli., I, 2, 8, 9; XXIII, 29; XLII, 19; cf. Gen., I, 2; Ps., L, 10; CXLVII, 4, 5; Job, XXVIII, 4; Is., XLIV, 7; XLV, 21; XLVI, 22-23; Dan., XIII, 42. — *c)* Dieu connaît les secrets des cœurs. Matth., VI, 4; cf. Ps., VII, 10; XXXIII, 15; LXIX, 6; Is., XLI, 23; Jer., XI, 20; XVII, 10; I Par., XXVIII, 9; III Reg., VIII, 39; Eccli., XXIII, 28. — *d)* Dieu connaît les fautes elles-mêmes et le mal. Ps., LXIX, 6; Prov., XV, 11; Eccli., XXIV, 24. — *e)* Dieu connaît tous ces événements et tous ces faits, même lorsqu'ils dépendent de la liberté des créatures; il connaît donc avec certitude les futurs libres. Voir, au sujet du départ des Hébreux de l'Égypte ce que Dieu dit des desseins du Pharaon, Ex., III, 19; au sujet de leur entrée dans la Terre promise, Deut., XXXI, 21; au sujet des noirs desseins des deux vieillards, Dan., XIII, 12. C'est ainsi que, par communication de la science divine, Jésus savait d'avance qui ne croirait pas en lui et le trahirait. Joa., VI, 65. Le magistère a d'ailleurs sanctionné la doctrine énoncée en ces textes : citant Hebr., IV, 13, le concile du Vati-

can ajoute : *ea etiam, quæ libera creaturarum actione futura sunt.* Denz.-Bannw., n. 1784.

Dieu connaît aussi les êtres non existants, mais simplement possibles, Rom., IV, 17; cf. Ps., CXLVI, 5; Matth., XIX, 26; il connaît encore, sous la formalité de détermination conditionnelle qui leur est propre, les « futuribles », c'est-à-dire les futurs contingents qui n'existeront jamais, mais qui auraient existé si telles conditions s'étaient vérifiées. David s'est enfui de Ceïla pour n'être pas livré par les habitants de cette localité, Dieu lui ayant assuré que ceux-ci le livreraient à Saül. I Reg., XXIII, 7 sq. Voir aussi la prédiction de la destruction éventuelle de Ninive, Joa., III, 4. Cf. Jer., XXXVIII, 17. De même Jésus parle de la conversion éventuelle de Tyr et de Sidon, au cas où ces villes auraient été témoins des miracles accomplis à Bethsaïde et à Corozaïm. Matth., XI, 21-23. Voir aussi Luc., XVI, 31.

2° *Enseignement traditionnel.* — C'est par centaines qu'on pourrait recueillir les assertions patristiques touchant la science infinie de Dieu. Le P. Rouët de Journel, dans l'*Enchiridion patristicum* a fait la sélection qui s'impose et qui permet de connaître les grandes et suffisantes lignes de la tradition. La doctrine patristique est résumée sous six chefs différents :

1. *D'une seule intuition, Dieu connaît toutes choses,* non seulement celles qui sont, mais encore celles qui seront : Athénagore, *Legatio*, XXXI, *P. G.*, t. VI, col. 915; Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum*, l. II, n. 3, *P. G.*, t. VI, col. 1049; S. Irénée, *Contra. hær.*, l. II, c. XXVI, n. 3, *P. G.*, t. VII, col. 801; S. Hippolyte, *Philosophoumena*, l. X, c. XXXII, *P. G.*, t. XVI c, col. 3416; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, XVII, *P. G.*, t. IX, col. 388; Origène, *In Genesim*, t. III, n. 6, *P. G.*, t. XII, col. 64; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, IV, c. V, *P. G.*, t. XXXIII, col. 460; S. Grégoire de Nysse, *De infantibus qui præmature abripiuntur*, *P. G.*, t. XLVI, col. 184; S. Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus*, assert. XV, *P. G.*, t. LXXV, col. 292. Sur la doctrine de saint Augustin, voir ici t. I, col. 2346. Sur les choses futures, saint Grégoire s'exprime ainsi : *Quia ea quæ nobis futura sunt videt, quæ tamen ipsi semper præsto sunt, præscius dicitur, quamvis nequaquam futurum prævideat, quod præsens videt. Moralia*, l. XX, c. XXXII, n. 63, *P. L.*, t. LXXVI, col. 175.

2. *Par sa prescience, Dieu n'apporte aucune contrainte aux décisions futures des hommes.* Cf. S. Augustin, *De libero arbitrio*, l. III, c. IV, n. 11, *P. L.*, t. XXXII, col. 1276. Cette assertion de saint Augustin, qu'on retrouve équivalemment dans les commentaires de saint Jérôme sur Jérémie, l. V, c. XXVI, ỳ. 3, *P. L.*, t. XXIV, col. 841, est plus d'une fois exprimée par les Pères grecs : Origène, *Contra. Celsum*, l. II, c. XX, *P. G.*, t. XI, col. 836; Eusèbe de Césarée, *Præparatio evangelica*, l. VI, c. XI, *P. G.*, t. XXI, col. 492; S. Jean Chrysostome, *In Matth.*, hom. LIX, n. 1, *P. G.*, t. LVIII, col. 574; S. Jean Damascène, *Dial. contra. manichæos*, n. 79, *P. G.*, t. XCIV, col. 1577.

3. Par application de ce second principe, *Dieu a la prescience de tous les actes futurs de la libre volonté humaine.* — Voir S. Justin, *Apol. I*, XII, *P. G.*, t. VI, col. 341; S. Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus*, assert. XV, *P. G.*, t. LXXV, col. 292; Théodoret, *In Rom.*, c. VIII, ỳ. 30, *P. G.*, t. LXXXII, col. 141; S. Jean Damascène, *De fide orth.*, l. II, c. XXX, *P. G.*, t. XCIV, col. 969. Mais c'est surtout saint Augustin qui a directement abordé cette question. Voir ici t. I, col. 2390. Les textes principaux sont : *De Genesi ad litteram*, l. XI, c. IX, n. 12, *P. L.*, t. XXXIV, col. 431; *De civitate Dei*, l. V, c. IX, n. 1; c. X, n. 2, t. XL, col. 152, 153; *Enchiridion*, CIV, t. XL, col. 283. On peut aussi citer chez les latins : S. Ambroise, *De fide*, l. V, c. VI, n. 83, *P. L.*, t. XVI, col. 665; S. Jérôme, *Adv. pelagianos*, l. III, n. 6, *P. L.*, t. XXIII, col. 575; et, après Augustin, Fulgence, *Ad Monimum*, l. I, c. XXV, *P. L.*, t. LXV, col. 172.

4. *Et cela sans que soit atteint le libre arbitre.* — La plupart des textes précédents comportent cette conclusion, notamment ceux de saint Jérôme, de saint Augustin et de Théodoret. On peut y ajouter un beau commentaire de saint Jean Chrysostome sur le *Necesse est ut veniant scandala*, Matth., XVIII, 7; cf. Luc., XVII, 1. « Ce n'est pas parce qu'ils sont annoncés que ces scandales arrivent; le Christ les annonce parce qu'ils doivent se produire... Si ceux qui les donnent ne l'avaient pas voulu, jamais ils ne se seraient produits; et s'ils n'avaient pas dû se produire, ils n'auraient pas été annoncés. » *In Matth.*, hom. LIX, n. 1; *P. G.*, t. LVIII, col. 574.

5. *La prescience du mal et du péché est incluse dans la science parfaite de Dieu.* — Voir Eusèbe de Césarée, déjà cité; S. Jean Chrysostome, *ibid.*; S. Jérôme, *ibid.*; S. Augustin, *De libero arbitrio*, cité; S. Augustin, *De civitate Dei*, cité; S. Fulgence, déjà cité; S. Jean Damascène, *Contra manichæos*, XXXVII, *P. G.*, t. XCIV, col. 1544.

6. Enfin *Dieu connaît les futurs conditionnels.* — Pour saint Augustin, voir ici t. I, col. 2346. On pourrait aussi apporter le texte déjà cité de saint Grégoire de Nysse.

De tout cet ensemble, il résulte avec la dernière évidence que toute la tradition accorde à la science divine une perfection sans bornes. Aucun objet n'en est exclu, pas même le mal et le péché, pas même les événements dépendant de la liberté humaine.

3° *Enseignement rationnel.* — L'existence d'une science infinie en Dieu n'est pas seulement vérité de foi, c'est encore une vérité que la raison, avec ses seules lumières, peut atteindre. Saint Thomas a ainsi rationnellement démontré l'infinie perfection de la science divine en partant d'un double principe. Tout d'abord, la parfaite immatérialité de Dieu explique sa science parfaite. *Sum. theol.*, Ia, q. XIV, a. 1. Ensuite, l'essence divine étant infinie, la science divine qui s'identifie à cette essence doit pareillement être infinie. *Ibid.*, a. 4. Cf. *Contra gent.*, l. I, c. XLIV, XLV; *De veritate*, q. II, a. 2, ad 5um.

Si l'on voulait maintenant formuler le dogme sous ses aspects différents, on pourrait le réduire aux trois énoncés suivants : Dieu possède une science infinie; Dieu se connaît lui-même d'une manière infiniment parfaite; Dieu connaît tout ce qui a existé, existe et existera, même le mal dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique, même les actes libres des créatures intelligentes, auxquels d'ailleurs sa prescience n'impose aucune nécessité.

II. DOCTRINES THÉOLOGIQUES. — A côté de ces dogmes, il faut relever des doctrines certaines ou communes, qui, sans appartenir à la révélation proposée par l'Église, présentent cependant l'enseignement reçu.

1° *Propriétés de la science divine.* — Cette science est : 1. *Indépendante de toutes choses créées.* — Si la science divine dépendait des créatures, elle ne serait pas d'une infinie perfection. Cette vérité est indiquée par l'Écriture, Eccli., XXIII, 29; Jer., X, 12, et ainsi exprimée par saint Augustin : « Dieu connaît toutes ses créatures, spirituelles et corporelles, non parce qu'elles sont; mais elles sont, parce qu'il les connaît. » *De Trin.*, l. XV, c. XIII, n. 22, *P. L.*, t. XLII, col. 1076. Voir plus loin, col. 1606.

2. *Immuable et éternelle.* — A aucun point de vue, la science divine n'est discursive comme la nôtre : Dieu « voit tout ensemble et non pas successivement ». S. Thomas, Ia, q. XIV, a. 7. En effet, « la science de Dieu est sa substance même. Comme la substance divine est absolument immuable, il est nécessaire que sa science soit tout à fait invariable ». Id., q. XIV.

Cf. *Contra gent.*, l. I, c. LV-LVII. On peut trouver de cette immutabilité éternelle de la science divine une analogie dans l'intuition intellectuelle immédiate des premiers principes; simple analogie. Voir l'expression « intuition » ou « vision » employée pour désigner la science divine dans Gen., I, 31; Eccli., XXIII, 29; Matth., VI, 4; Hebr., IV, 13. Saint Augustin a donné de cette vérité un beau commentaire dans le *De diversis quæstionibus ad Simplicianum*, l. II, q. II, n. 3, *P. L.*, t. XL, col. 140.

3. *Compréhensive.* — Elle épuise en un acte unique la cognoscibilité de son objet dans toute son amplitude, qu'il s'agisse de l'objet premier de la connaissance divine, lequel est Dieu lui-même, S. Thomas, Iª, q. XIV, a. 3; cf. a. 2, ou qu'il s'agisse de l'objet secondaire, les choses autres que Dieu, connues distinctement et complètement, telles qu'elles sont en leur cause première et telles qu'elles sont en elles-mêmes. Id., *ibid.*, a. 6. Toute erreur, toute obscurité, toute hésitation doivent être complètement exclues de la science divine. Aussi la science divine ne saurait-elle être *discursive* comme la nôtre : « Dieu voit ses effets en lui-même comme en leur cause; sa connaissance n'est pas discursive. » Id., *ibid.*, a. 7.

2° *Divisions de la science divine.* — L'absolue simplicité divine nous interdit de placer dans la science de Dieu considérée en elle-même la moindre distinction. C'est par un acte unique et absolument simple que Dieu se connaît lui-même et toutes choses en lui-même. Mais la diversité dans la science divine doit être envisagée du côté des objets. Et, sous cet aspect, on distingue :

1. *Science spéculative et science pratique.* — La science spéculative se termine à un objet intelligible; la science à la fois spéculative et pratique se termine à un objet à la fois intelligible et réalisable. De lui-même, Dieu n'a et ne peut avoir qu'une science spéculative; de tout ce qui est en dehors de lui, et même des êtres simplement possibles, Dieu a une science à la fois spéculative et pratique. Des êtres qui seront réalisés, même dans l'ordre des futurs libres, la science divine est pratique, en même temps que spéculative, car la science divine est la cause de tout ce qui existe en dehors de Dieu. Le mal lui-même, « bien que Dieu n'en puisse être l'auteur, n'en tombe pas moins, comme le bien, sous la connaissance pratique, pour autant que Dieu le permet, l'empêche ou y introduit un ordre ». Id., *ibid.*, a. 16. Quant aux simples possibles, la connaissance pratique qu'en a Dieu est qu'ils sont réalisables, bien que Dieu ne doive jamais les réaliser. Id., *ibid.*; cf. *De veritate*, q. III, a. 3.

2. *Science nécessaire et science libre.* — Cette distinction se justifie selon que l'objet ne dépend pas ou dépend du libre décret de la volonté divine. C'est d'une science nécessaire que Dieu se connaît lui-même et connaît les possibles en nombre infini. Tous les autres êtres dépendant de l'acte créateur parfaitement libre de Dieu, sont donc l'objet de sa science libre. Cette science est dite libre, non parce qu'elle peut être absente de l'intelligence divine dans l'ordre présent de sa providence, mais parce qu'elle aurait pu en être absente, si Dieu n'avait pas décidé de réaliser son objet. Elle est donc hypothétiquement nécessaire.

3. *Science d'approbation et science d'improbation.* — Cette distinction est faite par rapport au bien ou au mal moral objet de la science divine. Saint Thomas appelle la science divine, science d'approbation, *secundum quod est causa rerum*. Iª, q. XIV, a. 8. Il s'agit ici de la science qui est cause véritable des choses, ce qui ne peut se vérifier que par rapport au bien. Ces termes semblent empruntés à saint Augustin, *Quæstiones in Heptateuchum*, l. I, q. LVII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 563. Doctrine clairement exposée par L. Billot, *De Deo uno et trino*, thèse XXIII, § 2. On applique à la science d'improbation Matth., VII, 23; XXV, 12.

4. *Science de simple intelligence et science de vision.* La distinction est ainsi formulée par saint Thomas, Iª, q. XIV, a. 9. Après avoir rappelé que Dieu sait tout, même les choses qui n'ont pas d'existence actuelle, saint Thomas ajoute : « Entre les choses qui n'ont pas d'existence actuelle, une distinction est à établir. Il en est qui, bien que n'étant point actuellement, ont été ou seront, et celles-là, on dit que Dieu les connaît d'une *science de vision;* car l'intelligence de Dieu, qui est identique à son être, ayant pour mesure l'éternité, bien que privée de succession, comprenant tout le temps, le regard de Dieu, éternellement présent, porte sur tout le temps, et tout ce qui est dans le temps s'offre à lui en manière de chose présente. D'autres réalités non existantes en acte sont au pouvoir de Dieu ou de la créature, et cependant ni ne sont, ni ne seront, ni n'ont jamais été. A l'égard de celles-là, Dieu est dit avoir non une science de vision, mais une *science de simple intelligence*. Et l'on s'exprime ainsi parce que parmi nous, les choses qu'on voit ont un être propre en dehors du sujet qui voit. »

Ainsi donc, la science de simple intelligence a pour objet les possibles qui n'ont pas d'autre être que celui qu'ils possèdent dans l'essence divine, miroir universel où sont contenues toutes les intelligibilités. La science de vision a pour objet les êtres réels, soit ayant existé, soit devant exister, soit actuellement existants, et ce, dans le domaine des êtres nécessaires comme dans celui des déterminations libres.

5. *Science moyenne.* — La conciliation de la prescience divine avec la liberté des déterminations des créatures intelligentes a amené Molina à distinguer dans la science de simple intelligence, une science dite *moyenne*, qui a pour objet les choses qui ne sont pas, mais *qui seraient* si telle condition était vérifiée. A ce fait contingent *qui serait si...* on a donné le nom de *futurible*. Le futurible est ainsi quelque chose de plus que le simple possible, mais quelque chose de moins qu'un être réel. Qu'il y ait de ces événements futuribles, c'est indiscutable. Cf. Matth., XI, 21. Que Dieu les connaisse, c'est chose certaine. La sainte Écriture, on l'a vu, l'affirme explicitement. Voir col. 1599. N'est-ce pas sur l'existence d'une telle science en Dieu que nous fondons la meilleure consolation à donner aux parents frappés dans leurs plus chères affections par la mort d'un enfant chéri : « Il est bien raisonnable, disait déjà saint Grégoire de Nysse, que Celui qui connaît l'avenir comme le passé, empêche cet enfant d'arriver à l'âge adulte, de peur qu'il ne commette le mal que, par sa prescience, Dieu sait qu'il aurait commis s'il avait vécu. » *De infantibus qui mature abripiuntur*, *P. G.*, t. XLVI, col. 184. Cf. *Catéchisme du concile de Trente*, part. IV, c. II, n. 4. Sur ces points l'accord est complet entre théologiens, quel que soit leur sentiment sur l'opportunité du nom de « science moyenne » et sur le rapport de cette science à la science de simple intelligence ou de vision. Voir plus loin. Sur l'histoire de la science moyenne, on consultera, dans un sens qui prétend la faire dériver de saint Thomas, P. Dumont, S. J., *Liberté humaine et concours divin*, Paris, 1936, p. 76-233, et dans le sens opposé, l'ouvrage classique du P. N. del Prado, *De gratia et libero arbitrio*, t. III, Fribourg (Suisse), 1907, p. 117-186.

3° *Moyen de la connaissance divine.* — Nous plaçons encore ce sujet parmi les doctrines théologiques couramment enseignées, bien qu'il comporte déjà, comme on le verra, certaines adultérations qui en rendent l'enseignement moins consistant. On a dit plus haut que toute la science divine se réduit à un acte unique, intuitif, compréhensif, indépendant des objets créés. Quand ils parlent du « moyen » de la connaissance di-

vine, les théologiens sont donc d'accord pour éliminer tout ce qui pourrait impliquer complexité en Dieu et dépendance à l'égard des créatures. Ainsi, pour Dieu, il ne peut être question de recevoir une impression quelconque, analogue à celle qui dispose notre intelligence à saisir les objets intelligibles. Dieu, connaissant toutes choses par un acte très simple qui s'identifie avec son essence même, n'a pas d'autre moyen de connaissance que cette essence divine, exemplaire de toutes les réalités concevables. C'est en connaissant toutes les manières — innombrables d'ailleurs — dont son essence peut être imitée et participée, que Dieu connaît ce qui n'est pas lui. Ainsi l'on a coutume de dire que Dieu connaît les êtres créés ou créables *in seipso, tanquam medio cognitionis.*

On ajoute que ce moyen de connaissance n'empêche pas que Dieu connaisse ces êtres tels qu'ils sont en eux-mêmes, c'est-à-dire avec toutes les notes distinctives de leur individualité réelle. Toutes les perfections créées se retrouvent éminemment dans la perfection divine. « Or, Dieu ne se connaîtrait pas parfaitement lui-même, s'il ne connaissait toutes les manières dont sa perfection peut être participée par d'autres. Et la nature même de l'être ne lui serait pas connue en perfection, s'il ne connaissait toutes les manières d'être. Il est donc manifeste que Dieu connaît toutes choses d'une connaissance propre, selon que chacune se distingue de toutes les autres. » Iª, q. XIV, a. 6.

C'est à ce point de la doctrine générale qu'interviennent certains théologiens pour donner un sens différent à la connaissance que Dieu aurait des êtres créés, *in seipsis.* Voir les Wirceburgenses, *De Deo*, disp. III, a. 3, n. 117-137, et surtout Suarez, *De attributis Dei positivis*, l. III, c. II, n. 16; *De scientia Dei futurorum contingentium absolutorum*, l. II, c. VII, n. 15; et aussi de nos jours, Piccirelli, *De Deo uno et trino*, n. 584 sq. Dieu connaîtrait aussi les choses immédiatement en elles-mêmes, dans *leur objective vérité.* On retrouvera cette conception à la base de plusieurs opinions qu'on examinera ultérieurement. La réfutation de cette opinion se trouve chez la plupart des thomistes dans leur commentaire sur la q. XIV de la Iª. Cf. Jean de Saint-Thomas, les Salmanticenses, Gonet, Gotti, Billuart, etc., et les manuels de Billot, Hugon, Diekamp.

Retenant donc la doctrine généralement admise, nous disons que l'essence divine, objet primaire de la science de Dieu, est le moyen dans lequel et par lequel Dieu atteint l'objet secondaire de sa science, c'est-à-dire les êtres autres que lui. Cf. S. Thomas, *Contra gentes*, l. I, c. LXIX; *Comp. theologiæ*, c. XXX. Descendons aux applications.

1. *Connaissance des possibles.* — On distingue deux sortes de possibilité, la possibilité *intrinsèque* et la possibilité *extrinsèque.* La possibilité intrinsèque, qui est la vraie possibilité métaphysique, consiste dans la convenance essentielle qu'ont entre eux les éléments de l'être possible. La possibilité extrinsèque marque simplement l'existence d'une cause extérieure capable d'appeler l'être à l'existence.

Les thomistes enseignent que la convenance essentielle des éléments a son fondement dans l'essence divine et se trouve constituée formellement par l'acte de l'intelligence divine découvrant toutes les virtualités de l'essence. Aussi, disent-ils, Dieu connaît les possibles en tant qu'il connaît, dans son essence infinie, les manières innombrables dont elle peut être participée. Et ces possibles sont en nombre actuellement infini. Mais il faut bien s'entendre sur la signification, en Dieu, de cette expression : infini actuel. « Qu'on ne dise pas : l'infini actuel étant impossible, on ne peut le poser en Dieu. Il ne s'agit pas de cela... Il n'y a pas en Dieu d'idées distinctes, non plus que de multiplicité d'aucune sorte. Dieu connaît tout dans sa seule essence, qui est parfaitement une. Mais, là où il n'y a pas d'idées distinctes, il y a d'autant mieux l'idée de la distinction des choses, que cette distinction soit actuelle ou simplement possible. Il y a donc là une connaissance infinie, une connaissance de l'infini, et cependant il n'y a pas d'infini actuel, au sens pluraliste de ce mot; il y a encore moins un infini potentiel : l'infini dont il s'agit est l'infini de l'unité infiniment riche et qui a une infinie connaissance de soi. » Sertillanges, *Dieu*, t. II, p. 351, note 116. Cf. S. Thomas, *Contra gent.*, l. I, c. LXIX, LXXI; *Sum. theol.*, Iª, q. XIV, a. 12; *De veritate*, q. II, a. 9; *In Ium Sent.*, dist. XXXIX q. I, a. 3.

Cette thèse communément enseignée est plus ou moins contredite par le préjugé tiré de l'opinion, précédemment relatée, de la connaissance des choses *in seipsis* et aussi par des notions philosophiques différentes du possible intrinsèque. Duns Scot admet que les possibles sont directement formés par l'intelligence divine, sans que l'essence divine y ait quelque part. Voir DUNS SCOT, t. IV, col. 879; NOMINALISME, t. X, col. 766. Dieu connaît les possibles en lui-même, mais comme des idées de son intelligence. Pour les nominalistes, le possible intrinsèque n'existe pas. Dieu connaît les possibles sans qu'on puisse assigner à cette connaissance aucun principe. Voir t. XI, col. 760. Descartes fait dépendre la possibilité intrinsèque de la volonté divine : si Dieu connaît les possibles, c'est qu'il les veut d'abord. Voir ici t. IV, col. 546.

2. *Connaissance du mal.* — Comment l'essence divine peut-elle être le moyen pour Dieu de connaître le mal ? Saint Thomas explique que Dieu connaît le mal en connaissant la limitation ou privation du bien. Ce mode de connaissance résulte d'ailleurs de la nature même du mal qui « n'est pas quelque chose, mais la privation d'un certain bien ». *De malo*, q. I, a. 1. Le mal est donc « opposé aux œuvres de Dieu, œuvres que Dieu connaît par son essence et donc, les connaissant, il connaît par elles les maux opposés ». *Sum. theol.*, Iª, q. XIV, a. 10, ad 3um; cf. *De veritate*, q. II, a. 15.

Cette connaissance indirecte n'est cependant pas une connaissance imparfaite, puisque « le mal n'est pas connaissable en lui-même; car c'est la nature du mal d'être une privation du bien; et ainsi il ne peut être ni défini ni connu, si ce n'est par le bien ». *Ibid.*, ad 4um. A quoi Sertillanges ajoute cette remarque judicieuse : « On pourrait même dire qu'il appartient à la perfection de la connaissance de connaître le mal indirectement, puisque c'est ainsi qu'il est. » *Op. cit.*, p. 351, note 107.

3. *Connaissance des choses viles.* — Les choses viles et basses sont elles aussi, à un degré infime, des participations lointaines de la perfection de l'être divin. La matière elle-même, si opposée cependant à l'esprit, est une réalité contenue dans l'exemplarisme divin. Dans le *Contra gentes*, l. I, c. LXX, saint Thomas rappelle que la connaissance des choses viles n'est pas indigne de Dieu, car, loin d'entraîner en Dieu quelque complaisance à l'égard du mal que de tels êtres peuvent présenter, cette connaissance concourt à la perfection infinie de la science divine, Dieu devant tout connaître parce qu'il est la cause première de tout : « La Sagesse est plus prompte que tout ce qu'il y a de prompt et elle atteint partout à cause de sa pureté. Elle est la vapeur de la vertu de Dieu... et c'est pour cela que rien de souillé n'entre en elle. » Sap., VII, 24-25.

4. *Connaissance des êtres singuliers.* — Bien que Dieu connaisse tout dans et par son essence, il y saisit les êtres dans leurs caractères singuliers et individuels. Notre connaissance humaine procède, elle, par voie d'abstraction, ce qui explique que notre connaissance du singulier soit l'aboutissement d'une série de jugements réflexes. En Dieu — et dans les esprits séparés,

voir plus loin — rien de tel : l'intuition de l'essence divine la manifeste dans toute son « imitabilité », non seulement quant aux formes universelles, mais encore quant aux principes individuants. Cette connaissance divine des caractères singuliers de chaque être n'est pas une simple précision des caractères généraux : l'individu introduit dans le monde des êtres un élément tout à fait nouveau et irréductible dont il faut tenir compte. Il faut donc une explication ultérieure, que saint Thomas donne en ces termes : « Dieu étant cause des choses par sa science, la science de Dieu a la même extension que sa causalité. Et comme la vertu active de Dieu s'étend non seulement aux formes qui, en chaque chose, sont les principes de la nature universelle, mais jusqu'à la matière même..., il est de toute nécessité que la science de Dieu s'étende aux cas et aux êtres singuliers, qui tiennent leur individualité de la matière. Dieu connaît en effet tout ce qui n'est pas lui au moyen de sa propre essence, selon que cette essence est le type des choses au titre de principe efficient : il faut donc bien que son essence soit un principe de connaissance suffisant à l'égard de tout ce qu'il fait et cela non pas seulement en général, mais aussi en particulier. » *Sum. theol.*, Iª, q. XIV, a. 11.

Nous avons souligné la raison de causalité efficiente apportée par saint Thomas pour justifier la possibilité de la science divine quant aux êtres individuels et singuliers, c'est-à-dire quant aux êtres créés considérés dans leur réalité individuelle. On verra plus loin, à propos des controverses théologiques, l'importance de la présente remarque.

5. *Connaissance des êtres réels en nombre infini.* — A propos de la connaissance des possibles, nous avons dit que la science divine de simple intelligence embrasse, dans l'essence divine envisagée comme exemplaire de ce qui pourrait être, un nombre actuellement infini d'objets possibles. Ici, nous devons aller plus loin : il faut admettre que, dans sa science de *vision*, portant sur ce qui a été, est ou sera, Dieu saisit dans un seul acte d'intuition de son essence, un infini d'êtres réels. Chose au premier aspect étrange, et cependant qui s'impose : « Si l'on y regarde de près, on doit dire nécessairement que Dieu, même par sa science de vision, embrasse un infini. Car Dieu connaît même les pensées et les affections des cœurs qui seront, dans l'avenir, multipliées à l'infini, vu que les créatures rationnelles doivent durer sans terme. » *Sum. theol.*, Iª, q. XIV, a. 12.

L'explication est la même que pour la science de simple intelligence quant à l'infinité de son objet. C'est, ici comme là, « l'infini d'une unité infiniment riche ». Mais ici toutefois intervient un nouvel élément en raison d'une difficulté nouvelle :

Il s'agit d'un infini qui sera, bien que sa réalisation, à l'envisager selon sa nature de chose successive, savoir étape par étape, soit sans terme. S'il s'agissait d'une créature, dont la science, soumise elle-même au temps, ausculterait l'avenir, on dirait : L'infini ne devant jamais être posé en sa totalité, nulle anticipation ne peut le totaliser pour le connaître. Mais Dieu échappe à cette condition. Sa connaissance est simultanée et non successive; il voit simultanément même le successif, et actuellement même ce qui est à venir. Il connaît donc tout l'avenir dans son intégralité, alors même que cet avenir ne doit jamais être posé intégralement. Il y a là un lointain sans terme, comme tout à l'heure un abîme sans fond, mais Dieu l'enveloppe, pour l'excellente raison qu'il le crée et n'y peut donc trouver un obstacle. Dieu conçoit et Dieu pose l'accessible et l'inaccessible, le déterminé et l'indéterminé. Il est au-dessus de toute différence. Sertillanges, *op. cit.*, p. 355, note 117.

III. CONTROVERSES. — Trois controverses, dont la dernière est de beaucoup la plus célèbre, quoique en réalité elle se soude étroitement aux deux autres, opposent entre eux les théologiens au sujet de la science divine. Ce sont les controverses relatives : 1. à la causalité de la science divine par rapport aux créatures; 2. à la « présentialité » des êtres existant dans le temps par rapport à l'éternité divine; 3. à la connaissance certaine que Dieu a des futurs libres.

1° *Première controverse : la science divine, cause des êtres.* — 1. *Texte de saint Thomas : sa valeur doctrinale en dehors de toute controverse.*

La science de Dieu est la cause des choses : car la science de Dieu est à l'égard des choses créées ce qu'est la science de l'artisan pour ses œuvres. Or, la science de l'artisan est bien la cause de ce qu'il fait, vu qu'il agit par son intelligence et que par conséquent la forme qui détermine son intelligence est le principe de son opération... Mais... la forme intelligible à elle seule... ne produirait pas d'effet déterminé, si elle-même n'était déterminée à cet effet par ce qu'on appelle l'appétit... Or, il est manifeste que Dieu cause toutes choses par son intelligence, puisque son être et son intellection sont identiques. Il est donc de toute nécessité que sa science soit cause des choses en tant que s'y ajoute sa volonté. Iª, q. XIV, a. 8, trad. Sertillanges.

C'est à tout l'article qu'il faut demander de préciser la valeur doctrinale que renferme cet énoncé. Tout d'abord, la question de la causalité de la science divine par rapport aux êtres créés se pose naturellement à l'esprit humain : « Si Dieu connaît tout en soi-même; s'il a néanmoins de tout une connaissance propre et particulière; s'il en a une connaissance simultanée et sans aucune causalité d'un terme sur l'autre, des conditions si étranges et si différentes des nôtres invitent à se demander si la relation du sujet connaissant à l'objet connu ne serait pas ici complètement retournée, seule explication, semble-t-il, d'une si haute et si complète indépendance. » Sertillanges, *op. cit.*, p. 349, note 96.

Cette causalité de la science divine peut être entendue d'une double façon : causalité *au moins directive* de la production des choses, Dieu n'opérant pas d'une manière aveugle, mais conformément aux lumières de sa sagesse; ou bien causalité *effective*, Dieu causant lui-même les déterminations idéales des êtres, d'après lesquelles se dirigera sa volonté créatrice. La première façon seule relève de l'enseignement dogmatique. La seconde prête à des interprétations différentes, bien que tout le monde s'accorde à reconnaître la science divine indépendante des choses créées elles-mêmes.

Préexistence idéale des êtres créés dans la science divine et influence de ces idées dans la réalisation même des êtres créés : telle est, indiscutable et indiscutée, la doctrine générale qui se dégage de l'article cité.

Pour la démontrer théologiquement, saint Thomas aurait pu invoquer l'autorité de l'Écriture, celle-ci affirmant à maintes reprises le rôle de la sagesse divine, de l'intelligence divine, de la parole divine, du Verbe divin, dans la création ou la formation des êtres. Cf. Gen., I, 3; Ps., XXXIII, 6; CIV, 24; CXXXVI, 5; Sap., VIII, 6; Joa., I, 3; Hebr., I, 3, etc. Mais il a préféré recourir immédiatement au patronage des Pères, le seul terrain où l'on pût rencontrer quelque difficulté. En effet, dans le l. VII de son commentaire sur l'épître aux Romains, VIII, 30, Origène a écrit : « Ce n'est pas parce que Dieu sait qu'une chose doit être, que cette chose sera; mais c'est parce qu'elle doit être que Dieu, avant qu'elle soit, sait qu'elle sera. » *P. G.*, t. XIV, col. 1126 C. Auquel texte, il oppose immédiatement le texte connu de saint Augustin, *De Trinitate*, l. XV, c. XIII, n. 22, *P. L.*, t. XLII, col. 1076 : « Dieu ne connaît pas l'universalité des créatures spirituelles ou corporelles parce qu'elles sont, mais elles sont parce qu'il les connaît. » On pourrait ajouter aussi les mots de saint Grégoire, *Moral.*, l. XX, c. XXXII : « Tout ce qui existe est vu de toute éternité par Dieu, non parce que ces choses sont, mais elles sont parce qu'elles sont vues. »

P. L., t. LXXVI, col. 175D. Expliquant alors en bonne part l'assertion d'Origène, saint Thomas indique que le docteur alexandrin n'a envisagé qu'un aspect partiel du problème, l'aspect de la connaissance. Or, la connaissance n'est pas cause indépendamment de la volonté. Quand donc Origène dit « que Dieu prévoit telles choses parce qu'elles sont à venir, il faut comprendre ce « parce « que » d'une causalité de conséquence, non d'une causalité quant à l'être. Cette conséquence, en effet, est exacte : si une chose doit être, Dieu la prévoit : mais les choses futures ne sont pas pour cela causes que Dieu les prévoie ». Iª, q. XIV, a. 8, ad 1um.

Les théologiens de toutes les écoles catholiques pourraient souscrire à cette doctrine générale. Mais, à côté de la doctrine, il y a place pour des opinions adverses et irréconciliables.

2. *Controverses dans l'interprétation du texte de saint Thomas.* — Saint Thomas a écrit : *scientia Dei est causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam.* La controverse porte sur le rôle de la volonté.

a) Interprétation de l'école thomiste. — Nous entendons ici par « école thomiste » — cela soit dit une fois pour toutes — l'école qui se réclame du patronage de saint Thomas dans toutes les questions intéressant la science divine, les décrets divins, la prémotion physique et leur accord avec la liberté humaine. Nous n'examinons pas si cette appellation est justifiée ou non. Nous prenons simplement le fait de l'appellation, telle qu'on la formule couramment depuis quatre siècles et que plusieurs documents pontificaux ont eux-mêmes consacrée. Cf. Denz.-Bannw., n. 1090, note 2; 1097, note 1.

Dans son exégèse du texte de saint Thomas, l'école thomiste précise que la science de simple intelligence, telle que la conçoit saint Thomas, ne pouvant donner que la connaissance des possibles, la volonté a pour rôle de *déterminer* la simple possibilité et de donner ainsi, à l'être idéalement représenté en Dieu, le caractère d'être précis et déterminé que sa réalité en dehors de Dieu implique. C'est donc la *science de vision* qui est cause des choses créées; cette détermination par le décret de la volonté vaut aussi bien pour les êtres contingents que pour les êtres nécessaires. Ainsi le décret de la volonté divine n'est pas simplement un décret d'exécution, c'est aussi, et avant tout, un décret de détermination. Et, puisqu'il y a priorité du côté de Dieu, sa science ne pouvant être causée par les choses, il faut logiquement dire que ce décret est un décret de *prédétermination.*

La simple lecture de l'article 8 montre que telle est bien la pensée de saint Thomas : « Puisque la forme intelligible à elle seule a également rapport à l'effet ou à son contraire, vu que la science des contraires est commune, elle ne produirait donc pas d'effet déterminé, si elle n'était elle-même déterminée à tel effet par ce qu'on appelle l'appétit. » En effet, explique A. Sertillanges, « l'idée d'une chose peut aussi bien servir à la faire qu'à s'en abstenir... et l'idée d'une chose peut aussi bien servir à la faire elle-même qu'à faire une chose contraire, dont l'idée est en corrélation ». *Op. cit.*, p. 349, note 99. Les auteurs citent d'autres textes; voir Garrigou-Lagrange, *De Deo uno*, Paris, 1938, p. 345-346. Deux textes paraissent extrêmement significatifs : « L'idée divine est déterminée selon le propos de la volonté aux choses qui sont, seront ou ont été; mais non pas aux choses qui ne sont ni ne seront ni n'ont été. » *De veritate*, q. III, a. 6. Et encore : « La forme (l'idée), selon qu'elle est dans l'intelligence seule, n'est pas déterminée à être ou à ne pas être, elle ne l'est que par la volonté. » Iª, q. XIX, a. 4, ad 4um.

L'épithète de décret *prédéterminant* ne doit pas être un sujet d'hésitation ou de trouble. Tout d'abord, l'expression se trouve explicitement ou équivalemment chez saint Thomas. Si ce théologien nie constamment dans la volonté libre créée une prédétermination qui l'empêcherait de se déterminer elle-même, il affirme très nettement en Dieu la disposition, la décision, le décret prédéterminant. En parlant du destin *(fatum)*, il n'hésite pas à écrire ces mots significatifs : « En tant que tout ce qui se fait ici-bas est soumis à la Providence divine, comme étant préordonné par elle et prononcé d'avance, nous pouvons parler de destin... » Iª, q. CXVI, a. 1. Dans le *De veritate*, q. III, a. 7, il parle des effets des causes secondes qui proviennent tous *ex Dei prædifinitione.* C'est « la providence qui « définit » ainsi tous les êtres individuels ». *Ibid.*, a. 8. Voir l'application de la même doctrine et de la même terminologie aux actes libres, q. VIII, a. 12 et a. 13. Le *Quodlibet XII*, a. 4, est plus net encore : « D'autres ramènent toutes ces choses à une cause supracéleste, savoir la providence de Dieu, par qui toutes choses sont prédéterminées et ordonnées. »

La connaissance des actes peccamineux n'apporte pas une difficulté spéciale à la thèse générale. Dans le mal moral, on peut distinguer la réalité physique de sa déformation morale. L'acte, dans sa réalité physique positive, ne renferme encore pas le mal et par conséquent Dieu le connaît dans son décret prédéterminant; quant à la déformation morale, qui n'est qu'une privation, Dieu la connaît dans le décret simplement permissif d'une telle déformation morale. Voir PROVIDENCE, t. XIII, col. 1018.

b) Interprétation de l'école molino-suarézienne. — Quand saint Thomas dit que la science divine est *causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam*, tout le rôle qu'il réserve à la volonté divine consiste, d'après les théologiens de cette école, à exécuter ce qui est déjà déterminé dans la science divine avant tout décret de la volonté. Ainsi la causalité de la science se réfère, non à la science de vision, mais à *la science de simple intelligence* ou plus exactement à cette partie de la science de simple intelligence qu'ils appellent la science moyenne.

Voici, comment, d'après Suarez, la pensée de saint Thomas doit être comprise. Dieu n'agit pas immédiatement au dehors par son intelligence, mais par sa volonté. Or, la science de vision n'est concevable qu'après le *fiat* réalisateur de la volonté divine, par conséquent lorsqu'il ne reste plus rien à produire. Aucun élément du monde ne lui doit donc son existence. Dans la production du monde, l'intelligence joue le rôle de conseillère et de directrice; la volonté décide s'il faut ou non réaliser. La science de vision, sans doute, n'est constituée comme telle qu'après un acte libre du Créateur. Mais cet acte libre ne la modifie pas en tant que science; il n'a pas d'autre résultat que de la pourvoir d'un objet; il tire du néant les choses qu'elle considérera. Par conséquent, la science qui a causé l'univers, c'est la science de simple intelligence. On en trouve la preuve dans l'article même de saint Thomas, dont nous avons donné plus haut le commentaire thomiste. « La forme intelligible, dit saint Thomas, à elle seule a également rapport à l'effet ou à son contraire *(se habet ad opposita).* » Les thomistes traduisent : « à des effets opposés encore simplement possibles parce qu'indéterminés »; les molino-suaréziens traduisent : « à des possibles déjà déterminés, mais qui ne passeront l'ordre des réalités que par un décret de la volonté divine, et constitueront alors l'objet de la science d'approbation. » « Ainsi la science, cause des réalités, que saint Thomas appelle ici science d'approbation, avant l'élection libre de la volonté divine » est utilisable à des emplois opposés, *se habet ad opposita.* Or, semblable caractère ne convient aucunement à la science de vision qui n'est pas indifférente, mais déterminée, par nature, à représenter ce qui a déjà fait l'objet de dé-

crets divins. Avant ces décrets d'ailleurs, « elle n'existait pas du tout, ce n'est donc pas elle, mais une autre science qui a été transformée par eux en cause efficace des divers éléments de la création ». P. Dumont, *op. cit.*, p. 221-232, *passim*. Cf. Suarez, *Prolegom. de gratia*, II, c. x.

2° *Deuxième controverse : la « présentialité » à l'éternité divine des futurs contingents.* — 1. *Texte de saint Thomas : sa valeur doctrinale.*

Un fait contingent peut être envisagé en un double état. D'abord en lui-même, au moment où il a acquis l'existence actuelle, et alors il n'est plus considéré comme futur, mais comme présent; ni comme pouvant tourner en divers sens, mais comme déterminé à un certain résultat. Pour cette raison, il peut, pris ainsi, être l'infaillible objet d'une connaissance certaine, par exemple tomber sous le sens de la vue, comme si je vois Socrate assis. En second lieu, le fait contingent peut être envisagé dans sa cause; alors il est considéré comme futur et de plus comme contingent, non encore déterminé à ceci ou à cela, vu que le contingent implique une aptitude à des résultats contraires. Dans ce cas, le fait contingent ne prête pas à une connaissance certaine. En conséquence, celui qui ne connaît un effet contingent que dans sa cause, n'a de lui qu'une connaissance conjecturale. Mais Dieu, lui, connaît tous les faits contingents non seulement comme contenus dans leurs causes; il les connaît aussi selon que chacun d'eux est actuellement réalisé en lui-même. Et, bien que les faits contingents se réalisent tour à tour, Dieu ne les connaît pas en eux-mêmes tour à tour comme nous pourrions le faire; il les connaît simultanément, parce que sa connaissance, ainsi que son être, a pour mesure l'éternité. Or, l'éternité, bien que réalisée toute ensemble, comprend tout le temps, ainsi qu'il a été dit. De sorte que tout ce qui se trouve dans le temps est éternellement présent à Dieu non pas seulement en tant que Dieu a présentes à son esprit les notions de toutes choses, ...mais parce que son regard porte éternellement sur toutes choses, telles qu'elles sont dans leur réalité présente elle-même.

Il est donc manifeste que les faits contingents sont connus de Dieu infailliblement en tant que soumis au regard divin et comme placés en sa présence, et cependant, à l'égard de leurs propres causes, ils demeurent des futurs contingents. *Sum. theol.*, Iª, q. XIV, a. 13. Cf. *Contra. gent.*, l. I, c. LXVI; *In Ium Sent.*, dist. XXXVIII, a. 5, ad. 2um; *De veritate*, q. II, a. 12.

Le titre de l'article est celui-ci : *La science de Dieu s'étend-elle aux futurs contingents?* Il importe de le retenir pour bien situer les controverses. La portée doctrinale de l'article est considérable. Il résume, en effet, une doctrine que la foi catholique a toujours professée, à savoir la connaissance certaine que Dieu a de tous les événements futurs, même libres, comme étant présents sous ses regards.

Le but de l'article est de montrer que, par rapport aux événements futurs contingents, la science divine ne se trouve pas dans la même situation que la nôtre. Nous, nous ne pouvons que *prévoir*, et d'une manière simplement conjecturale, en connaissant leurs causes, ce que seront les événements futurs contingents. Dieu ne prévoit pas : par rapport à son regard éternel, les futurs contingents n'existent pas seulement dans leurs causes, ils sont là, présents, en raison de la coexistence de l'éternité immuable au temps dans lequel ils se déroulent, et Dieu les *voit* plutôt qu'il ne les prévoit. On peut dire que cette doctrine de la « présentialité » des futurs à l'éternité divine est un enseignement traditionnel. On le trouve explicitement chez la plupart des Pères : par exemple, S. Ambroise, *De fide*, l. I, c. XV, n. 97, *P. L.*, t. XVI, col. 571; S. Augustin, *Ad Simplicianum*, l. II, q. II, n. 2, *P. L.*, t. XL, col. 158; S. Pierre Damien, *Opusc.*, XXXVI, c. VII et VIII, *P. L.*, t. CXLV, col. 607; S. Anselme, *De concordia*, c. V, *P. L.*, t. CLVIII, col. 513. Auparavant, col. 332, le même Anselme avait écrit cette phrase significative, inspirée d'ailleurs d'Augustin, *loc. cit.* : « La prescience divine est improprement appelée prescience; celui à qui toutes choses sont présentes n'a pas la prescience des événements futurs, il a la science des événements présents. »

2. *Controverses.* — Une double controverse divise ici les théologiens. L'une concerne la *nature* de la présence des futurs contingents à l'éternité de la science divine; l'autre a pour objet le *moyen* de la science divine par rapport à ces événements que la coexistence de l'éternité rend présents.

a) Première controverse : nature de la présence des futurs contingents. — Un certain nombre de théologiens, Durand, Scot, Gilles de Rome et, parmi les jésuites, Suarez, Vasquez et, plus récemment, Mazzella, entendent la présence des événements futurs d'une présence purement intentionnelle et objective. Cette théorie fait écho, de toute évidence, à l'opinion selon laquelle Dieu connaîtrait non *in seipso*, mais *in seipsis*, voir col. 1603, les êtres différents de lui. Elle est commandée, on le verra plus loin, par le souci de préserver la science moyenne de toute ingérence des décrets prédéterminants. A coup sûr, la crainte est exagérée, puisque de fervents molinistes, à commencer par Molina lui-même, auquel on peut adjoindre Ruiz, Tiphaine, Billot, Van der Meersch, Janssens, et tant d'autres en dehors de l'école dominicaine sont d'accord avec les thomistes pour affirmer que les futurs contingents sont présents à la connaissance éternelle de Dieu d'une présence réelle et physique, *prout sunt in seipsis*. Non, certes que leur réalité temporelle coexiste physiquement à l'éternité divine, mais à l'inverse, parce que l'éternité qui mesure la science divine coexiste physiquement à tous les temps. Comme l'explique Jean de Saint-Thomas, *In Iam partem*, disp. IX, a. 3, l'éternité divine ne mesure pas ici les choses créées considérées déjà en elles-mêmes et en les supposant déjà produites comme terme de la création passive, mais en tant qu'elles sont contenues dans l'action éternelle de Dieu dont elles sont le terme. La terminologie thomiste a donc besoin ici d'explication, comme le note fort exactement Van der Meersch, *De Deo uno et trino*, n. 252 et n. 405, note 2. Sur cette controverse voir Hugon, *De Deo uno et trino*, dans *Tractatus dogmatici*, t. I, p. 190-192; Garrigou-Lagrange, *De Deo uno et trino*, p. 357 sq., qui défendent la thèse thomiste; Chr. Pesch, *Prælectiones dogm.*, t. II, n. 170, prenant parti pour l'opinion adverse. Pour une discussion plus approfondie, voir Gonet, *Clypeus theol. thom.*, tract. *De scientia Dei*, disp. IV, a. 7.

b) Seconde controverse : le moyen de la science divine par rapport aux événements futurs que la coexistence de l'éternité rend présents. — La controverse porte exactement sur ce point : la « présentialité » des futurs contingents ou plus généralement des futurs tout court est-elle, selon saint Thomas, le moyen de la connaissance divine par rapport à eux? Si oui, les thomistes ont tort d'affirmer que c'est le décret divin qui fait la détermination en même temps que la réalisation du futur.

L'attaque des molinistes est vive : « Si saint Thomas, traitant *ex professo* de la connaissance que Dieu a des futurs contingents (cf. Iª, q. XIV, a. 13; In *Ium Sent.*, dist. XXXVIII, q. I, a. 5; *Contra. gent.*, l. I, c. LXVII; *De veritate*, q. II, a. 12) ne fait aucune mention du décret divin, mais recourt à la présence des futurs par rapport à l'éternité qui coexiste au temps, le moyen de la connaissance divine n'est plus le décret qui prédétermine l'existence des futurs. » Ainsi parlent tous les molinistes. Cf. Chr. Pesch, *op. cit.*, n. 271 et 272.

En traitant de la vision divine des futurs absolus, saint Thomas a posé un principe décisif qui domine et régit la doctrine des futurs conditionnels, tout autant que celle des futurs absolus. *Contingentia ad utrumlibet in causis suis nullo modo cognosci possunt.* Les œuvres de la liberté ne peuvent être d'aucune manière connues dans leurs causes... Mais, les

œuvres libres étant indiscernables dans leurs causes, la prescience du Créateur ne peut plus les atteindre qu'en elles-mêmes ou dans l'acte de notre volonté qui les détermine. C'est à cette solution que s'est rallié saint Thomas au sujet des futurs absolus... A la conception ainsi esquissée de la dépendance des libertés humaines à l'égard de leur cause première, le Docteur angélique demeurera inébranlement fidèle. Dans chacune de ses œuvres principales, il est revenu sur cette question; loin de se démentir, il a répété avec une conviction de plus en plus ferme que les futurs libres ne se révélaient à aucune intelligence, fût-elle infinie, par leurs antécédents, mais par leur présence réelle dans le champ de sa vision. Le contingent, écrit-il dans la *Somme*, peut être envisagé sous deux aspects : soit en lui-même et en tant qu'il existe actuellement; ainsi n'appartient-il pas, à proprement parler, à l'ordre futur, mais à l'ordre présent, et il est déterminé, ce qui lui permet d'être connu avec certitude. Soit dans sa cause, et ainsi se présente-t-il comme futur et comme indéterminé. De ce point de vue, il échappe à toute connaissance certaine. Quiconque ne l'atteint que dans sa cause, ne peut émettre à son sujet que des conjectures. Or, Dieu connaît tous les contingents, non seulement tels qu'ils se trouvent dans leurs causes, mais tels qu'ils sont en eux-mêmes, car son éternité coexiste à tous les temps. Il en a donc une science infaillible dans la mesure où ils sont présents sous son regard. P. Dumont, *op. cit.*, p. 90-91.

A cette attaque directe, les thomistes répondent de la façon suivante. Saint Thomas, dans les articles 5 et 8 de la même question XIV a posé des principes qu'il ne renie pas ici. Si Dieu connaît les êtres autres que lui, c'est parce qu'il en est la première cause. C'est le décret de sa volonté qui détermine l'être dont il a la connaissance, en raison même de ce décret. Cf. a. 5 : *Cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, necesse est, quod Deus alia a se cognoscat.* Et a. 8 : *Manifestum est autem quod Deus per suum intellectum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam.* Voir aussi q. XIX, a. 4 : *Effectus determinati ab infinita Dei perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis et intellectus.* Et aussi : *De veritate,* q. III, a. 6 : *Dei idea ad ea quæ sunt vel erunt vel fuerunt determinatur ex proposito divinæ voluntatis.*

Le principe même de la détermination du futur par le décret divin apparaît donc incontestable. Saint Thomas ne le rétracte pas dans le fameux article 13, objet de la controverse. Il ne fait que donner une doctrine particulière concernant la connaissance des futurs contingents, et il montre que, malgré leur contingence, ils peuvent être connus de Dieu avec certitude. Il n'est pas encore question ici de concilier la détermination très efficace de la volonté divine avec la contingence de la chose voulue par Dieu : ce sera l'objet de la q. XIX, *de voluntate Dei*, a. 8. Mais ici il n'est encore question que de la science divine, et saint Thomas entend montrer comment la connaissance du futur contingent, en tant que connaissance certaine, n'enlève pas la contingence de ce futur, précisément parce que ce futur est connu comme présent, tout comme en voyant présentement Socrate s'asseoir, je ne lui enlève rien de la liberté de son acte.

Reste à montrer *pourquoi* ce futur est présent à l'éternité divine, plutôt que le futur contingent qui lui est contraire. Si ce futur contingent était présent par lui-même, indépendamment du décret divin, alors il s'imposerait nécessairement et ne serait plus contingent. C'est donc, en définitive, le décret divin qui est la raison de sa « présentialité ». Loin de supprimer le décret prédéterminant, cette présentialité le suppose : le décret reste *le moyen* dans lequel est connu le futur contingent comme présent. Vouloir le supprimer c'est, comme le dit fort exactement Gredt, O. S. B., une pétition de principe. *Elementa philosophiæ aristotelicæ-thomisticæ*, t. II, Fribourg-en-Br., 1932, n. 872, 2, note.

Ainsi donc, dans l'article 13 présentement en discussion, saint Thomas ne parle pas du moyen de la prescience divine, mais plutôt de la *condition* qui rend cette prescience intuitive, en faisant du futur un présent et de la prescience une science. Condition nécessaire, écrit Hugon, *op. cit.*, p. 192-193, pour que la science des futurs contingents soit en Dieu immuable, intuitive, certaine et infaillible.

3° *Troisième controverse : la science moyenne.* — La controverse sur la science moyenne est la suite logique des controverses précédentes; ou, pour parler plus exactement peut-être, les précédentes discussions n'ont été soulevées que pour préparer les positions respectives des écoles touchant la science moyenne.

On a établi plus haut, et la remarque est importante pour situer exactement le point de la discussion, que le fait même d'une science en Dieu ayant pour objet le « futurible » est une donnée certaine de la théologie que personne ne songe à révoquer en doute. Le point névralgique de la discussion est celui-ci : ces futuribles sont-ils connus, dans leur détermination même, avant tout décret, même simplement hypothétique, de la volonté divine quant à cette détermination même; ou bien leur détermination, même comme simple futurible, dépend-elle du décret divin. Tout est là.

1. *Position moliniste.* — *a) Exposé.* — *α. Fondement.* On a rappelé à l'art. MOLINISME, t. X, col. 2116 sq., la genèse et les différents aspects de la doctrine moliniste. Il suffira ici de marquer les traits essentiels de cette solution. Il s'agissait, pour Molina, de réagir contre les excès du prédestinatianisme rigide, afin de mettre en relief à la fois et notre liberté et la dépendance de notre activité par rapport à Dieu. Rejetant l'explication par les décrets divins, Molina s'efforce d'expliquer la science divine des futurs contingents d'une manière différente : tandis que le système thomiste considère comme accessoire la question de la connaissance des futuribles, c'est dans cette connaissance même que Molina va chercher le fondement même de tout son système. Pour tout moliniste, la connaissance divine des futurs contingents passe pour ainsi dire par un triple stade.

Premier moment : Dieu connaît tous les *possibles* par la science de simple intelligence. Cette science a une priorité logique sur toute autre science. Ainsi, il connaît ce que Pierre, placé dans telle condition possible, dans telles conjonctures possibles, aidé de tels concours possibles, pourrait faire.

Deuxième moment : Dieu, en dehors de tout décret de sa volonté, connaît infailliblement tous les *futuribles*, par cette science qu'on appelle science moyenne. Ainsi, il connaît ce que Pierre, dans telle condition possible, mais aidé de tels secours et placé dans telles conjonctures déterminées, se déterminerait librement à faire.

Troisième moment : Dieu, par un décret simplement exécutif de sa volonté, décide de réaliser un ordre de choses où se trouvent vérifiées les circonstances et les conditions, dans lesquelles il prévoyait que Pierre agirait de telle façon si elles étaient réalisées. C'est dans ce décret exécutif qu'il connaît ce que Pierre, placé en telles conditions, *fera*. Ce futur contingent est, pour Dieu, l'objet de la science de vision.

On le voit, la science moyenne, ainsi placée entre la science de simple intelligence et la science de vision, et indépendante de l'une et de l'autre, est toute la clef du système. D'une part, la causalité souveraine de Dieu semble sauvegardée, puisque rien n'existera en fait qu'en vertu du décret exécutif de Dieu. D'autre part, cependant, ce décret exécutif ne porte pas sur la libre détermination de la volonté créée, mais uniquement sur la réalisation des conditions dans lesquelles Dieu a prévu telle détermination libre et sur le concours nécessaire à la réalisation effective de cette détermination libre.

b. Divergences entre molinistes sur le moyen de la connaissance des futuribles. — Tous les molinistes sont d'accord pour nier que ce moyen soit l'essence divine déterminée par le décret de la volonté. Mais cette explication préalable une fois acquise, l'école se divise en deux tendances principales, dont les divergences s'étaient déjà accusées dans le moyen de la connaissance des simples possibles. Voir col. 1603.

Molina et ses disciples les plus fidèles, d'accord en cela avec saint Thomas et les thomistes, opine que Dieu connaît les choses autres que lui-même, dans son essence comme dans le moyen objectif de connaissance. Voir ci-dessus, col. 1610. Ainsi donc, Dieu connaîtrait les futuribles dans sa propre essence, en tant que cette essence est la cause exemplaire soit *des volontés créées*, dans lesquelles le regard profond de Dieu discerne les déterminations libres futures, — et cette explication n'est pas autre que la célèbre théorie de la « supercompréhension des causes », explication proposée par Molina, *Concordia*, q. XIV, a. 13, disp. LII et, après lui par Bellarmin, Becanus et de nos jours par le cardinal Billot — soit des *volitions elles-mêmes*, explication formulée autrefois par Gilles de Rome, et reprise récemment par nombre de néothomistes, comme Satolli, Paquet, le cardinal Pecci, Van der Meersch : d'une part, ces auteurs refusent d'admettre l'explication des décrets prédéterminants, d'autre part ils confessent que le seul moyen objectif de connaissance est l'essence divine.

Bien des molinistes estiment cette position insuffisante. Il reste encore, en effet, à expliquer comment, en dehors de tout décret de la volonté divine, on peut passer, dans l'essence divine, exemplaire de toutes choses, de l'état de simple possibilité à l'état de futuribilité : autre chose est de dire : ceci pourrait être, et ceci serait. Ces auteurs concluent donc que les futuribles sont déjà déterminés de toute éternité dans leur vérité objective et qu'ils sont ainsi connus par Dieu comme tels, *en eux-mêmes*. C'est l'explication de Suarez, Lessius, Vasquez, des théologiens de Wurtzbourg et, plus récemment, de Franzelin, Mazzella, Piccirelli et Chr. Pesch. Ce dernier auteur s'efforce même de démontrer que les deux explications, loin de s'opposer, reviennent au même. *De Deo uno*, n. 276-278.

Cette théorie de la vérité objective des futuribles est ainsi exposée par P. Dumont, à qui elle paraît « simple et limpide » :

Rien n'exige qu'entre la science divine des futurs conditionnels et celle des futurs absolus, il soit fait une différence essentielle. Les problèmes qu'elles soulèvent l'une et l'autre se posent et se résolvent à l'aide des mêmes principes. Étant admis, d'une part, qu'aucune vérité n'est cachée à l'intelligence infinie et, d'autre part, que de deux contradictoires se rapportant à un même fait à venir ou à une même hypothèse imaginable, il y en a toujours une de vraie, on ne peut pas éviter de conclure que Dieu connaît, à la fois, chacun des événements qui se produiront dans le monde qu'il a créé et chacun de ceux qui se seraient produits dans les innombrables mondes qu'il aurait pu tirer du néant. Peu importe que ces derniers ne doivent jamais compter au nombre des réalités. Car ce n'est pas l'être auquel ils seront un jour appelés qui vaut aux futurs absolus d'être accessibles à la science divine... S'ils n'ont jamais manqué d'être présents devant (la science divine), ce n'est donc pas par suite de leur réalité actuelle, mais par suite *de leur vérité objective*. Dieu a toujours su quand et comment ils se produiraient parce qu'*il fut éternellement vrai qu'ils se produiraient à tel moment et dans telles circonstances précises*. L'être réel de ses créatures ne l'aide ni à titre de principe, ni à titre de moyen, à discerner ce qui les concerne; car si cet être réel sert de terme à sa vision, il n'en est d'aucune façon la cause. En ce qui touche leur prescience, il y a donc parité complète entre futurs absolus et futurs conditionnels. Étant également susceptibles de vérité, ils constituent, de ce chef, par eux-mêmes, pour Celui à qui nulle vérité n'échappe, un objet de connaissance immédiatement assimilable et, dans le sens qui vient d'être expliqué, ils n'ont pas moins été présents les uns que les autres, de toute éternité, sous les regards de l'infinie sagesse. *Op. cit.*, p. 207-208. Cf. Suarez, *Opusc.*, II, l. II, c. VII, n. 15, 16.

Rappelons simplement pour mémoire qu'une troisième solution, toute négative, puisque précisément ses auteurs renoncent à trouver une solution, a été présentée par Kleutgen, de Régnon, Perrone, etc. Voir MOLINISME, col. 2168.

Enfin, il est bon de signaler que plusieurs néothomistes rejettent explicitement la science moyenne, sans pour cela accepter les décrets prédéterminants. Nous les avons signalés plus haut, comme disciples plus ou moins lointains de Gilles de Rome. On trouvera l'exposé de leur sentiment dans N. del Prado, *De gratia et libero arbitrio*, t. III, p. 468-478. On pourrait aussi rapprocher de leur position théologique celle de Leibniz, dans sa préface aux *Essais de théodicée :* pour ce philosophe, la connaissance qu'a Dieu des futurs contingents s'explique par le *déterminisme psychologique* des volontés créées et relève de la science de simple intelligence.

b) Critique. — Tout comme pour l'exposé, nous ramenons la critique à l'essentiel. Au premier abord, la théorie de la science moyenne est séduisante, en raison de la sauvegarde qu'elle semble apporter à la liberté humaine. Dieu, sans doute, me place dans des circonstances où il sait que j'agirai de telle manière, mais il le sait, parce que c'est moi qui choisis librement d'agir ainsi. Entre la science de Dieu et mon acte, il y a un lien de prévision, mais non de causalité.

Cela dit, les thomistes élèvent cependant contre la science moyenne trois ordres d'objection; et les molinistes eux-mêmes se chargent de montrer l'insuffisance du système.

a. Les trois ordres de critique des thomistes. — Premièrement, *considérée en elle-même*, la science moyenne, indépendante des décrets divins, n'est qu'une fiction de l'esprit, parce qu'elle manque d'objet véritable. Indépendamment du décret divin, rien n'est futur, ni absolument, ni hypothétiquement. On doit en effet définir le futur : ce qui dans sa cause est déjà déterminé à l'existence dans l'avenir. Mais, indépendamment du décret divin, rien n'est déterminé dans sa cause. En effet, d'où le futur prendrait-il cette détermination? Pas en lui-même, certes, sans quoi il ne serait pas contingent, mais nécessaire; — pas en raison d'une condition qui est supposée elle-même contingente et sans rapport de causalité proprement dite avec le futur contingent; — pas davantage dans la cause créée qui doit produire le futur contingent, puisque cette cause est par elle-même indéterminée et indifférente à son action et qu'elle ne peut se déterminer efficacement indépendamment de la motion divine et que son indifférence demeure encore, même en supposant le concours divin tel que l'imaginent les molinistes. N'y a-t-il pas d'ailleurs un anthropomorphisme inadmissible « à imaginer un Dieu qui, avant d'arrêter ses décisions, semble essayer sur des volontés non existantes ce que seraient leurs déterminations, et attend leur choix pour fixer le sien? » La remarque est de A. Goupil, S. J., *Dieu*, t. I, p. 63.

Deuxièmement, *considérée par rapport aux principes les plus certains de saint Thomas*, la science moyenne paraît insoutenable. — Dans la q. XIV, saint Thomas a établi trois principes fondamentaux : la science divine est la cause des êtres (a. 8); Dieu voit les choses autres que lui-même, non en elles-mêmes comme moyen de connaissance, mais en lui-même, c'est-à-dire dans son essence (a. 5); enfin, la science divine est à l'inverse de la nôtre (a. 8, ad 3um). Nous recevons notre science des choses naturelles, tandis que la science divine est antérieure aux choses naturelles dont

elle est la mesure. Or, comme le remarque opportunément Janssens, *De Deo*, t. II, p. 56, la science moyenne s'oppose au premier principe, puisqu'elle ne fait pas, mais explore simplement les choses; elle s'oppose au second principe, car si Dieu explore les choses indépendamment de son décret, il ne peut les saisir en lui-même comme futuribles d'une façon déterminée, mais simplement comme possibles; elle s'oppose au troisième principe, car la science qui ne fait qu'explorer les choses n'est pas la science de l'artisan, antérieure à l'œuvre d'art réalisée; elle n'est qu'une science analogue à la science humaine que nous pouvons avoir des choses naturelles, lesquelles sont antérieures à la connaissance que nous en avons.

Mais, en dehors de cette opposition aux principes les plus sûrs de saint Thomas, il y a aussi l'opposition à d'autres principes de la métaphysique. Gonet les développe, *De Deo*, disp. VI, a. 6. Cf. Salmanticenses, *De Deo*, disp. X, XI, XII. Ces oppositions peuvent essentiellement se résumer en ceci : la science moyenne enlève à Dieu la plénitude de la causalité première à l'égard des choses créées. La détermination du futur contingent lui échappe. D'où il faudrait conclure que, sous cet aspect, Dieu n'est ni cause première, ni cause première libre, et ne posséderait pas le domaine souverain sur nos décisions libres.

Troisièmement, *loin de sauver la liberté, la science moyenne*, telle que la conçoivent Molina et ses disciples, la *détruit*. Elle prévoit un acte libre qui serait dans telles circonstances déterminées. Mais un tel acte est déjà lui-même déterminé, autrement il serait un simple possible. S'il est déterminé dans son objective vérité ou dans l'essence divine, nous nous retrouvons en face de la même difficulté que dans le thomisme, qu'on accuse de détruire la liberté humaine, avec cette différence que dans la science moyenne, la détermination du futurible est indépendante de la volonté divine et par conséquent s'impose d'une façon extérieure et rigide à l'événement futur, tandis que la transcendance de la volonté divine, telle que la reconnaît le thomisme, laisse entrevoir la possibilité d'expliquer, par cette transcendance même, la liberté d'un acte *qu'elle fait libre*. Cf. ci-dessous, col. 1617. Sur cette argumentation, voir Gonet, *op. cit.*, n. 159, 167.

b. Insuffisance du système exposée par les molinistes eux-mêmes. — La racine de cette insuffisance réside en ce que les molinistes ne peuvent présenter aucune raison sérieuse montrant comment le *simple possible*, sans une détermination de la volonté divine, peut devenir *futurible*. Autre chose est qu'un événement *puisse être*, autre chose, qu'il *serait*. C'est la difficulté dont les partisans de la science moyenne n'arrivent pas à sortir.

Contre ceux qui, pour la résoudre, vont se réfugier dans l'hypothèse de la vérité objective des futuribles, Molina a institué lui-même une critique impitoyable, *Concordia*, disp. LIII, memb. I. Il rejette cette explication : comme contraire à la doctrine d'Aristote et à l'enseignement commun des docteurs; comme répugnant à la nature même du futur contingent : les futurs contingents en effet sont indifférents à l'être; chacun d'eux peut être ou ne pas être. Comment alors comprendre qu'un des deux termes de la contradictoire présente une vérité déterminée par rapport à la décision future du libre arbitre, et que le libre arbitre demeure libre, de façon à pouvoir se décider indifféremment dans l'un ou l'autre sens?

La théorie de la science moyenne a souvent été proposée sous une forme dont ses adversaires triomphent. On a dit : Dieu connaît a priori toutes les déterminations possibles de la créature raisonnable, à telles enseignes qu'il voit distinctement et sans alternative possible lequel des deux partis contradictoires prendrait la créature raisonnable, placée dans tel concours de circonstances. A cette affirmation, les adversaires répondent que la créature raisonnable placée entre deux partis contradictoires dont l'un et l'autre sollicitent sa volonté peut prendre l'un aussi bien que l'autre, qu'en pareille occurrence *l'indétermination est de l'essence même de la liberté*, que la réalité de la détermination est la condition *sine qua non* de la connaissance que Dieu peut en avoir, et donc qu'il répugne métaphysiquement que Dieu voie la créature se déterminant, soit dans un sens, soit dans l'autre, si, dans la réalité historique, elle ne doit pas se déterminer. Avouons ingénument que cette réponse nous paraît triomphante et que nous ne saurions défendre la théorie de la science moyenne, proposée en ces termes, comme préjugeant universellement de ce qui ne doit pas être préjugé. A. d'Alès, *Recherches de science religieuse*, 1917, p. 30.

Et, contre Molina lui-même, on peut lire l'excellente argumentation de Suarez :

Molina enseigne que Dieu connaît les futurs contingents dans leurs causes prochaines et dans la parfaite compréhension de notre libre arbitre et de toutes les causes qui peuvent le déterminer ou l'arrêter... Cette doctrine est, en ce qui concerne les futurs absolus, rejetée par les meilleurs scolastiques, et nous estimons qu'il faut la rejeter même en ce qui concerne les futurs conditionnels...

La raison générale est que l'effet ne peut être connu dans sa cause que selon l'être qu'il possède en elle. Mais l'effet contingent, même dans sa cause immédiate, même dans une cause tout à fait disposée à le produire dans toutes les circonstances prérequises, n'a pas encore son être certain et déterminé; il demeure encore dans l'indifférence... Je suppose que la volonté possède déjà le concours de tous les éléments qui la détermineraient à agir prochainement au point que l'on puisse déjà connaître quel effet en va sortir. Et je demande si tout cela provient d'une nécessité de nature, de telle sorte que la volonté se trouve constituée en cet état, non d'une manière contingente, mais par nécessité naturelle; ou bien si cet état résulte de la contingence et de la liberté. Si l'on choisit cette seconde hypothèse, il resterait à chercher comment on peut savoir que la volonté est constituée en cet état d'activité déterminée, puisque tout y relève de la contingence. Si on prétend qu'on peut le savoir dans une cause antérieure, nous pourrons au sujet de cette cause poser les mêmes questions et il n'y aura pas de fin, à moins de s'arrêter en une cause qui agit nécessairement... Mais si nous devons dire que tout ce concours d'influences qui déterminent la volonté agit par une sorte de nécessité naturelle, alors périt la liberté, parce que toute cause qui par nécessité de nature est déterminée *ad unum*, ne saurait agir librement. *Opusc.*, II, l. II, c. VII, n. 3-4.

En bref : ou bien l'effet contingent ne sera connu que conjecturalement; ou s'il est connu avec certitude, la liberté n'existe plus.

Enfin, voici contre ceux qui affirment que Dieu connaît les futuribles dans les idées exemplaires qu'il s'en forme dans son essence — et telle semble bien être la solution insinuée par A. d'Alès — l'argumentation de Kleutgen, *De ipso Deo*, l. I, q. III, c. II, a. 17, n. 548 :

L'essence divine, en tant que cause exemplaire, et les idées divines elles-mêmes ne représentent ces futurs conditionnels que comme des possibles. Or, il s'agit de savoir sous quel aspect il faut considérer l'essence divine pour qu'elle représente les choses qui sont actuellement futures ou celles qui, dans telle condition donnée, seraient futures. Or, à cette question il n'est fait ici aucune réponse.

Des auteurs sans préventions contre le molinisme constatent l'impasse où s'engage celui-ci. « Énorme difficulté, écrit Billot, ou plutôt, énigme insoluble! Quand on en vient à l'explication, rien ne peut se dire de mieux que la parole de l'apôtre : O profondeur inépuisable de la sagesse et de la science de Dieu. » *Loc. cit.* L'explication systématique se ramène donc au mystère, conclut avec quelque mélancolie A.-A. Goupil, *op. cit.*, p. 64.

Bossuet se montre sévère pour « la science moyenne ou conditionnée » :

Une seule demande faite aux auteurs de cette opinion en découvrira le faible. Quand on présuppose que Dieu voit ce que fera l'homme, s'il le prend en un temps et en un état plutôt qu'en l'autre : ou on veut qu'il le voie dans son décret

et parce qu'il l'a ainsi ordonné; ou on veut qu'il le voie dans l'objet même comme considéré hors de Dieu et indépendamment de son décret. Si on admet ce dernier, on suppose des choses futures sous certaines conditions avant que Dieu les ait ordonnées; et on suppose encore qu'il les voit hors de ses conseils éternels, ce que nous avons montré impossible. Que si on dit qu'elles sont futures sous telles conditions, parce que Dieu les a ordonnées sous ces mêmes conditions, on laisse la difficulté en son entier; et il reste toujours à examiner comment ce que Dieu ordonne peut demeurer libre. Joint que ces manières de connaître sous condition ne peuvent être attribuées à Dieu, par ce genre de figures qui lui attribuent improprement ce qui ne convient qu'à l'homme; et que toute science précise réduit en propositions absolues toutes les propositions conditionnées. *Traité du libre arbitre*, c. VI.

2. *Position thomiste.* — En exposant l'opinion thomiste sur la science divine, on a presque toujours quelque propension à faire entrer en cet exposé la doctrine thomiste de la prédétermination physique, expression thomiste de la motion divine nécessaire à la volonté pour passer à l'acte. Il nous semble que c'est introduire dans l'aspect divin et incréé du problème de la science divine un élément qui, pour lui être connexe, n'en est pas moins spécifiquement distinct.

Essentiellement, la position thomiste dans le problème de la science divine est donc celui-ci : Dieu ne peut connaître les futurs, mêmes libres, que dans son essence déterminée par le décret de sa volonté. Ce n'est qu'une application particulière du principe général émis plus haut sur la causalité de la science divine. Voir col. 1606. Saint Thomas en fait lui-même l'application aux êtres contingents, cf. *De veritate*, q. II. a. 2, arg. 4, *sed contra;* aux actes volontaires, cf. *Contra gent.*, l. III, c. LVI et surtout c. LXVIII. Dans ce chapitre, en effet, saint Thomas expose comment Dieu connaît les actes libres de notre volonté, précisément parce qu'il les cause :

Dieu les connaît en lui-même en tant qu'il est principe universel de tous les êtres et de toutes les modalités de l'être... Comme l'être divin est premier, et cause de tout être, ainsi l'intelligence divine est première et cause de toute opération intellectuelle créée. En connaissant son être, Dieu connaît donc l'être de quoi que ce soit, et en connaissant son intelligence et son vouloir, il connaît toute pensée et toute volonté... Le domaine qu'a notre volonté sur ses actes, et en vertu duquel elle peut à son gré vouloir ou ne pas vouloir, suppose sans doute qu'elle n'est pas par nature déterminée à tel acte, et exclut la violence d'un agent extérieur, mais il n'exclut pas l'influence de la cause suprême d'où procèdent l'être et l'agir. Ainsi l'universelle causalité de la Cause première s'étend à nos actes libres, de telle sorte qu'en se connaissant, Dieu les connaît. Cf. l. III, c. LXXXIX, XC, XCI, XCIV et *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. CIX, a. 1.

Ainsi donc, aussi bien pour les futurs contingents que pour les futurs nécessaires, leur « présentialité » à l'éternité de la science divine s'explique par le décret de la volonté divine. C'est l'application des principes énoncés, Iª, q. XIV, a. 13 et a. 8. Et c'est la même doctrine qu'on retrouve formulée par saint Thomas à propos de la volonté divine, Iª, q. XIX, a. 8 et *De veritate*, q. XXIV, a. 14; de la providence, Iª, q. XXII, a. 2, ad 4um et *Contra gent.*, l. III, c. XC; du gouvernement divin, Iª, q. CIII, a. 5, 6, 7, 8; q. CV, a. 4, 5; q. CVI, a. 2 et *De veritate*, q. XXII, a. 8; de la connaissance divine des secrets des cœurs, Iª, q. LVII, a. 4 et *De malo*, q. XVI, a. 8.

C'est ici que les molinistes objectent l'impossibilité de sauvegarder la liberté humaine en regard des futurs *déjà* déterminés pour ainsi dire d'avance par la volonté divine. L'objection est résolue par saint Thomas par l'efficacité transcendante de la volonté divine : « La volonté divine est souverainement efficace; elle accomplit donc non seulement tout ce qu'elle veut, mais elle fait que tout s'accomplisse de la façon qu'elle veut. » Iª, q. XIX, a. 8. Plus expressément encore : « Puisque la volonté divine est d'une efficacité souveraine, il s'ensuit que non seulement sont réalisées les choses que Dieu veut réaliser, mais qu'elles sont réalisées de la manière que Dieu veut qu'elles soient réalisées. » Iª, q. XIX, a. 8. Et, d'une façon plus profonde encore : « La volonté de Dieu doit être conçue comme existant en dehors des réalités créées, comme la cause souveraine pénétrant l'être et toutes ses différences. Or, les différences de l'être sont le possible (c'est-à-dire le libre) et le nécessaire. Donc de la volonté divine dérivent la nécessité et la contingence des choses, et la distinction de l'une et de l'autre sous l'influence des causes immédiates. » *Perihermeneias*, l. 1, leçon XIV.

Cette prédétermination du décret est à la fois formelle et causale, voir PRÉMOTION, t. XIII, col. 44, c'est-à-dire qu'elle est la source et la raison même de l'acte libre qui en résulte. Loin de s'opposer à cette liberté, elle la fonde et l'explique.

Lorsque Dieu, dans le conseil éternel de sa providence, dispose des choses humaines et en ordonne toute la suite, il ordonne par le même décret ce qu'il veut que nous souffrions par nécessité et ce qu'il veut que nous fassions librement. Tout suit et tout se fait, et dans le fond, et dans la manière, comme il est porté par ce décret. Et il ne faut pas chercher d'autres moyens que celui-là pour concilier notre liberté avec les décrets de Dieu. Car, comme la volonté de Dieu n'a besoin que d'elle-même pour accomplir tout ce qu'elle ordonne, il n'est pas besoin de rien mettre entre elle et son effet. Elle l'atteint immédiatement et dans son fonds et dans toutes les qualités qui lui conviennent... La cause de tout ce qui est, c'est la volonté divine, et nous ne concevons rien en lui, par où il fasse tout ce qui lui plaît, si ce n'est que sa volonté est d'elle-même très efficace. Cette efficace est si grande que non seulement les choses sont absolument, dès lors que Dieu veut qu'elles soient; mais encore qu'elles sont telles, dès lors que Dieu veut qu'elles soient telles... Car il ne veut pas les choses en général seulement, il les veut dans tout leur état, dans toutes leurs propriétés, dans tout leur ordre. Comme donc un homme est, dès là que Dieu veut qu'il soit; il est libre, dès là que Dieu veut qu'il soit libre; et il agit librement, dès là que Dieu veut qu'il agisse librement; et il fait librement telle action, dès là que Dieu le veut ainsi... Ainsi, loin qu'on puisse dire que l'action de Dieu sur la nôtre lui enlève sa liberté, au contraire, il faut conclure que notre action est libre *a priori*, à cause que Dieu la fait libre. Bossuet, *Traité du libre arbitre*, c. VIII.

Nous pouvons donc conclure : « Bien qu'il soit difficile, pour ne pas dire impossible, à notre esprit de comprendre comment la volonté divine fait notre liberté, nous pouvons cependant concevoir qu'il peut en être ainsi, parce que la causalité divine ne ressemble pas à la causalité des êtres créés. Cette causalité divine, en effet, appartient à l'ordre transcendant, c'est-à-dire existant au-dessus de toute contingence et de toute nécessité. Sans qu'on puisse découvrir le pourquoi de notre liberté sous l'influence de la causalité divine, on conçoit cependant qu'il n'y a pas contradiction entre le fait de l'acte libre, et le fait que Dieu le fasse libre : « S'il y a de la liberté, Dieu l'a créée; s'il y a de la nécessité, Dieu l'a créée; mais il ne change ni l'une ni l'autre. Il est au-dessus de ces différences pour les fonder, au-dessous pour les porter et bien loin de les annihiler l'une et l'autre, pour les donner à elles-mêmes. » Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, p. 263.

Dans le thomisme, la science moyenne ou science des futuribles, qu'on admet pleinement quant à son existence et à son objet, devient donc très accessoire dans l'explication de la connaissance que Dieu a des futurs contingents. Puisque la contingence et la liberté même de ces futurs s'expliquent par le décret prédéterminant, point n'est besoin de recourir à une détermination du futurible avant tout décret de la volonté divine. Certes, le futurible existe dans la science divine, mais il y est déterminé comme tel en vertu d'un décret hypothétique de la volonté de Dieu, tandis que le futur absolu y existe en vertu d'un décret absolu. Tout est logique et cohérent, encore que le mystère demeure.

Ainsi « l'homme est libre et Dieu fait tout et donc Dieu sait tout. Objecter que, si Dieu fait tout, il n'y a plus de liberté, c'est montrer naïvement qu'on imagine l'action de Dieu de même nature et de même ordre que l'action créée. Et cette erreur naïve entraîne d'inextricables difficultés. Sans doute on a posé le principe de la transcendance divine, et que tout le créé ne lui est qu'*analogue;* dans les applications on l'oublie, et on fait du monde et de Dieu des *semblables.* » Or, l'action de Dieu est Dieu lui-même, « inconnaissable pour nous et par conséquent inexplicable : là, et là seulement, est le mystère. » A.-A. Goupil, S. J., *Dieu*, t. I, p. 67-68.

La question de la science de Dieu a soulevé, dans son explication théologique, tant de controverses entre auteurs catholiques qu'une bibliographie complète des ouvrages qui s'y rapportent serait immense et sans utilité pratique. On se contentera de signaler ici les ouvrages les plus accessibles, en faisant abstraction, comme dans l'étude qui précède, de la question connexe, mais différente, de la prémotion ou du concours divin.

1° S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XIV; cf. *In Ium Sent.*, dist. XXXV-XXXVIII; *Contra gent.*, l. I, c. XLIV-LXXII, *passim; De veritate*, q. II, etc.; les commentateurs de la Somme, principalement Cajétan et les Salmanticenses, *Cursus theologicus*, t. I, tract. III; Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, tract. III, disp. I-VII; V.-L. Gotti, *Theologia scholastico-dogmatica*, t. III, Bologne, 1727; A. Goudin, *Tractatus dogmatici*, édition Dummermuth, t. I, Louvain, 1871; Billuart, *Cursus theologiæ, De Deo*, diss. V; et, parmi les auteurs plus récents : N. del Prado, *De gratia et libero arbitrio*, t. II et III, Fribourg-en-Br., 1907; R. Garrigou-Lagrange, O. P., *De Deo uno*, Paris, 1937, q. XIV, p. 328-372; Hugon, O. P., *Tractatus dogmatici*, t. I, 1re édit., Paris, 1933, q. VI, 159-216; *Les vingt-quatre thèses thomistes*, Paris, 1922, IVe part., c. V, p. 212-256; Dickamp-Hoffmann, *Manuale theologiæ dogmaticæ*, t. I, Paris, 1933, § 23-29, p. 199-228; Sertillanges, *Dieu*, édition de la *Revue des jeunes*, t. II, Paris, 1926 et, dans un sens moins rigoureusement thomiste, L. Janssens, *De Deo uno*, t. II, Fribourg-en-Br., 1900, surtout les trois dissertations qui suivent l'exposé de la q. XIV, p. 13-156; Van Noort, *De Deo uno et trino*, Amsterdam, 1911, c. III, a. 1.

2° Molina, *Commentaria in Iam D. Thomæ partem*, Lyon, 1622, mais surtout *Concordia liberi arbitrii...* (voir Molina, t. X, col. 2091); Suarez, *Disputationes metaphysicæ*, disp. XIX; *Prolegomena ad gratiam*, I et II; *Opuscula theologica*, l. II et III; G. de Henao, S. J., *Scientia media historice propugnata*, Lyon, 1653; D. Ruiz, *De scientia, de ideis, de veritate ac de vita Dei*, Paris, 1629; et, parmi les auteurs plus récents, Franzelin, *De Deo uno secundum naturam*, Rome, 1870, sect. IV, surtout c. II; Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. II, *De Deo uno*, 5e édit., Fribourg-en-Br., 1925; J. Muncunill, S. J., *Tractatus de Deo uno et trino*, Barcelone, 1918; J. Van der Meersch, *De Deo uno et trino*, 2e édit., Bruges, et Billot, *De Deo uno et trino*, thèses XX-XXIII, ce dernier se rapprochant autant que possible du thomisme.

3° C.-M. Schneider, *Das Wissen Gottes nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, Ratisbonne, 1881; H. Gayraud, *Thomisme et molinisme*, Paris, 1889 (voir ici, t. VI, col. 1171); Th. Pègues, *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, t. I, Toulouse, 1907, p. 72-151; M. de La Taille, *Sur diverses classifications de la science divine*, dans *Recherches de science religieuse*, 1923, p. 7 sq., p. 528 sq.; J. Bittremieux, *Ideæ divinæ de possibilibus*, dans *Ephemerides theol. lovan.*, 1926, p. 27 sq.; Ch. Kolb, *Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin*, Fribourg-en-Br., 1908; M. Ledrus, *La science divine des actes libres*, dans *Nouvelle revue théologique*, 1929, p. 128 sq.; R. Petrone, *I futuribili e la rivelazione*, dans *Divus Thomas* (de Plaisance), 1928, p. 195 sq.; G. de Holtum, *S. Thomæ doctrina de cognitione Dei quoad actus liberos*, dans *Xenia thomistica*, t. II, Rome, 1925, p. 65 sq.; M. Mazzone, *De medio objectivo in quo scientiæ divinæ circa futuribilia*, dans *Divus Thomas* (de Plaisance), 1928, p. 231.

Voir également du P. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, appendice V (3e édition), Paris, 1920 et ici Providence, t. XIII, *passim*. L'article Molinisme fournit une bibliographie abondante d'ouvrages dont beaucoup ont rapport avec la science divine, t. X, col. 2185-2187. On retiendra surtout les ouvrages de discussion où se sont affrontés le P. Garrigou-Lagrange et le P. d'Alès, col. 2182 de ce dernier auteur on retiendra surtout *Providence et libre arbitre*. Plus récemment, R. Garrigou-Lagrange, *Les perfections divines*, Paris, 1936, note p. 256-265; Curiosus Tiro, *Essai sur la « Détermination exemplaire » des futurs libres*, Paris, 1936; P. Dumont, *Liberté humaine et concours divin d'après Suarez*, Paris, 1936, surtout p. 77-233; on consultera également ici l'art. Suarez.

A. Michel.

III. SCIENCE DES ANGES. — Le problème a été touché et, dans ses lignes essentielles, exposé à Angélologie. Nous ne le reprenons ici que pour en faire une synthèse en le complétant sur quelques points particuliers. On rappellera donc : I. La science naturelle des anges. II. Leur science surnaturelle. III. La science des démons. IV. Par analogie, la science des âmes séparées.

I. Science naturelle des anges. — 1° *Existence.* — Les anges, étant esprits, possèdent naturellement avec l'intelligence une science proportionnée. L'immatérialité étant la raison profonde et la racine de la connaissance intellectuelle, plus un être est spirituel et plus il connaît parfaitement. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XIV, a. 1; cf. *De veritate*, q. II, a. 2. La sainte Écriture laisse entendre sur ce point la supériorité des anges sur les hommes, II Reg., XIV, 20 (compliment hyperbolique comparant un homme très sage à un ange) : cf. I Reg., XXIX, 9; Matth., XXIV, 36 : « Personne ne connaît le jour ni l'heure du jugement, pas même les anges de Dieu. »

2° *Objet.* — Il faut ici très nettement distinguer les certitudes des simples hypothèses. — 1. *Certitude.* — *a) Le fait même que* l'ange se connaît lui-même, cf. Tob., XII, 15; que les anges se connaissent entre eux, puisqu'ils se parlent, Zach., II, 3-4; Apoc., VII, 2; cf. Dan., X, 13. La même vérité se dégage des récits attribuant à plusieurs anges un ministère commun, Gen., XVIII, 1 sq. (les trois anges apparaissant à Abraham dans la vallée de Mambré); Luc., II, 13 (les anges s'unissant pour chanter en l'honneur du Sauveur né à Bethléem); Matth., IV, 11 (les anges s'approchant de Jésus dans le désert pour le servir); Luc., XXIV, 4 (les deux anges au sépulcre du Christ); Act., I, 10 (les deux anges s'approchant des apôtres après l'ascension), etc. Les mauvais anges se connaissent également les uns les autres, cf. Luc., XI, 26; VIII, 3; plus d'une fois l'Écriture nous les montre se concertant pour la perte des âmes.

b) Le fait que l'ange connaît naturellement Dieu, d'une manière abstractive sans doute, mais bien plus parfaite que nous. Ce qui est vrai de la connaissance naturelle possible aux hommes, cf. Rom., I, 20, et concile du Vatican, *De revelatione*, can. 1, Denz.-Bannw., n. 1806, l'est à fortiori de la connaissance angélique. C'est de la connaissance naturelle que les démons peuvent avoir de Dieu que l'on peut entendre Jac., II, 19. Cf. Janssens, *Summa theologica*, t. VI, p. 637.

c) Le fait que l'ange connaît les choses matérielles singulières, c'est là en effet un point que la révélation elle-même nous apprend et que l'enseignement officiel de l'Église a consacré. Les anges sont chargés du gouvernement des choses inférieures, Hebr., I, 14; de la garde des humains, Ps., XCI, 11. Ce gouvernement, cette garde sont impossibles sans la connaissance des êtres à gouverner et à garder. D'ailleurs un certain nombre de faits de la Bible montrent des anges visitant Abraham, parlant à Loth, conduisant et ramenant Tobie, réconfortant Jésus-Christ, etc. Donc ils connaissent les choses et les individus en particulier.

d) Le fait de la connaissance certaine ou tout au moins conjecturale des événements futurs nécessaires ou quasi nécessaires. — La première connaissance est accessible aux hommes eux-mêmes, puisqu'en somme c'est la pure connaissance scientifique des lois physiques; la se-

conde, basée sur l'expérience, est accessible surtout à l'intelligence déliée et subtile des esprits.

e) Le fait de l'ignorance des anges par rapport aux événements libres futurs ou même passés (ce dernier point contre Vasquez, disp. CVIII, c. IV, n. 10), aux secrets des cœurs et aux mystères de la vie surnaturelle. Voir ici, t. I, col. 1200-1202.

2. *Hypothèses.* — Les hypothèses concernent l'explication de la connaissance angélique quant à son moyen et quant à son mode. Un parallèle a été établi ici même, t. I, col. 1232-1235, entre saint Thomas, Duns Scot et Suarez. Ce « triptyque » est, à coup sûr, insuffisant pour faire connaître, dans le détail, les hypothèses mises en avant pour expliquer la science des anges.

La question qui se pose est de savoir si cette science requiert dans l'intelligence angélique, des *espèces intelligibles*. La réponse commune est affirmative, conforme d'ailleurs à l'enseignement de saint Thomas, Iª, q. LV, a. 1, et contraire à l'opinion des nominalistes, des ontologistes et de Vasquez, lequel ne trouve aucune bonne raison de recourir à cette explication. Disp. CC, c. III. D. Palmieri recourt simplement à une motion initiale de Dieu, *Instit. phil., Pneumatologia*, th. XX, n. 2; cf. *Tractatus de creatione*, Prato, 1910, th. XXIII, n. 2, p. 214. Toutefois la nécessité d'espèces intelligibles ne s'impose pas pour toute espèce de connaissance angélique.

a) En ce qui concerne la connaissance que l'ange a de lui-même, il est assez communément admis que les anges se connaissent par leur propre substance, souverainement intelligible, qui joue ainsi le rôle d'espèce intelligible. *Sum. theol.*, Iª, q. LVI, a. 1. Néanmoins, ils forment d'eux-mêmes une idée, un verbe mental, le terme de leur intellection. Cf. S. Thomas, *Contra gent.*, l. IV, c. XI, et, pour la défense de cette opinion contre Cajétan, *In Iam part.*, q. XXVII, a. 1, Gonet, *Clypeus theol. thomisticæ, De angelis*, disp. IX, a. 1, n. 39.

b) La connaissance naturelle que l'ange a de Dieu ne requiert pas non plus d'espèce infuse. C'est en se connaissant lui-même que l'ange a de Dieu une connaissance, non certes immédiate et propre, mais imparfaite et médiate, bien supérieure cependant à celle que nous pouvons avoir. L'essence de l'ange est comme un miroir dans lequel Dieu lui-même est saisi dans son image et ressemblance. C'est une sorte de connaissance intuitive, quoique n'atteignant pas directement, comme dans la vision intuitive de la gloire, l'essence divine elle-même. S. Thomas, Iª, q. LVI, a. 3. Ainsi, au point de vue naturel, l'ange ne peut ignorer l'existence de Dieu, ses attributs, ni errer en ce qui concerne, dans l'ordre naturel, ses relations avec Dieu : en se connaissant lui-même, effet de Dieu, il connaît Dieu; en s'aimant lui-même, bien participé du Bien divin, il aime Dieu, Bien suprême, par-dessus tout. Cela, répétons-le, dans l'ordre naturel. Cf. Iª, q. LX, a. 5.

c) En ce qui concerne la connaissance naturelle que l'ange a des autres anges, l'hypothèse d'espèces intelligibles est discutée entre théologiens. Les commentateurs de saint Thomas relèvent quatre explications principales : une première suppose que l'ange connaît les autres anges par sa propre substance : explication insuffisante; l'image de l'un d'eux ne peut être l'image parfaite des autres. — Une deuxième explication admet que la substance d'un ange peut être présente immédiatement à l'intelligence d'un autre ange et devenir ainsi objet de sa connaissance. Saint Thomas semble repousser pareille hypothèse, l'intelligence créée ne pouvant être touchée directement que par la substance même de Dieu. Cf. Iª, q. VIII, a. 8, ad 1um; q. LXIV, a. 1 et surtout q. LVI, a. 2, arg. 2. — Une troisième explication imagine une connaissance résultant d'espèces acquises. Mais cette explication apparaît impossible, car entre les substances spirituelles il ne saurait exister d'intermédiaire et donc il faudrait en revenir à la deuxième explication. Cf. Gonet, *op. cit.*, n. 40. — La quatrième explication recourt à la présence, dans l'intelligence angélique, d'espèces infusées par Dieu dès la création de l'ange. C'est l'opinion adoptée par saint Thomas, q. LVI, a. 2.

d) Quant à la connaissance qu'ont les anges des créatures inférieures, la nécessité d'espèces intelligibles est enseignée presque unanimement. On peut seulement se demander si ces espèces intelligibles sont reçues des choses elles-mêmes. Les premiers écrivains ecclésiastiques qui attribuaient des corps aux anges, voir ici, t. I, col. 1195-1196, pouvaient leur accorder une connaissance sensible, voir plus loin, ou tout au moins dépendant en quelque façon des choses extérieures.

C'est à saint Augustin qu'il faut faire remonter l'origine d'une explication plus scientifique. D'après Augustin il y a, dans l'ange, une triple connaissance : l'une est dans le Verbe lui-même vu intuitivement; c'est la connaissance « matutinale » ou bienheureuse; l'autre est par des espèces infuses, en vertu de cet influx initial qui, dans l'esprit angélique, a rendu, dès le début, toutes choses intelligibles; enfin la troisième est expérimentale, dans l'hypothèse cependant où l'ange disposerait de quelque connaissance sensible. Cf. *De Genesi ad litteram*, l. II, n. 16-17; l. IV, 50; l. V, 8. *P. L.*, t. XXXIV, col. 252, 317, 324.

C'est la deuxième explication qui fut reprise par les scolastiques. La plupart de ceux-ci admettent que les anges ont reçu de Dieu dès le début des espèces infuses. Leur argumentation est simple : les anges ne peuvent connaître naturellement toutes choses par l'essence divine, étant donné que la vision de cette essence dépasse les forces naturelles de toute intelligence créée; ils ne sauraient pas davantage connaître toutes choses par leur propre essence, car, pour elle-même, indépendamment des idées que Dieu peut y ajouter, et quelque intelligible qu'elle soit, cette essence ne saurait représenter, même idéalement, les êtres créés. C'est le propre de l'essence divine; cf. Billuart, *De angelis*, diss. III, a. 1, dico 2°. Il est donc logique d'admettre que la connaissance que les anges ont des choses leur provient d' « espèces intelligibles ».

Mais d'où reçoivent-ils ces espèces intelligibles? Non certes des choses créées elles-mêmes. Bien que les scolastiques apportent en faveur de cette négation le texte d'Ézéchiel, XXVIII, 12, 15, le sens n'en est pas assez clair pour fournir ici un argument. La conclusion des scolastiques doit donc s'appuyer uniquement sur des spéculations philosophiques relatives à la nature même des substances spirituelles, lesquelles ne sauraient dépendre en aucune façon des êtres inférieurs. D'ailleurs les anges n'ayant aucun corps uni à leur esprit ne sauraient recevoir d'impressions des êtres sensibles. Il faut donc recourir à l'hypothèse d'espèces intelligibles infusées par Dieu. Cf. Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. I, p. 602-603. Les espèces intelligibles ne sont pas *a rebus*, mais *ad res*. Id., *ibid.*, p. 604. Palmieri, voir ci-dessus, n'admet pas cette solution, non plus que H. Schell, qui voit dans la solution scolastique un idéalisme incompatible avec le caractère réaliste de la véritable science des choses. *Katholische Dogmatik*, t. II, p. 175. Cf. Janssens, *op. cit.*, p. 616-617.

A part ces très rares exceptions modernes, l'ensemble des théologiens acceptent le principe des espèces intelligibles infusées par Dieu. Sur Duns Scot, voir ici t. I, col. 1233. Toutefois Scot et après lui Tolet, vu le caractère de ces espèces, se demandent si l'essence angélique, en raison de sa nature intelligible, ne pourrait pas jouer le rôle d'espèce, les espèces infusées par Dieu n'étant que des signes déterminant l'intelligence à la

connaissance des choses extérieures. Tolet, *In Iam part. Sum. S. Thomæ.*, q. IV, a. 3; L. Janssens, *op. cit.*, p. 615. Ce dernier auteur estime qu'en plus du moyen des espèces intelligibles infusées par Dieu, les anges doivent pouvoir connaître par des espèces intelligibles acquises les choses extérieures en elles-mêmes. Id., p. 626, 655. Voir la discussion de cette opinion dans Gonet, *Clypeus, De angelis*, disp. VII, n. 24-36.

e) Mais, dans l'explication thomiste, comment les espèces intelligibles, infusées par Dieu aux esprits dès leur origine, peuvent-elles représenter les événements à venir? Il faut bien admettre que, si les espèces, dès l'origine, contiennent la représentation des événements futurs, cette représentation ne se développe devant l'intelligence angélique qu'au fur et à mesure de la réalisation de ces événements. Certains thomistes concèdent qu'alors se produit dans les espèces intelligibles elles-mêmes une certaine modification tout au moins modale; mais plus communément on estime que la modification se tient tout entière dans l'objet : « Quand quelque chose commence à être présent, l'ange a une nouvelle connaissance de cette réalité, non pas qu'une modification se produise en lui, mais parce qu'elle se produit dans l'objet, en lequel se trouve désormais une réalité qui n'existait pas auparavant. » S. Thomas, *Quodl.*, VII, a. 3. Cf. Hugon, *op. cit.*, p. 605-606; Gonet, *loc. cit.*, n. 95. Saint Thomas opine que l'élément nouveau qui intervient ici pour manifester le changement survenu comporte une lumière nouvelle permettant à l'ange de s'élever, avec les mêmes espèces infuses, à une connaissance plus parfaite. *Loc. cit.*

La conclusion de ces considérations générales, c'est donc qu'il n'est pas nécessaire aux anges d'avoir autant d'espèces infuses que d'objets à connaître. Plus l'ange est élevé dans la hiérarchie céleste, et moins nombreuses sont les espèces intelligibles à lui infuser parce qu'elles représentent d'une manière plus universelle les objets de sa connaissance. Voir ici t. I, col. 1233; Hugon, *op. cit.*, p. 607-609. Les objets singuliers lui sont cependant connus dans leur individualité même. Il ne semble pas nécessaire, en effet, de recourir à l'explication proposée par Scot, *In IIum Sent.*, dist. III, q. ult.; dist. IX, q. II, d'espèces intelligibles particulières distinctes des espèces générales. Voir aussi dans le même sens, quant à la représentation des accidents communs, S. Bonaventure, *In IIum Sent.*, dist. VII, q. II. La thèse de saint Thomas, q. LVII, a. 2, est que l'ange connaît les particularités des êtres par les espèces générales elles-mêmes qui représentent non seulement leur nature commune, mais même leurs caractères individuels. Cf. Janssens, *op. cit.*, p. 646-656.

On conçoit par là que l'espèce infuse ne puisse représenter les futurs contingents : l'ange n'en aura donc, comme on l'a dit plus haut, qu'une connaissance plus ou moins conjecturale, selon que les déterminations libres des créatures, objet de la connaissance angélique, seront plus ou moins déjà indiquées dans les manières d'agir habituelles des dites créatures. S. Thomas, *ibid.*, a. 3.

On voit dès lors la différence qui existe entre la manière dont Dieu, dont l'ange, dont l'homme connaissent les choses singulières. En Dieu, les idées sont à la fois principes de la connaissance et causes exemplaires des choses; chez l'ange et chez l'homme, les idées sont simplement principe de connaissance. L'idée divine, cause exemplaire, ne saurait dépendre des êtres eux-mêmes; la représentation infuse que l'ange possède des êtres inférieurs ne lui vient pas non plus de ces êtres, mais de Dieu; l'homme, au contraire, est tributaire de l'objet de sa connaissance. Enfin Dieu connaît toutes choses d'un seul acte, en se connaissant lui-même; l'homme a besoin d'autant d'actes de connaissance qu'il y a d'objets à connaître; l'ange, pour connaître les natures spécifiques et leurs individualités, a besoin d'espèces d'autant moins nombreuses qu'il est lui-même plus élevé dans la hiérarchie angélique. S. Thomas, *Quodl.*, VII, a. 3.

II. Science surnaturelle des anges. — 1° *Existence.* — Cette science surnaturelle est celle que les théologiens appellent la connaissance des mystères de la grâce, concernant la béatitude surnaturelle soit des anges eux-mêmes, soit des hommes. Ces mystères de la grâce dépendent uniquement de la volonté divine et, par conséquent, il faut poser ce principe que d'une connaissance naturelle, il n'est pas possible aux anges d'y parvenir. Il faut, au principe de cette connaissance, une manifestation divine. Voir ici Mystère, t. X, col. 2587-2588. La science surnaturelle des anges peut être envisagée dans leur état de voie et dans leur état de gloire.

1. *Science surnaturelle dans l'état de voie.* — L'état de voie, pour les anges, n'a duré qu' « un instant », l'instant de l'épreuve et du choix qui devait déterminer leur bonheur ou leur malheur éternel.

Créés ou du moins constitués en l'état de grâce, les anges n'étaient pas encore admis à la vision béatifique. En conséquence, leur connaissance, dans l'ordre surnaturel, ne pouvait procéder que de la vertu de foi qui accompagne nécessairement la grâce sanctifiante. Bien que l'enseignement de l'Église n'apporte sur ce point aucune précision, on doit tenir que les anges ont connu par la foi tout au moins les vérités surnaturelles, dont la connaissance est requise pour toute justification, à savoir que Dieu est auteur de la grâce et rémunérateur dans l'ordre surnaturel. Nombre de théologiens, à la suite de saint Augustin, *De Genesi ad litteram*, l. V, c. XIX, *P. L.*, t. XXXIV, col. 334, de saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. LXIV, a. 1, ad 4um; cf. IIa-IIæ, q. II, a. 7, et *In epist. ad Ephesios*, c. III, lect. III, pensent que le mystère de l'incarnation et le mystère de la Trinité, que suppose l'incarnation, ont été révélés aux anges. Il était convenable, en effet, que le mystère du Christ, futur chef des anges et des hommes persévérant dans la grâce, futur juge des anges et des hommes déchus et réprouvés, fût révélé aux anges avant l'instant de leur épreuve. Plus convenable encore peut-être était la révélation du mystère de la Trinité, la Trinité constituant la vie intime de Dieu, dont la vision doit faire la béatitude des anges et des hommes admis à la gloire.

2. *Science surnaturelle dans l'état de gloire.* — L'état de gloire ajoute aux anges restés fidèles la science surnaturelle de la vision bienheureuse. Toutefois la vision bienheureuse ne saurait supprimer le jeu de la science infuse, même quant à certains mystères. On devra donc appliquer à la science angélique des mystères de la grâce ce qui a été dit de la gloire des élus et de la vision intuitive. Voir ici t. VI, col. 1408; t. VII, col. 2386. La foi n'existe plus chez les anges bienheureux, voir Gloire, t. VI, col. 1422, mais la science infuse demeure.

On peut donc admettre d'une part que, si dans la science de vision intuitive, immuable et sans progrès possible, les anges n'ont pas la connaissance de tous les mystères, bien que leur science dépasse celle des prophètes, d'autre part, dans la science infuse, il peut y avoir progrès non par des révélations, mais par des illuminations nouvelles. Cf. Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. I, p. 624; Lépicier, *De angelis* (1), p. 179-185. Les théologiens exceptent communément de la connaissance angélique, soit bienheureuse soit infuse, le dernier jour, conformément à Marc., XIII, 32. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. LVII, a. 5.

2° *Moyen dans lequel les anges ont la connaissance des mystères.* — S'il s'agit de la science de vision béatifique,

ce moyen ne saurait être que l'essence divine. C'est la connaissance « matutinale » dont parle saint Augustin. S'il s'agit de la science infuse, ce moyen ne peut être que la révélation divine. S. Thomas, *ibid.*, et q. XII, a. 9.

III. LA SCIENCE DES DÉMONS. — On en a dit un mot à DÉMON, t. IV, col. 396, 403. Voici quelques précisions complémentaires déduites des principes posés à propos de la science des anges en général.

1° *La science naturelle propre aux anges n'a été ni enlevée ni diminuée aux démons par leur péché.* — Une soustraction, même partielle, de la science due à la nature angélique déchue est inconcevable en raison de la simplicité même de cette nature. Il faut donc en conclure que les démons gardent de Dieu et des autres esprits angéliques la connaissance naturelle qu'ils avaient avant leur péché; connaissance bien supérieure à celle que nous pourrions avoir. Cf. S. Thomas, Iª, q. LXIV, a. 1, et les commentateurs.

Cette connaissance d'ailleurs n'apporte aux démons aucun élément de bonheur : elle répond simplement à l'exercice normal de leurs facultés. Cf. S. Thomas, *ibid.*, ad 1um.

2° *La science surnaturelle due à la grâce.* — D'après saint Thomas, *loc. cit.*, cette science peut être ou simplement spéculative comme si Dieu révèle à quelqu'un certains de ses secrets, ou bien affective et produisant l'amour.

La connaissance gratuite purement spéculative n'a pas été totalement enlevée aux démons, mais elle a été diminuée en eux. Toutefois une distinction est encore ici nécessaire. Il est indubitable que les anges encore dans leur état de voie ont eu la foi à certaines vérités d'ordre surnaturel, voir ci-dessus, col. 1624. Cette foi était une foi perfectionnée par la charité *(fides formata)*. Chez l'homme, après le péché, la foi peut demeurer informe, privée du couronnement de la charité, à moins que le péché ne s'oppose directement à la foi. Cf. S. Thomas IIª-IIæ, q. V, a. 1; q. IV, a. 4, ad 4um; q. X, a. 3. Or, il n'y a aucun doute que, parmi les péchés dont le démon s'est rendu coupable, ne soit incluse la faute d'infidélité. La connaissance des mystères divins par l'exercice de la foi n'existe donc pas, même dans l'ordre purement spéculatif, chez les anges déchus. Toutefois une certaine connaissance spéculative surnaturelle existe chez eux, quoique d'une manière réduite : les secrets divins ne leur sont plus révélés qu'autant que cela est nécessaire, et leur révélation se fait soit par le ministère des anges, soit par certains effets temporels de la puissance divine, comme parle saint Augustin, *De civitate Dei*, l. IX, c. XXI, *P. L.*, t. XLI, col. 273. Cette connaissance spéculative n'a rien de comparable à celle des bons anges dont l'intelligence tire de la contemplation même du Verbe une science beaucoup plus parfaite de mystères bien plus nombreux. On ne saurait l'appeler une foi véritable : c'est un assentiment de l'intelligence contrainte d'accepter une vérité qui s'impose à elle : « La foi qui est dans les démons n'est pas un don de la grâce; ils sont bien plutôt contraints de croire en raison de la perspicacité naturelle de leur intelligence. » S. Thomas, IIª-IIæ, q. V, a. 2, ad 2um. Quant à la connaissance gratuite affective et produisant l'amour, elle est absolument impossible chez l'ange déchu.

3° *La connaissance du mystère de l'incarnation.* — S'il est vrai que les anges ont été instruits du mystère de l'incarnation dès leur création, voir ci-dessus, col. 1624, comment les démons peuvent-ils hésiter dans l'évangile sur l'identité divine de Jésus-Christ? Cf. Matth., IV, 3; Luc., IV, 3. Comment surtout saint Paul pourrait-il écrire que « s'ils eussent connu (le Christ), ils n'auraient jamais crucifié le Seigneur de gloire »? I Cor., II, 8.

Ces objections sont pour saint Thomas, *loc. cit.*, ad 4um, l'occasion de préciser sa pensée. Sans doute, le mystère du « royaume de Dieu » accompli par le Christ a été connu de tous les anges, d'une certaine manière dès le début, mais plus spécialement à partir du moment où ils ont été béatifiés par la vision du Verbe. Or, les démons n'ont jamais eu ce privilège. Par ailleurs tous les anges n'ont pas connu complètement ce mystère, ni même à un degré égal. A plus forte raison donc les démons n'ont-ils pas connu pleinement le mystère de l'incarnation, tandis que le Christ vivait en ce monde : « Ils ne l'ont connu, écrit saint Augustin, qu'à titre d'objet de crainte, par certains effets d'ordre temporel et certains signes plus ou moins clairs de sa présence. » *Loc. cit.* C'est en raison de cette connaissance imparfaite dubitative, que les démons ont pu travailler à faire crucifier le Seigneur de gloire.

4° *Conclusion.* — On doit donc admettre que les démons peuvent avoir de la vérité une triple connaissance. Tout d'abord, en raison de la subtilité de leur nature. Privés de la lumière de la grâce, il leur reste toutes les ressources de leur intelligence très supérieure à la nôtre. Leur nature intellectuelle l'exige. Cf. S. Thomas, *In IIum Sent.*, dist. VII, q. II, a. 1. Ensuite, par une sorte de révélation reçue par le ministère des saints anges ; révélation qui n'est qu'une simple application de la théorie générale du langage angélique. Enfin, par l'expérience, si toutefois l'on veut bien entendre par ce mot l'exercice normal de la connaissance angélique se développant au fur et à mesure du déroulement des événements. Voir ci-dessus, col. 1623.

La science des démons n'est pas la connaissance « matutinale » des anges dans le Verbe, ni la connaissance « vespérale » qu'ils ont par les lumières naturelles de leur intelligence. Saint Thomas l'appelle la connaissance « nocturne », les démons étant vraiment les ténèbres par rapport à la lumière divine. *Ibid.*, ad 3um.

IV. PAR ANALOGIE, SCIENCE DES AMES SÉPARÉES. — Des conceptions formulées au sujet de la science des esprits purs, les théologiens ont déduit, par voie d'analogie, plusieurs conclusions concernant la science des âmes séparées, lesquelles, pour n'être pas des esprits purs, paraissent cependant devoir leur être assimilées.

1° *Existence d'une vie psychologique des âmes dans l'au-delà.* — Nous présupposons le dogme de l'immortalité personnelle de l'âme, défini au Ve concile du Latran. La présente question de la science des âmes séparées ne saurait trouver de solution positive qu'à la condition d'admettre en ces âmes une réelle vie psychologique s'exerçant sans le concours du corps. Cette vie psychologique de l'au-delà ne s'accorde pas avec les rêveries qui admettent la préexistence des âmes, leurs transmigrations en des corps différents ou, pis encore, la métempsycose des êtres vivants ; l'oubli bu au fleuve Léthé consacrait, chez Virgile, *Énéide*, VI, 748-752, l'inexistence de la continuation de notre vie psychologique dans l'au-delà. En faisant abstraction de ces rêveries, pour affirmer l'existence d'une telle vie on s'appuie sur plusieurs arguments très convaincants.

1. *Arguments théologiques.* — Le jugement particulier et le jugement général nous montrent l'âme capable d'entendre et de comprendre la sentence divine; la béatitude ne peut exister pour elle que sous la condition de l'exercice de ses facultés supérieures, intelligence et volonté; l'expiation du purgatoire, la souffrance de l'enfer ne s'expliquent que si l'exercice de ces facultés est susceptible d'être contrarié et enchaîné. Une âme plongée dans l'inconscience serait incapable de bonheur ou de malheur : aussi l'Église a-t-elle condamné la 23e proposition de Rosmini. Voir ici t. XIII, col. 2940.

2. *Considérations philosophiques.* — Il est antiphilosophique au premier chef de concevoir un être vivant

qui serait normalement privé de son activité et de ses opérations propres. Si l'âme humaine continue à exister dans l'au-delà, elle doit conserver ses facultés et ses opérations. En retenant la thèse de l'union substantielle de l'âme spirituelle avec le corps, il est facile de conclure, la sensation requérant un sujet matériel comme les objets extérieurs qui agissent sur lui, que le règne des émotions organiques, se termine de toute évidence à la mort : l'âme séparée privée de son corps, ne peut plus jouer le rôle de forme végétative ni de forme sensitive : il n'y a donc plus pour elle de connaissance sensible.

De ces facultés inférieures l'âme séparée du corps ne garde plus que les virtualités : le jour où elle sera réunie à son corps, elle pourra de nouveau les remettre en exercice. Quant aux facultés supérieures, intelligence et volonté, elle en conserve à coup sûr l'exercice, puisque ce sont des facultés spirituelles. Toutefois alors que, dans l'état d'union de l'âme au corps, la connaissance intellectuelle d'ici-bas a son point de départ dans la connaissance sensible et se développe par voie d'abstraction, dans l'état de séparation, la connaissance intellectuelle se fera, comme chez les esprits purs, par mode d'intuition dans les idées que l'âme aura conservées de sa science expérimentale d'ici-bas ou que Dieu lui infusera à l'instant de la séparation d'avec le corps, comme il en a infusé aux anges au moment de leur création. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. XIX, a. 1. N'est-il pas juste qu'il en soit ainsi : « après la mort, puisqu'il est naturel à l'âme d'exister à la manière des substances spirituelles, il lui est comme naturel aussi de comprendre à leur manière, c'est-à-dire par des idées infuses; et la Providence, qui est toujours libérale, se doit à elle-même de pourvoir aux divers êtres selon leur état et leurs besoins actuels »? E. Hugon, *Réponses théologiques*, p. 237.

Ajoutons que la science des âmes séparées pourra recevoir encore quelque complément du langage des esprits entre eux. Par un acte de volonté, l'esprit séparé peut manifester ses pensées aux autres : pour que puisse se réaliser cette communication, il faut admettre que les idées infusées par Dieu représentent à tout instant donné ce qui a trait à l'âme ou à l'esprit pur à cet instant précis : sorte d'harmonie de connaissance établie par Dieu entre les idées des esprits.

L'analogie de l'esprit pur et de l'âme séparée nous fait encore découvrir pour l'âme séparée un autre moyen de connaissance : son essence même, moyen de se connaître d'abord, et d'atteindre par là d'une manière médiate Dieu lui-même. Cf. Hugon, *Réponses théologiques*, p. 241-243.

2° *Applications.* — 1. *Aux âmes bienheureuses.* — Voir ici GLOIRE, t. VI, col. 1406-1408; INTUITIVE *(Vision)*, t. VII, col. 2380 et 2386-2389.

2. *Aux âmes du purgatoire*, spécialement en ce qui concerne la connaissance qu'elles ont de Dieu, elle leur vient ou bien par les idées que l'âme emporte de ce monde; ou bien par la connaissance au moyen d'idées infusées directement par Dieu; ou bien par la connaissance de l'âme séparée qui se voit elle-même et par là connaît Dieu, son auteur et sa fin. Ces trois explications ne s'excluent pas l'une l'autre et peuvent au contraire se compléter mutuellement. Voir ici PURGATOIRE, t. XIII, col. 1316-1317. Cf. *Ami du clergé*, 1925, p. 1-1.

3. *Aux âmes des enfants dans les limbes.* — Voir BAPTÊME *(Sort des enfants morts sans)*, t. II, col. 373-376.

On indiquera simplement ici, outre les manuels connus (Hugon, Tanquerey, Hervé, Diekamp), les commentateurs de saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. LIV-LVIII, notamment Cajétan; Jean de Saint-Thomas, *De angelis*, disp. XXI; les *Salmanticenses*, id., disp. II sq.; Gonet, id., disp. VII-X; Billuart, id., diss. III. On consultera avec profit L. Janssens, *Summa theologica*, t. VI, p. 598-696; H. Lamiroy, *De intellectu et voluntate angelica*, dans *Collationes Brugenses* 1925, p. 348 sq.; 379 sq.; 430 sq.; Schlössinger, *Die Erkenntnis der Engel*, dans *Jahrbuch für Philos. und spek. Theol.*, t. XXII, 1907-1908, et XXIII, 1908-1909; E. Hugon, *L'état des âmes séparées;* dans *Réponses théologiques*, Paris, 1924, p. 183-270. Le *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, par le P. Pègues, t. III, Toulouse, 1908, p. 326-450 sera un guide précieux pour pénétrer la pensée thomiste.

A. MICHEL.

IV. SCIENCE DE JÉSUS-CHRIST. — Il n'est pas question de la science que Jésus-Christ a eue comme Dieu; il s'agit uniquement de sa science humaine. Que Jésus ait eu une science humaine, sans qu'on apporte à cette assertion générale aucune détermination particulière, c'est là un fait que la foi catholique nous oblige à tenir contre Arius, Apollinaire et tous ceux qui, parmi les anciens hérétiques, ont nié que le Verbe ait pris dans son humanité, une âme raisonnable. Il est également de foi que cette science s'est exercée au moins par certains actes : une telle assertion est contenue dans la formule de foi de Chalcédoine : *Salva proprietate utriusque substantiæ*, Denz.-Bannw., n. 148; plus expressément dans la lettre de saint Léon à Flavien : *Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est; Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est. Ibid.*, n. 144. Ce texte est repris par le pape Agathon avec une nuance plus accentuée : *Operante utraque forma cum alterius communione quod proprium habet, Verbo operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est. Ibid.*, n. 288. Ce que le IIIe concile de Constantinople, plus nettement encore, exprime ainsi, en vue de condamner le monothélisme : *Duas vero naturales* OPERATIONES... *divinam operationem et humanam operationem. Ibid.*, n. 292. Si l'homme a agi selon l'opération humaine, il faut admettre que l'intelligence du Christ a eu des connaissances certaines : « L'esprit qui n'a aucune connaissance, aucune science, est comme s'il n'était pas. Inerte et sans mouvement, il n'existe pour ainsi dire pas. » S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. XVIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 1072 C. D'ailleurs, si le Christ n'avait eu aucune connaissance en son intelligence humaine, il n'aurait pu produire aucun acte moral et méritoire, puisque, pour agir ainsi, il faut savoir auparavant ce que l'on veut faire.

Le fait de la science humaine du Christ ne peut être mis en doute. Le problème théologique est ailleurs, à savoir sur la nature de cette science et sur sa perfection. Or, ce problème ne s'est éclairé que progressivement et après plus d'un tâtonnement. L'hérésie des agnoètes avec les controverses qu'elle a suscitées n'en a été qu'un épisode d'ailleurs mal élucidé, parce qu'il n'a pas été remis dans son cadre historique. Voir ici t. I, col. 586-596.

On étudiera successivement : I. Les sources scripturaires qui le commandent. II. Les interprétations qu'en ont données les Pères, col. 1633. III. Les systématisations théologiques, col. 1649. IV. Les décisions de l'Église, col. 1659.

I. SOURCES SCRIPTURAIRES. — Les textes intéressant la science du Christ, répartis en quatre classes : 1° affirment la science parfaite de l'Homme-Dieu; 2° énoncent un progrès dans cette science; 3° laissent entendre, sur certains points déterminés, une ignorance dans l'intelligence du Christ et enfin 4° semblent, sur l'heure du retour du Christ ici-bas, comporter une erreur véritable.

1° *Textes affirmant la science parfaite de l'Homme-Dieu.* — 1. *Les Synoptiques* offrent plusieurs textes où la perfection de la science de Jésus est affirmée sans restriction : « Nul ne connaît le Fils, si ce n'est le Père; et nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils aura voulu le révéler. » Matth., XI,

27; cf. Luc., x, 22. Qu'il s'agisse principalement d'une science divine qui fasse du Christ-Dieu l'égal du Père, c'est ce que pensent P. Galtier, *De incarnatione*, n. 48-49 et A. d'Alès, *De verbo incarnato*, p. 57-58. Mais l'incise finale montre manifestement qu'il s'agit aussi d'une science humaine, reçue du Père, et qui doit être révélée aux hommes. A. d'Alès, *op. cit.*, p. 255. Aussi le Christ invite les hommes à venir à lui, ℣. 28, et à se soumettre à son joug, ℣. 29, ce qui se réalise en adhérant à Jésus et en recevant de lui la doctrine qui doit devenir la règle de notre vie. C'est ce que fit Pierre, confessant la divinité du Christ, confession qui lui vaut les louanges de Jésus, parce qu'elle procède de la révélation du Père dont le Christ est l'intermédiaire. Matth., xvi, 16-17.

Cette science est si parfaite qu'elle provoque déjà, à l'égard de l'enfant Jésus dans le Temple, l'admiration de tous. Luc., ii, 47. C'est, pendant la vie publique, la science d'un maître surhumain, bien supérieur aux scribes et aux pharisiens et qui plongeait les auditeurs de Jésus dans l'admiration. Matth., vii, 28-29; cf. Marc., i, 22; Luc., iv, 32; Joa., vii, 46.

2. *Le IVe évangile.* — C'est surtout dans saint Jean qu'apparaît la science parfaite du Christ-Homme. Les affirmations abondent :

Au dernier verset du prologue, le Verbe fait chair apparaît « plein de grâce et de vérité », ℣. 14, et « de sa plénitude nous avons tous reçu », ℣. 16; « la grâce et la vérité nous sont venues par Jésus-Christ », ℣. 17. Le Verbe n'est-il pas « la vraie lumière venant en ce monde et qui éclaire tous les hommes » ? ℣. 9. La vérité dont il est question ici est « la Vérité substantielle, qui nous a été présentée jusqu'à présent comme la lumière, la vérité qui se répandra avec les paroles de Jésus comme un principe de sanctification » (xvii, 17, 19). M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, p. 23. La plénitude de science que Jésus reçoit de la vérité divine implique une communication aux autres, ℣. 16. Une confirmation de cette vérité se trouve dans le ℣. 18 : « Personne n'a jamais vu Dieu : (un Dieu) Fils unique étant dans le sein de (son) Père, lui-même (en) a parlé. » Or, c'est le Christ, en tant qu'homme, qui a parlé de Dieu aux hommes : « Pour moi, ce que j'ai vu en mon Père, je le dis. » Joa., viii, 38. La leçon primitive μονογενὴς Θεός ne saurait infirmer notre interprétation; elle indique simplement la raison pour laquelle « l'incapacité qui frappe tous les hommes n'atteint pas celui qui est le Fils unique, *Dieu comme son Père* ». Lagrange, *op. cit.*, p. 27. Cf. vi, 46; viii, 28; x, 15. C'est la même vérité que traduit le discours du Christ à la Cène : « J'ai manifesté ton nom aux hommes que tu as tirés du monde pour me les donner. Ils étaient à toi et tu me les as donnés, et ils ont gardé ta parole. Ils savent à présent que tout ce que tu m'as donné vient de toi, car les paroles que tu m'as données, je les leur ai données et ils les ont reçues et ils ont compris vraiment que je suis sorti d'auprès de toi... » xvii, 6-9.

L'entretien avec Nicodème fournit une autre indication de la science parfaite du Christ. « En vérité, je te dis que nous parlons de ce que nous savons, et nous rendons témoignage de ce que nous avons vu... Personne n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est dans le ciel... » Joa., iii, 11, 13. Ces paroles du Christ ont un écho, vraisemblablement dans la pensée de l'évangéliste lui-même, aux ℣. 31-36 : « Celui qui vient du ciel témoigne de ce qu'il a vu et entendu... Celui que Dieu a envoyé dit les paroles de Dieu, car il ne donne pas l'esprit avec mesure. Le Père aime le Fils et il a tout remis dans sa main. »

3. *Saint Paul* appelle le Christ « vertu de Dieu et sagesse de Dieu », I Cor., i, 24, car « ce qui (paraît) folie en Dieu est (en réalité) très sage », ℣. 25. Le Christ a été fait par Dieu « notre sagesse, notre justice, notre sanctification et notre rédemption », ℣. 30. Si le Christ est la « sagesse » de Dieu, c'est que la science du Christ est aussi parfaite que possible.

Ainsi la charité du Christ « surpasse toute science », c'est-à-dire tout ce qu'on peut croire », et nous devons essayer de la connaître afin d'être remplis de la plénitude de Dieu ». Eph., iii, 19.

C'est que tout homme doit être parfait dans le Christ. Col., i, 28. Aussi les cœurs doivent être consolés et instruits dans la charité « pour parvenir à toutes les richesses d'une parfaite intelligence et à la connaissance du mystère de Dieu le Père et du Christ-Jésus, en qui tous les trésors de la sagesse et de la science sont cachés ». ii, 2-3.

2° *Texte énonçant un progrès dans la science du Christ.* — Il s'agit de Luc., ii, 52 : « Jésus avançait *en sagesse* (τῇ σοφίᾳ), en âge et en grâce, devant Dieu et devant les hommes. » L'exégèse de ce texte reçoit quelque lumière d'une affirmation similaire relative au progrès et à la croissance du jeune Samuel devant Dieu et devant les hommes. I Reg., ii, 26. Voir aussi Prov., iii, 4. L'expression « croître en grâce et en science devant Dieu et devant les hommes » serait donc en quelque sorte consacrée par l'usage biblique pour marquer le progrès qu'on peut remarquer chez l'adolescent pieux.

On n'oubliera pas non plus que le Christ « a dû être en tout semblable à ses frères, afin de devenir auprès de Dieu un pontife miséricordieux et fidèle » Hebr., ii, 17. D'ailleurs Luc lui-même, ii, 40, se contente d'affirmer que « l'enfant croissait et se fortifiait plein de sagesse, et la grâce de Dieu était en lui ».

3° *Textes laissant entendre une ignorance dans l'intelligence du Christ.* — 1. Ce sont tout d'abord les *interrogations* posées par le Christ comme pour se renseigner sur des faits ou des choses qu'il ignore. Au démon, à Gadara, le Christ demande : « Quel est ton nom? » Marc., v, 8; cf. Luc., viii, 30. A Capharnaüm, il interroge la foule sur un sujet de dispute, Marc., ix, 16; les apôtres sur leur sujet de conversation, Marc., ix, 32. Il s'informe qui, dans la foule, l'a touché, Luc., viii, 45; questionne les apôtres sur ce qu'on pense de lui, Luc., ix, 18; cf. Matth., xvi, 13; Marc., viii, 27. Et même, après la résurrection, il interroge les disciples d'Emmaüs sur leurs discours et leur tristesse, Luc., xxiv, 17; il demande aux apôtres s'ils ont quelque chose à manger, *ibid.*, 41; cf. Joa., xxi, 5. Jésus s'enquiert de l'endroit où se trouve le tombeau de Lazare. Joa., xi, 34; voir aussi les interrogations posées aux soldats au jardin des Oliviers, Joa., xviii, 4, puis à Pilate, ℣. 34, enfin, après la résurrection, à Marie-Madeleine. Joa., xx, 15.

2. Ce sont ensuite les *exclamations* échappées à Jésus au cours de son agonie et de sa passion : « Mon Père, s'il est possible, que ce calice passe loin de moi. » Matth., xxvi, 39. Comment le Christ a-t-il pu envisager cette possibilité, si sa science était parfaite ? Et quand il s'écrie : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Matth., xxvii, 46 (cf. Marc., xv, 34), ce sentiment de l'abandon ne peut s'expliquer que par l'ignorance, tout au moins momentanée, des relations personnelles de son humanité à la divinité.

Au fond, la difficulté est inexistante. Dans Matth., xxvi, 39, Notre-Seigneur n'a nullement ignoré la volonté divine, puisque, après avoir accordé à la nature humaine, pour notre instruction, le mouvement de répulsion en face du calice d'amertume, il continue : « pourtant, (qu'il en soit) non comme je veux, mais comme tu veux. » — Quant à Matth., xxvii, 46, pas davantage de difficulté. Ces paroles sont empruntées au ps. xxi, 1. C'est une simple application que Jésus en

fait à son état présent. L'abandon dont il s'agit n'est que l'abandon aux mains des ennemis, par un mystérieux dessein qui aboutit au triomphe dans le psaume, comme dans l'évangile il aboutit à la résurrection : « Cette plainte, écrit Loisy, n'était pas celle d'un révolté ou d'un désespéré : c'était celle du juste souffrant et assuré quand même de l'amour et de la protection que lui garde jusque dans la mort le Dieu de toute sainteté ». *Les évang. synopt.*, t. II, p. 685.

3. C'est enfin et surtout le passage célèbre dans lequel Jésus affirme qu'il *ignore l'heure et le jour du jugement :* « Sur ce jour ou sur cette heure, nul ne sait rien, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, mais le Père seulement. » Marc., XIII, 32. Un texte parallèle dans Matth., XXIV, 36, texte dans lequel cependant les mots importants οὐδὲ ὁ υἱός sont d'authenticité douteuse. Le texte de Marc, lui, est très ferme, « le seul ms. important qui omette cette clause est le ms. *X* de la Vulgate ». J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, 6e éd., t. I, p. 559.

4° *Textes qui semblent comporter une erreur sur l'heure du retour du Christ.* — Il y a une erreur positive quand on affirme ce qu'on ignore. Or, il pourrait sembler que le Christ ait été dans l'erreur lorsque, ayant affirmé que le Fils ignorait le jour et l'heure du jugement, il estime cependant et enseigne positivement la proximité de ce jour, avant que finisse la génération présente. A trois reprises en effet nous trouvons cet enseignement.

1. *Quand Jésus annonce d'une façon générale la proximité de cet avènement :*

Matth., XVI, 27-28 : « Le Fils de l'homme doit venir dans la gloire de son Père avec ses anges; et alors il donnera à chacun selon ses œuvres.

« En vérité, je vous dis qu'il en est parmi ceux qui sont ici qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le Fils de l'homme venant dans son royaume. »

Marc., VIII, 38-IX, 1 : « Celui qui aura honte de moi et de mes paroles, dans cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'homme aura honte de lui, quand il viendra dans la gloire de son père, avec les saints anges.

« Et il leur disait : En vérité je vous dis qu'il y en a ici parmi les personnes présentes qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le règne de Dieu venu en sa puissance. »

Luc., IX, 26-27 : « Quiconque aura rougi de moi ou de mes paroles, le Fils de l'homme rougira de lui lorsqu'il viendra dans sa gloire et (dans celle) du Père et des saints anges.

« Or, je vous le dis en vérité, il en est parmi ceux qui sont ici présents qui ne goûteront pas la mort avant qu'ils aient vu le règne de Dieu. »

En réalité la difficulté n'est qu'apparente, car les deux versets que nous avons nettement séparés dans le texte se rapportent à deux idées, connexes dans la pensée du Sauveur, mais différentes de perspective.

Dans Marc, l'expression « venu en puissance, ἐν δυνάμει », pourrait faire identifier les deux perspectives, celle du jugement dernier et celle du règne de Dieu s'établissant avant que disparaissent les derniers survivants de la génération présente, d'autant que dans le ℣. 38 du c. VIII, il est déjà question de « cette génération adultère et pécheresse ». Mais il est clair que le second verset est un logion distinct, puisqu'il débute par une introduction nouvelle : « Et il leur disait... » Cette reprise de Marc « laisse deviner que ce qui la précède ne se rattachait pas originairement à ce qui la suit. » Loisy, *Les évangiles synoptiques*, t. II, p. 27. Aussi les éditions récentes de Marc ont-elles reporté ce verset de Marc (primitivement VIII, 39) au début du c. IX.

Dans la double affirmation du Sauveur il y a donc une double idée, une double perspective. Le premier verset (Matth., XVI, 27; Marc., VIII, 38; Luc., IX, 26) se rapporte de toute évidence à la fin du monde, quand le Fils de l'homme, avec lequel s'identifie Jésus, viendra juger « les vivants et les morts ». Mais le ℣. suivant suppose un tout autre horizon. « Le Fils de l'homme venant dans son royaume (Matth.), où il y a du bien et du mal (cf. Matth., XIII, 24-30), ce n'est pas nécessairement le Fils de l'homme venant pour juger à la fin des temps. On dirait que la perspective du jugement étant épuisée, Matthieu revient au point de départ. Quelques-uns hésitaient à tout quitter, à se renoncer pour porter leur croix (voir ℣. 24) à la suite de Jésus. Rien de plus encourageant que de savoir qu'il entrerait en possession de son royaume avant que la génération présente n'ait disparu. C'est donc bien de l'avènement du royaume qu'il est question, comme dans Marc et dans Luc, mais sous la forme plus ancienne de la venue du Fils de l'homme déjà présentée au ℣. 27. » Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, p. 333. « Voir » le règne de Dieu peut très bien, en effet, être synonyme de « avoir part », participer.

L'incise ἐν δυνάμει, propre à Marc, marque que la domination de Dieu sera installée sur la terre comme ayant en elle-même la puissance qui doit la faire prévaloir : « Il se peut, en effet, que cette expression, qui ne se trouve ni dans Matthieu ni dans Luc, soit de frappe paulinienne, mais dans Paul elle exprime précisément l'action puissante de Dieu dans la prédication de l'Évangile (cf. Rom., I, 4; XV, 19; I Cor., IV, 20). Si Marc s'est inspiré de Paul, c'est donc à la prédication de l'Évangile qu'il fait allusion et aux miracles qui ont accompagné la fondation de l'Église (cf. Act., IV, 33; VIII, 13). Il ne faut pas oublier que ἐν δυνάμει n'est pas synonyme d'éclat de gloire, mais indique plutôt une énergie comme celle de l'âme dans le corps; aussi la puissance est-elle rattachée à l'Esprit-Saint dans Rom., I, 4; XV, 19. La seule difficulté de cette interprétation, c'est que, si la prédication de l'Évangile s'est produite avec une énergie extraordinaire, les effets en ont été gradués, tandis que la parole de Jésus semble indiquer une impulsion décisive, qui se produira assez tard, puisque quelques-unes seulement des personnes présentes en seront témoins. Mais toute prophétie est nécessairement un tableau d'ensemble, tandis que la vie et l'histoire procèdent par des mouvements plus ou moins accentués. Si cependant Jésus faisait allusion à une crise particulière et avantageuse qu'il n'a pas déterminée, on peut regarder la ruine de Jérusalem comme réalisant la prophétie, parce qu'alors la domination de Dieu, cessant d'être restreinte à un seul peuple, s'est en réalité étendue sur les gentils. » Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, p. 215.

Saint Luc ayant supprimé ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει enlève à l'affirmation du Christ la perspective eschatologique : son texte signifie simplement « participer au règne de Dieu », inauguré par la résurrection et la prédication des apôtres. Le principe de la solution est donc qu'il faut distinguer deux stades du règne de Dieu : l'avènement de ce règne par la prédication des apôtres, et l'avènement du règne après le retour du Christ. Cf. Galtier, *op. cit.*, n. 337, 338.

On a dit plus haut que les deux perspectives, celle de l'avènement du royaume et celle de la parousie, étaient connexes. L'avènement du royaume sur terre, inauguré par la résurrection du Christ, est le prélude de l'avènement du royaume de Dieu dans le ciel, au jugement. De plus, la ruine de Jérusalem qui doit se produire avant que la génération de Jésus n'ait passé (Matth., XXIV, 34) est la figure du bouleversement final. Dans la prophétie, les deux perspectives se rejoignent. Cf. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, p. CLXVI-CLXVII, et ici PROPHÉTIE, t. XIII, col. 718; L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. II, note F2, p. 457 sq.

2. *Dans la réponse à Caïphe,* Jésus s'exprime ainsi :

Matth., xxvi, 64 : « ... Je vous (le) déclare, désormais vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance et venant sur les nuées du ciel. »

Marc., xiv, 62 : « ... Et vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance et venant avec les nuées du ciel ».

Ces deux textes laisseraient entendre que Caïphe et les membres du sanhédrin devaient eux-mêmes être prochainement les témoins de la gloire du Fils de l'homme revenant sur les nuées. Mais il faut bien comprendre le sens de la réponse faite par Jésus au grand prêtre. « D'après les termes (de cette réponse), Jésus décrit une vision : le Fils de l'homme — c'est lui avec sa nature humaine — est assis à la droite de la Puissance, c'est-à-dire de Dieu..... il se lève et vient avec les nuées du ciel. Cette vision est empruntée à Dan., vii, 13 (Théodotion), mais elle est complétée. Daniel avait parlé de trônes (vii, 9), sans dire si le Fils de l'homme devait y être assis. Jésus l'affirme et, de ce chef, met le Fils de l'homme sur le même rang que la divinité. Ce trait se trouvait dans Ps., cx, 1, à propos du Messie. Le sens est donc que les sanhédrites, qui maintenant ne veulent pas reconnaître le Messie, y seront contraints un jour lorsqu'ils le verront dans sa gloire... Jésus n'annonce donc pas que les sanhédrites, avant leur mort, auront une vision de la gloire du Christ, ou que la parousie est imminente; il affirme simplement que sa dignité s'imposera à eux dans tout l'éclat décrit par Daniel. Le terme « vous verrez » ne signifie pas toujours « vous verrez de vos yeux » (cf. Deut., xxviii, 10; Ps., xlix, 11; Ps., lxxxix, 49)... Jésus affirme donc, par une allusion au texte de Daniel qu'il complète, qu'il est le Messie, et le Messie investi d'un rang divin. Sûr de ce que Dieu lui réserve, il donne rendez-vous à ses juges; il ne les assigne pas devant le tribunal de Dieu, mais il leur déclare qu'ils seront obligés de reconnaître sa gloire et son rang unique auprès de Dieu. » Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, 1re éd., p. 376-377.

L'évangile de saint Luc évite la difficulté : « Désormais le Fils de l'homme sera assis à la droite de la puissance de Dieu », xxii, 69. Marc et Matthieu groupaient deux textes, Ps., cx, 1 et Dan., vii, 13, pour donner par deux images une idée du triomphe du Messie. Luc ne retient que la première et par ἔσται au lieu de ὄψεσθε il en rend la réalité indépendante des sanhédrites : qu'ils voient ou ne voient pas, le triomphe de Jésus aura lieu, le plaçant à côté de Dieu. Sur les raisons de cette divergence, voir Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, p. 572-573.

3. *Le discours eschatologique :* Jésus annonce à ses auditeurs les événements qui précéderont immédiatement le jugement dernier et marqueront la fin du monde : Matth., xxiv, Marc., xiii, Luc., xxi; la conclusion des trois récits est identique :

Matth., xxiv, 34 : « Je vous dis en vérité que cette génération ne passera pas que tout ne soit arrivé. » (Voir aussi x, 23.)

Marc., xiii, 30 : « Je vous dis en vérité que cette génération ne passera pas, que tout cela ne soit arrivé. »

Luc., xxi, 32 : « En vérité, je vous dis que cette génération ne passera pas, avant que tout ne soit arrivé. »

En étudiant le contexte, on peut y distinguer deux questions se superposant, l'une relative à la ruine de Jérusalem, laquelle peut être prévue en raison de signes certains et évitée d'une certaine manière par la fuite, l'autre relative au dernier avènement du Fils de l'homme. Le sens exact des textes a été rétabli à Parousie, t. xi, col. 2049-2050. Voir aussi Billot, *La parousie*, Paris, 1930, p. 15-191 ; Galtier, *op. cit.*, n. 340.

II. Interprétation des Pères. — 1° *Les textes scripturaires relatifs à la science parfaite du Christ.* — Ces textes n'amènent ordinairement, sous la plume des Pères, aucune remarque bien précise : la plupart du temps, en effet, les Pères ne parlent pas explicitement de la science bienheureuse du Christ; et l'on ne sait si la science parfaite dont ils parlent doit être rapportée à la nature humaine comme une propriété, ou en vertu de la communication des idiomes. Cependant il y a des exceptions, soit que certains envisagent explicitement la science parfaite du Christ comme la science de vision béatifique que son humanité possède comme suite de l'union hypostatique, soit que cette science parfaite soit invoquée pour réfuter la thèse de l'ignorance au sujet du jour et de l'heure du jugement. Nous suivons ici l'ordre chronologique :

Saint Justin a une assertion générale sur « la doctrine pure et vraie de Jésus-Christ ». *Dial.*, xxxv, *P. G.*, t. vi, col. 549 C.

Saint Irénée. — Selon lui le Verbe, paru visiblement comme homme, possède le gouvernement et la direction de toutes choses, lui-même récapitulant en soi toute l'universalité des êtres. *Contra hær.*, l. V, c. xviii, n. 3. On trouve également une allusion explicite à Joa., iii, 11, 13, 18 dans le l. III, c. xxx, n. 9, *P. G.*, t. vii, col. 1174, 822.

Clément d'Alexandrie. — « Celui qui est notre pédagogue et maître nous appelle ses enfants et ses petits *(parvulos)* parce qu'ainsi nous sommes plus aptes au salut, le Christ révélant aux enfants ce qu'il cache aux superbes (allusion à Luc., x, 21). » *Pæd.*, l. I, c. vi, n. 32, 33, *P. G.*, t. viii, col. 282 A. Pour montrer que l'Esprit-Saint et non une doctrine humaine est à la source de la prédication de saint Paul, cf. I Cor., ii, 13, Clément cite la parole du Christ, Joa., vii, 16 : « Ma doctrine n'est pas de moi, mais du Père qui m'a envoyé. » *Strom.*, l. I, c. xvii, n. 87, *ibid.*, col. 801 C.

Origène. — Dans le *Contra Celsum*, il exalte la doctrine admirable du Christ, laquelle doit être prêchée dans le monde entier par l'évangile, l. II, c. xiii, *P. G.*, t. xi, col. 821-824; doctrine pleine de sagesse, source des mystères, l. III, c. xxxiii, col. 961 C; car Jésus était non seulement doué de sagesse, mais participant à la divinité et ce fut la volonté de Dieu que la doctrine de Jésus s'affirmât victorieuse parmi les hommes et rendît vains tous les efforts des démons. L. IV, c. xxxii, col. 1076 C-1077 A.

Tertullien. — Dans le portrait qu'on peut tracer du Verbe incarné d'après Tertullien, « le Christ est l'Emmanuel, l'illuminateur des nations, le conquérant des âmes, le prêtre catholique, le pontife authentique de Dieu le Père, le médiateur entre l'humanité et Dieu, le nouvel Adam, le Principe en qui Dieu récapitule toutes choses, l'Époux de l'Église. » A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, p. 199; cf. Tertullien, *Adv. Marcionem*, l. IV, c. ix, c. xxxv; *De resurrectione carnis*, c. li, *P. L.*, t. ii, édit. de 1866, col. 403 sq. ; 476 sq.; 916 sq. Toutes appellations qui impliquent dans le Christ une science puisée en Dieu lui-même.

Saint Athanase. — C'est surtout en parlant de l' « ignorance » du Christ, que le témoignage de saint Athanase doit être invoqué. Sur la perfection avec laquelle il est l'expression du Père, voir *Contra arianos*, orat. i, n. 24; iii, n. 37, *P. G.*, t. xxvi, col. 24, 401 C. Cette expression est, dans la pensée d'Athanase, relative à une science humaine. Cf. *De incarnatione et contra arianos*, n. 7, col. 993 C.

La plupart des Pères désormais parleront expressément de la science parfaite du Christ, précisément dans le but d'expliquer l'ignorance que semblent indiquer certains textes. Aussi les retrouverons-nous plus loin. Toutefois une place spéciale est à faire ici à ceux qui, voulant donner la raison dernière de la science parfaite du Christ, affirment explicitement et équivalemment en lui une science venant de la vision de Dieu.

Saint Augustin. — Pour Augustin, l'homme « que portait la Sagesse divine elle-même » diffère des autres justes en ce que ceux-ci ne voient le Seigneur que dans un miroir et en énigme (cf. I Cor., XIII, 12), tant que leur âme, par la dissolution du corps, n'est pas libérée de tout péché et de l'ignorance; mais le Christ qui n'a pas commis le péché, est le seul à qui dans la chair rien ne pouvait être caché. *De diversis quæst. LXXXIII*, q. LXV, *P. L.*, t. XL, col. 60. Voir aussi *De pecc. meritis et remissione*, l. I, c. XXXI, n. 60, t. XLIV, col. 144.

Saint Jérôme. — « Aucun homme, excepté celui qui pour notre salut a daigné prendre notre chair, n'a eu la pleine science et la pleine certitude de la vérité. » *Epist.*, XXXVI, n. 15, *P. L.*, t. XXII, col. 459. Si Jérôme fait une exception, parmi les hommes, en faveur de l'Homme-Dieu, il semble bien que la science dont il parle ici soit une science humaine et non divine. En sens contraire Galtier, *De incarnatione*, p. 259, note 4.

Saint Fulgence. — Ses formules méritent attention et demandent quelque explication. Dans sa lettre XIV à Ferrand, q. III, n. 26, il affirme que l'âme du Christ connaissait tout le Fils et par conséquent également tout le Père. De quelle science s'agit-il? De la science divine communiquée à l'âme humaine en raison de l'union hypostatique? C'est l'interprétation de P. Galtier, *op. cit.*, p. 270, note 1, après Stentrup, *Christologia*, t. II, th. 72 et Ruiz, *De scientia Dei*, disp. VI, sect. 2, n. 14. Il semble cependant qu'on puisse l'interpréter de la science de vision béatifique, encore confusément envisagée. On trouvera une très ample discussion de la pensée de Fulgence dans Thomassin, *De incarnatione*, l. VII, c. I-II.

Euloge d'Alexandrie. — De Joa., XVI, 15, cet auteur conclut que l'humanité du Christ a la science même qui appartient à Dieu le Père. Cité par Photius, *Cod.*, CCXXX, *P. G.*, t. CIII, col. 1081 A.

Maxime le Confesseur aboutit à la même conclusion, en comparant l'humanité du Christ unie au Verbe au fer plongé dans le feu et prenant les propriétés du feu. *Quæstiones et dubia*, q. LXVI, *P. G.*, t. XC, col. 837 D-840 A. Même remarque de P. Galtier sur ces deux textes que sur le texte de Fulgence. Il n'en reste pas moins vrai que, dans ces formules, encore vagues, on trouve une indication en faveur de la doctrine que déjà le génie de saint Augustin avait su préciser.

Saint Jean Damascène est peut-être celui des Pères grecs qui a le plus clairement entrevu la solution théologique. Il enseigne que l'humanité du Christ, bien que par sa nature esclave et sujette à l'ignorance, ne peut cependant, en raison de l'union hypostatique, être esclave et ignorante des événements futurs. En raison de cette union avec le Verbe, elle a été enrichie de la connaissance des futurs comme elle fut enrichie d'autres divines merveilles, θεοσημείων. *De fide orth.*, l. III, c. XXI, *P. G.*, t. XCIV, col. 1084 B-1085 A. L'unité personnelle est donc la raison pour laquelle, nonobstant l'esclavage et l'ignorance naturelle à l'humanité, nous devons affirmer « que ce Christ un, à la fois Dieu et homme, est le maître et le Seigneur de toute créature et sait tout ». *Ibid.*, col. 1085 C.

Sans doute, comme le fait justement observer P. Galtier, *op. cit.*, p. 270, la distinction entre science incréée et science humaine est encore ici dans une certaine obscurité; l'œuvre de précision théologique, si heureusement amorcée par Augustin, sera reprise par les théologiens postérieurs.

2° *Le progrès dans la science du Christ.* — Les Pères interprètent assez différemment Luc., II, 52, quant au progrès affirmé dans la science (sagesse) du Christ. Unanimement ils confessent que le progrès ne saurait exister que dans la science que le Christ possédait en tant qu'homme.

Origène est le premier que nous rencontrions. Son interprétation de Luc., II, 52 est dépendante de sa conception de l'ignorance du Christ. Il l'explique d'une imperfection humaine librement acceptée par le Christ. Car personne ne progresse s'il est parfait; celui qui progresse a besoin d'acquérir quelque perfection. *In Jeremiam*, hom. I, 7, *P. G.*, t. XIII, col. 264. Le progrès dans la sagesse a été la contre-partie de cet anéantissement volontaire : si l'enfant Jésus a pu croître en sagesse, c'est qu'auparavant il s'en était dépouillé et qu'il fallait la reprendre. *In Lucam*, hom. XIX, *ibid.*, col. 1849 C. Il y a donc un progrès réel de l'âme du Christ. Cf. hom. XX, col. 1853 B; *In Matth., commentar. series*, XIII, col. 1686-1688.

Saint Athanase se demande comment pouvait progresser en sagesse et en grâce celui qui confère la grâce aux autres. Le Verbe, répond-il, ne progresse pas; en Jésus, c'est l'homme qui progresse et les évangélistes ont ajouté opportunément pour marquer cette nuance que Jésus, non le Verbe, progressait en sagesse, en grâce et en âge. *Contra arianos*, orat. III, n. 51, *P. G.*, t. XXVI, col. 430. Cf. pseudo-Athanase, *Sermo major de fide*, n. 17, 18, col. 1272 BC.

Saint Basile, d'une manière générale, attribue le progrès à l'humanité. *In ps. XLIV*, 5, *P. G.*, t. XXIV, col. 397 BC. Mais il applique aussi le texte au progrès du corps mystique du Christ, l'Église.

Saint Grégoire de Nazianze, dans le panégyrique de saint Basile, déclare incidemment que le progrès du Christ ne consistait que dans l'exercice et la manifestation progressive de sa science. *P. G.*, t. XXXVI, col. 548 BC. Le progrès a donc été tout extérieur : comment concevoir un accroissement en celui qui, dès le principe, était parfait? Cf. *Epist.*, CI, t. XXXVII, col. 180 B-181 A.

Saint Épiphane rappelle brièvement que le progrès ne saurait affecter que l'intelligence humaine du Christ. *Hær.*, LXXVII, 26, *P. G.*, t. XLII, 680 B. *L'Ancoratus*, n. 78, t. XLIII, col. 165 A, semble réduire ce progrès à une manifestation progressive.

Proclus admet, lui aussi, un progrès réel de la science humaine du Christ. *Epist.*, II, *Ad Armenos*, n. 11, *P. G.*, t. LXV, col. 869.

Théodore de Mopsueste (qui s'en étonnerait ?) admet un véritable progrès intérieur. *De incarnatione Filii Dei*, l. VII, fragm., *P. G.*, t. LXVI, col. 980 A.

Chez les Antiochiens, le progrès réel du Christ en science démontre la réalité de son âme raisonnable. Ainsi Théodoret, *Eranistes*, c. II, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 149-152, surtout 152 C. Voir également *In ps. XV*, 7 : « il s'instruisait comme homme et, comme Dieu, était la source de la sagesse », t. LXXX, col. 961 C; *In epist. ad Hebr.*, II, 18, t. LXXXII, col. 697 A; *Epist.*, CLI, t. LXXXIII, col. 1425 A. Cette croissance de l'âme humaine dans la sagesse manifestait la sagesse de la nature divine. *Hæret. fabul. comp.*, l. V, c. XIII, *ibid.*, col. 497 BC. Cf. *Pentalog.*, t. LXXXIV, col. 69-72. Cf. N. Goubokovsky, *Blajennui Theodorit*, t. I, Moscou, 1890, p. 76.

Saint Cyrille d'Alexandrie est peut-être l'auteur grec qui a le plus étudié la question de la science du Christ. Voir plus loin. Sur le point précis du progrès affirmé par Luc., II, 52, il affirme que « la nature divine du Verbe ne peut pas être sujette au progrès, mais la nature humaine peut l'être et l'a été en effet dans le Christ ». *Thesaurus*, assert. XXVIII, *P. G.*, t. LXXV, col. 424 B. Le Christ a voulu ce progrès humain pour nous être semblable et nous sauver, col. 425 D; 428 C. Le progrès n'est qu'à la surface de la vie du Christ : dès l'origine, le Christ sait tout, étant le Verbe de Dieu, mais il manifeste progressivement sa science et sa grâce. *Ibid.*, col. 428 AB. Cf. *Adv. Nestorium*, l. III, c. IV, *P. G.*, t. LXXVI, col. 153. Saint Cyrille n'entend pas par là que, dès l'origine, la science humaine du

Christ ait été parfaite et se soit ensuite manifestée progressivement : mais il veut dire que sa science divine apparaît progressivement dans son humanité. *Ibid.*, col. 428 B.

Le rapprochement entre la croissance du corps de l'enfant Jésus et le développement progressif de son intelligence humaine, éclaire la pensée de saint Cyrille; il y revient ailleurs avec plus d'insistance : *Quod unus sit Christus* (t. LXXV, col. 1332) : « Le sage évangéliste ayant introduit le Verbe divin fait chair, montre que, s'étant uni selon l'économie de l'incarnation à la chair qu'il avait prise, il l'a laissée se développer selon les lois de sa propre nature. Or, c'est le propre de l'humanité de progresser en âge et en sagesse, je dirai même en grâce, l'intelligence qui se trouve en chacun se développant, en quelque façon, en même temps que les dimensions du corps. Chez les enfants elle n'est plus ce qu'elle était au premier âge, et dans la suite elle croît encore. Car il n'était certainement pas impossible ni irréalisable pour le Verbe, puisqu'il est Dieu et né du Père, de grandir dès le berceau le corps qu'il s'était uni, et de l'amener soudain à la croissance parfaite. Et je dirai aussi qu'il lui était aisé et facile de manifester dans l'enfant une sagesse admirable; mais cela eût peu différé de la magie, et cela eût rompu l'économie de l'incarnation. Car ce mystère s'est accompli sans éclat. Il a donc permis aux lois de l'humanité de garder en lui toute leur valeur. Et l'on attribuera cela à sa ressemblance avec nous : nous nous développons peu à peu, le temps faisant croître notre stature et, dans la même proportion, notre intelligence. »

« Tous ces textes, conclut J. Lebreton (à qui nous empruntons ce résumé) constituent un ensemble cohérent et assez facile à interpréter; on peut ramener cette doctrine à ces quelques points principaux : la science divine du Verbe est infiniment parfaite, et le Christ eût pu la manifester, dès l'origine et en toute occasion, dans son humanité. Mais, s'étant fait semblable à nous, il a voulu partager nos infirmités; il a donc voulu que le développement de son intelligence apparût progressif comme celui de son corps, et il a voulu aussi se montrer, en certaines occasions, comme ignorant, de même qu'il a voulu souffrir de la faim et de la soif. » *Histoire du dogme de la Trinité*, 6ᵉ édit., t. I, p. 573-575. On voudra bien confronter cette explication avec celle donnée ici par J. Mahé, art. CYRILLE D'ALEXANDRIE *(Saint)*, t. III, col. 2513, où le progrès de la science du Christ est affirmé simplement apparent.

Chez les Latins, *saint Ambroise* semble émettre, au sujet du progrès dans la science du Christ, une double opinion contradictoire. Dans le *De fide*, l. V, c. XVIII, n. 221, *P. L.*, t. XVI, col. 694, il rapporte, mais sans oser s'y rallier, l'opinion de ceux qui interprétaient Luc., II, 52, dans le sens d'un progrès dans la connaissance elle-même; or, cette idée il l'admet, tout au moins dans sa substance, dans le *De incarnationis sacramento*, c. VII, n. 71-74, *ibid.*, 836-837. Ce changement a-t-il été imposé à saint Ambroise par la préoccupation de l'hérésie d'Apollinaire? Voir E. Schulte, *Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginne der Scholastik*, Paderborn, 1914, p. 68.

Saint Augustin. — Bien qu'il n'admette, on le verra, aucune ignorance dans l'âme du Sauveur, il n'a pas nié dans la science du Christ tout progrès. Voir *De diversis quæst. LXXXIII*, q. LXXV, *P. L.*, t. XL, col. 87 et *Contra Maximinum Arian. episc.*, l. II, c. XXIII, n. 7, t. XLII, col. 802. Dans le premier de ces textes, il concède même un progrès dans la vision béatifique, sinon dans le Christ, au moins d'une façon mystique, dans son corps qui est l'Église.

Leporius, dans son *Libellus emendationis*, n. 6, commente le texte de saint Luc en affirmant une science progressive librement acceptée en vue de la rédemption par le Christ qui a voulu porter nos infirmités : *ad probationem veri hominis, currente in eodem nihilominus cursu nostræ mortalitatis*, POTESTATE *scilicet*, NON NECESSITATE, *ætate et sapientia, evangelista testante, proficit*. *P. L.*, t. XXXI, col. 1225.

Chez *saint Fulgence*, le progrès dans la science et la grâce est une preuve, contre les ariens, de l'existence d'une âme humaine en Jésus. *Ad Trasimundum*, l. I, c. VIII, *P. L.*, t. LXV, col. 231-232.

Les luttes contres les agnoètes et les monothélites amènent une réaction dont on trouve l'écho chez saint Jean Damascène. Dans le Christ, en raison de l'union hypostatique, il y a science parfaite, le progrès en science comme en grâce n'a pu être qu'apparent. Soutenir le contraire, c'est verser dans l'hérésie de Nestorius. *De fide orth.*, l. III, c. XXII, *P. G.*, t. XCIV, col. 1088 AB. On trouve néanmoins, postérieurement au Damascène, l'assertion d'un réel progrès dans la science humaine du Christ chez Euthymius Zigabène, *Panoplia*, c. XI, *P. G.*, t. CXXX, col. 636.

Il faudra la théologie du Moyen Age pour apporter les nuances nécessaires et définitives.

3° *Interprétation des textes relatifs à l'ignorance.* — 1. *Les interrogations posées par le Christ.* — Peu de Pères se sont préoccupés de les expliquer. Ils n'acceptent pas l'explication par l'ignorance : ils y voient un aspect du rôle de l'humanité dans l'incarnation. Voir Origène, *In Matth.*, XIII, 51, *P. G.*, t. XIII, col. 1686; S. Jean Chrysostome. *In Matth.*, hom. LXXVII (al. LXXVIII), n. 3, *P. G.*, t. LVIII, col. 705 sq. — A Béthanie, Jésus, comme homme, demande où est Lazare, et comme Dieu il le ressuscite; à Césarée, Jésus interroge Pierre comme homme et, comme Dieu, il l'inspire. S. Athanase, *Contra arianos*, orat. III, n. 46, *P. G.*, t. XXVI, col. 421. Cf. n. 38, col. 404 C. — Quand Jésus demande au démon son nom (Matth., V, 1-15), il interroge non par ignorance, mais pour mieux faire ressortir ses raisons d'agir, ou encore pour se conformer à la manière d'agir des hommes. — Voir aussi S. Épiphane, *Hær.*, LXVI, n. 33, *P. G.*, t. XLII, col. 85 B; *Ancoratus*, XXXI, XXXIX, t. XLIII, col. 72-73, 88.

Aucune ignorance dans l'esprit du Christ, affirme Cyrille d'Alexandrie. Si Jésus interroge, c'est qu'il s'est fait semblable à ses frères. Il savait où Lazare était enseveli, et il le demande cependant. A Césarée de Philippe, quand il interroge Pierre, il savait la réponse que ferait l'apôtre. Dieu a bien interrogé Adam (Gen., III, 9) et Caïn (IV, 9); on ne peut donc être surpris que le Verbe incarné interroge Philippe (Joa., VI, 5-6). *Thesaurus*, ass. XXII, *P. G.*, t. LXXV, col. 376 AB, 377 B. Cf. *Ad reginas*, II, 7, t. LXXVI, col. 1355. — Pour Euloge d'Alexandrie, les interrogations du Christ ne sont que des figures de langage, comme celles prêtées à Dieu lui-même (voir ci-dessus). Cité par Photius, *Cod.*, CCXXX, *P. G.*, t. CIII, col. 1080 D-1084 C. — Nicéphore de Constantinople dit que le Christ interroge simplement pour manifester la manière de faire de notre nature. *Antirrheticus*, n. 50, *P. G.*, t. C, col. 328. — C'est aussi l'interprétation de saint Augustin. *In Joannis evang.*, tract. XLIX, n. 20, *P. L.*, t. XXXV, col. 1755-1756. On peut voir aussi dans les interrogations du Christ un symbole de la vocation, *De div. quæst. LXXXIII*, q. LXV, t. XXXIV, col. 60.

2. *Les exclamations du Christ à la passion.* — Le cri d'abandon du Christ sur la Croix (Matth., XXVII, 46) inspire à Leporius cette interprétation : l'abandon dont il s'agit n'est que celui du corps après la mort : la passé est employé ici à la place du futur, le corps devant être abandonné non seulement par Dieu, mais par l'âme du Christ elle-même. *Op. cit.*, n. 9, *P. L.*, t. XXXI, col. 1228 D. Cette interprétation est d'ailleurs assez commune aussi bien chez les Grecs que chez les Latins au IVᵉ siècle. Elle s'appuie sur cette idée que le corps du Christ ne pouvait mourir que par l'abandon de la divinité. Voir Novatien, *De Trinitate*, c. XXI, *P. L.*, t. III, col. 956 BC; S. Hilaire, *De Trinitate*, l. X,

n. 65, *P. L.*, t. x, col. 594 A; S. Ambroise, *In Luc.*, l. X, n. 127, *P. L.*, t. xv, col. 1929 A; Nicétas de Remésiana, *De symbolo*, c. xiii, *P. L.*, t. xvii, col. 525. Sur la pensée de cet auteur, voir L. Janssens, *De Deo-homine*, t. ii, p. 838-839.

Pour Grégoire de Nazianze, c'est en notre nom que Jésus s'adresse au Père, *Orat.*, xxx, n. 5, *P. G.*, t. xxxvi, col. 108. — La prière : « Que ce calice, s'il est possible, s'éloigne de moi » : paroles de l'humanité, déclare saint Damascène, et non de la divinité. *De duabus voluntatibus*, n. 38, *P. G.*, t. xcv, col. 177 B. Plus simplement, saint Grégoire de Nazianze expliquait cette prière du Sauveur, tout en maintenant la parfaite connaissance qu'il avait de tout ce qui arriverait à la passion. *Orat.*, xxx, n. 15, *P. G.*, t. xxxvi, col. 117 C. Saint Jérôme ne trouve aucune ignorance réelle dans ces sentiments exprimés par le Christ : ils doivent simplement être une occasion de manifester notre foi. *Dial. adv. pelagianos*, l. II, n. 17, *P. L.*, t. xxiii (édit. de 1865), col. 575.

4° *Les interprétations patristiques de Marc., XIII, 32 et Matth., XXIV, 36.* — L'article AGNOÈTES a étudié spécialement l'interprétation de ces textes par les Pères, t. i, col. 589-593, en fonction des négations agnoètes. On ne reprendra donc la question que partiellement, dans la mesure où il est nécessaire de compléter un sujet qui déborde l'agnoétisme et de tenir compte des travaux plus récents et plus étendus, parus depuis le décret du Saint-Office du 5 juin 1918, de Schulte, de J. Marič et surtout de l'étude presque exhaustive de J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, 6e édit., t. i, Paris, 1927, note C : *L'ignorance du jour du jugement*, dont on s'inspirera ici.

L'étude des interprétations patristiques de Marc., xiii, 32 doit être répartie sur cinq périodes : 1. avant la controverse arienne; 2. la controverse arienne et apollinariste; 3. la controverse christologique au ve siècle; 4. Saint Augustin; 5. les controverses christologiques du vie au viiie siècle. C'est à peu près la division adoptée par J. Lebreton.

1. *Avant la controverse arienne.* — L'interprétation d'*Irénée* est strictement littérale : le Fils n'a pas eu honte de rapporter la connaissance du dernier jour au seul Père pour nous apprendre à ne pas rougir de rapporter à Dieu ce qui est au-dessus de nous. *Contra hær.*, l. II, c. xxviii, n. 6-8, *P. G.*, t. vii, col. 808-811.

Origène présente plusieurs interprétations. L'anéantissement (*quia se exinaniverat, formam servi accipiens*, cf. Phil., ii, 7) explique que Jésus se soit dépouillé de sa science : ce qui est loin d'être une imperfection; car, si Dieu n'est pas imparfait en ignorant le pécheur, le Christ n'est pas imparfait en taisant les choses humaines pour magnifier la gloire de Dieu. *In Jerem.*, hom. i, 7-8, *P. G.*, t. xiii, col. 264-265. Rien d'étonnant donc que, sur le jour du jugement, le Seigneur se joigne aux ignorants, puisque, en tant qu'homme, le Christ progressait en science et en sagesse. Voir ci-dessus, col. 1636. Sur ce fondement se greffent deux explications, l'une littérale : jusqu'à sa résurrection, la science du Christ fut imparfaite, ce n'est qu'après la résurrection que Dieu l'a exaltée et que le Fils a reçu du Père la science complète; l'autre mystique : l'Église ne faisant qu'une avec le Christ, tant qu'elle ignore, le Christ est dit ignorer lui-même. *In Matth. commentar. series*, xiii, *P. G.*, t. xiii, col. 1686 A-1687 C; cf. *In Lucam*, hom. xix, col. 1849; hom. xx, col. 1853 B.

2. *Controverse arienne et apollinariste.* — *a) Pères grecs.* — Les Pères réfutent les ariens qui veulent attribuer l'ignorance au Verbe de Dieu, et d'autre part, ils invoquent Marc., xiii, 32 pour prouver aux apollinaristes la réalité d'une science humaine, et par conséquent d'une âme humaine dans le Christ. « Les intérêts immédiats de cette double controverse semblaient recommander une interprétation littérale du texte évangélique : admettre une ignorance humaine réelle dans le Christ, n'était-ce pas établir une fois de plus une distinction devenue traditionnelle dans l'exégèse catholique ? » J. Lebreton, p. 561. Cependant l'exégèse littérale, largement répandue, n'est pas la plus universellement acceptée.

Ainsi *Eustathe d'Antioche* explique l'ignorance du Christ par un dessein miséricordieux de Dieu en vue du salut des hommes : *ne forte ineffabilia mysteria similis generis hominibus homo indicans et diem secundi adventus ostenderet. Fragm.*, dans Théodoret, *P. G.*, t. xviii, col. 677 B, 691 C (ou dans Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium cap.*, xi, 1, *P. L.*, t. lxvii, col. 795).

Saint Athanase discute longuement ce texte contre les ariens et fournit plusieurs réponses à l'objection qu'on en tire. *Contra arianos*, orat. iii, n. 42-49, *P. G.*, t. xxvi, col. 412-428. Déjà, au n. 37, il pose le principe de sa solution : l'ignorance appartient à la chair (l'humanité), mais le Verbe, par qui toutes choses ont été faites, connaissait toutes choses. Col. 401 C. Le Verbe, qui connaît le Père et qui a tout créé, connaît donc le jour du jugement et il le montre en décrivant les signes avant-coureurs. N. 42, col. 412. Il le connaissait donc en tant que Verbe, mais il l'ignorait en tant qu'homme. N. 43, col. 413. En n'exceptant pas le Saint-Esprit, le Christ a montré que, comme Verbe, il connaît cette heure puisque c'est de lui que le Saint-Esprit reçoit; de plus, il connaît le Père, il est dans le Père, donc il connaît cette heure, n. 44, col. 416; il connaît en tant que Verbe, mais ignore en tant qu'homme. N. 45, col. 417... Si le Christ se dit ignorant, il fait comme Paul qui, sachant qu'il a été ravi en corps au ciel, déclare par modestie qu'il l'ignore (II Cor., xii, 2). N. 47, col. 421. S'il a répondu ainsi en tant qu'homme, c'est afin d'arrêter les interrogations des apôtres; mais, après la résurrection, le Christ ne dit plus : « Le Fils ne sait pas », mais : « Il ne vous appartient pas de savoir » (Act., i, 7). N. 48, col. 424. Ainsi le sens des paroles est : ἐγὼ οἶδα, ἀλλ' οὐκ ἔστιν ὑμῶν γνῶναι. N. 49, col. 425.

Dans la deuxième lettre à Sérapion, n. 9, *P. G.*, t. xxvi, col. 621-624, Athanase ne retient qu'une idée : l'ignorance est le propre de l'homme et comme le Verbe a voulu être homme, il en a pris l'ignorance comme d'autres infirmités, précisément pour en purger et libérer l'humanité, col. 624; cf. *De incarnatione et contra arianos*, n. 7, col. 993.

« Ainsi, conclut J. Lebreton, tout l'effort de saint Athanase tend à établir que le Verbe divin n'ignore rien; en comparaison de cette affirmation capitale, le reste est pour lui de peu d'importance, et il propose plusieurs interprétations différentes du texte évangélique : l'ignorance, écartée de la divinité du Christ et attribuée à son humanité, est présentée tantôt comme apparente, tantôt comme réelle. A cette occasion, il formule ce principe sotériologique qui sera dans la suite si souvent invoqué en divers sens : « Le Christ a voulu se charger de toutes nos infirmités pour les guérir toutes. » *Op. cit.*, p. 563.

Saint Basile. — Dans la lettre viii au peuple de Césarée (en supposant que cette lettre soit de Basile et non d'Évagre le Pontique, cf. R. Melcher, *Der 8. Brief des Basilius ein Werk des Evagrius Ponticus?* Munster-en-W., 1923), l'auteur donne une double interprétation : dans l'ignorance du jour du jugement, il voit d'abord une disposition providentielle; cf. Act., i, 7. Mais à cette interprétation grossière (παχύτερον) se superpose une interprétation allégorique : Dieu ne connaît que lui-même; il ignore ce qui n'est pas lui-même. La connaissance des choses divines (le jour du jugement en fait partie) est, par ailleurs, un sommet

inaccessible aux anges eux-mêmes. *Epist.*, VIII, n. 6-7, col. 256 A-257 A.

Dans la lettre CCXXXVI à Amphiloque, d'authenticité indiscutée, Basile établit deux principes de solution. D'une part, l'ignorance affirmée par le Fils montre que le Père seul est le principe de cette connaissance, et le Fils ne connaît le jour du jugement que parce que le Père le connaît. *P. G.*, t. XXXII, col. 870 B. Le Fils ne saurait d'ailleurs être rangé avec ses serviteurs parmi ceux qui ignorent. Col. 880 A. D'autre part, sans s'écarter de la saine doctrine, on peut expliquer l'ignorance par l' « économie » (l'incarnation). Col. 877 C. Basile fait ici remarquer la différence de Matthieu, qui ne nomme pas le Fils, et de Marc qui en fait mention (voir ci-dessus, col. 1631); mais cette omission importe peu.

Dans le IVe livre contre Eunomius, c. III, le *pseudo-Basile* esquisse une solution plus précise. Le Fils connaît le Père et donc ne peut rien ignorer : en lui sont tous les trésors de la sagesse et de la science. L'ignorance du dernier jour est donc une simple réticence, pour ne pas dévoiler ce qui aurait pu diminuer la piété et le zèle des hommes. *P. G.*, t. XXIX, col. 696 BC. Sur l'attribution probable de ce livre à Didyme, voir G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910, p. 23-27.

Saint Grégoire de Nazianze. — Ce Père s'appuie sur le même principe que le pseudo-Basile pour dire que le Fils n'ignore pas le jour du jugement, dont il a même décrit les signes avant-coureurs. Mais cette science, il l'a comme Dieu et non comme homme. *Orat.*, XXX (theol. IV), n. 15-16, *P. G.*, t. XXXVI, col. 124 AC. Aussi Grégoire emploie-t-il ici le mot Fils (υἱός) d'une façon absolue et non « le Fils de Dieu » (ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ). « Cet emploi absolu de υἱός est d'ailleurs emprunté à saint Athanase, *Orat.*, III, n. 43 et se retrouve chez saint Ambroise, *De fide*, l. V, c. XVIII, n. 221 et chez saint Cyrille d'Alexandrie (voir plus loin, col. 1643), *Thesaurus*, ass. XXII. Ce texte de saint Grégoire deviendra classique dans la théologie grecque; on insistera particulièrement sur la réserve : ἄν τις τὸ φαινόμενον χωρίσῃ τοῦ νοουμένου (si l'on sait séparer l'apparence de ce qu'il faut comprendre). Euloge d'Alexandrie et Jean Damascène l'interpréteront en ce sens que l'ignorance ne convient à l'humanité du Christ que si, par abstraction, on l'isole de la divinité, et cette interprétation paraît très légitime. Cf. Gore, *The consciousness of our Lord in his mortal life*, dans *Dissertations on subjects connected with the Incarnation*, 3e édit., Londres, 1897, p. 126 et note 2; Schulte, *op. cit.*, p. 53. A ceux que ne satisferait pas cette solution, saint Grégoire en propose une autre : le Christ a voulu signifier que le Père était la source unique de cette connaissance. *Ibid.*, n. 16, col. 124 C. » J. Lebreton, p. 564.

Saint Grégoire de Nysse. — Afin de prouver la réalité de l'humanité totale du Christ contre Apollinaire, il affirme positivement l'ignorance dans l'âme du Christ : le Christ a souffert la faim, la soif, l'ignorance, et par conséquent il y a en lui autre chose que la divinité. *Adv. Apollinarem*, XXIV, *P. G.*, t. XLV, col. 1173-1176; cf. XXVIII, col. 1185; *Contra Eunomium*, l. VI, col. 736 BD.

Les autres Pères grecs de cette époque rejettent généralement l'explication de l'ignorance véritable pour s'en tenir à une ignorance apparente dans l'âme du Christ : Pour *Didyme l'Aveugle*, le Christ a refusé de révéler ce qu'il nous était utile d'ignorer, mais lui, connaissant le Père, connaissait « le jour et l'heure », *De Trinitate*, l. III, c. XXXIII; cf. *In ps. LXVIII*, n. 6, *P. G.*, t. XXXIX, col. 916-921, 1453 A. Voir ci-dessus : pseudo-Basile. — *Amphiloque* rapproche, lui aussi, la science du Fils de celle du Père : « Le Fils ne saurait pas, si le Père ne savait. » *Fragm.*, VI, *P. G.*, t. XXXIX, col. 101.

Dans l'*Ancoratus*, *P. G.*, t. XLIII, *saint Épiphane* pose en principe la perfection de la science du Christ : puisque le Fils connaît parfaitement le Père, la science du Père est celle du Fils; comment donc le Fils pourrait-il ignorer les moindres vérités ? N. 16, col. 44-45. Alors, comment interpréter l'ignorance du dernier jour ? N. 19, col. 52 D. L'Écriture nous enseigne l'existence d'une double connaissance spéculative, n. 20, col. 53; or, le Fils connaît le dernier jour de cette connaissance spéculative, mais pratiquement il ne le connaît pas encore et doit attendre le jour du jugement. Col. 56-57. Même doctrine dans le *Panarion* : *Hær.*, LXIX, n. 43-47, t. XLII, col. 269-276. Sur le progrès dans la science du Christ, voir ci-dessus, col. 1636. — On retrouve la distinction proposée par saint Grégoire de Nysse dans le *Dialogue* attribué faussement à *Césaire*, frère de Grégoire de Nazianze, I, n. 20, *P. G.*, t. XXXVIII, col. 876-880.

Saint Jean Chrysostome, lui non plus, n'admet aucune ignorance du dernier jour dans l'âme du Christ : celui « en qui sont tous les trésors de la sagesse et de la science » (Col., II, 3) ne peut ignorer ce jour; mais il a voulu détourner les disciples de toute interrogation. *In Matth.*, hom. LXXVII, n. 2, *P. G.*, t. LVIII, col. 703; cf. *In Joannem*, hom. XLVII, n. 2, t. LIX, col. 265-266.

b) Pères latins. — Les Pères latins de cette époque dépendent beaucoup des grecs dans l'interprétation de Marc., XIII, 32; la plupart nient toute ignorance réelle. *Saint Hilaire* estime que « savoir » équivaut à « faire savoir », si le Fils ne sait pas, c'est qu'il entend se taire. Ainsi pas d'ignorance dans le Fils, ce serait faire injure au Père. Comme le Père, le Fils a la prescience de tout. Rien n'échappe à celui qui a, renfermés en lui, tous les trésors de la sagesse et de la science. Dieu ne connaît pas ce qu'il ne veut pas connaître. Ainsi le Christ, n'ignorant rien de ce qui concerne la « dispensation » (incarnation), parle comme s'il ne savait pas; il conserve sa science cachée parce qu'il ne la veut pas communiquer. *De Trinitate*, l. IX, n. 71-73, *P. L.*, t. X, col. 335-340. Deux passages (mais d'authenticité douteuse) semblent attribuer à l'humanité du Christ l'ignorance, comme un défaut inhérent à la nature humaine. *Ibid.*, l. IX, n. 75 : l. X, n. 8, col. 341 B-343 A, 348 BC.

Saint Ambroise, on l'a vu, col. 1637, semblait admettre, dans le *De fide*, une science parfaite en Jésus-Christ, rejetant l'opinion qui conçoit la possibilité d'un progrès, à plus forte raison d'une ignorance. Au l. V, n. 193 sq., il fait observer, comme saint Basile, l'absence du mot « Fils » dans le texte de saint Matthieu, col. 716. L'opinion écartée dans le *De fide* est adoptée dans le *De incarnatione*. Dans le commentaire sur saint Luc, postérieur à ces deux ouvrages, Ambroise écarte toute ignorance, mais voit la source de la science parfaite du Christ non dans l'humanité, mais dans la divinité. *In Lucam*, l. VIII, n. 34-36, *P. L.*, t. XV, col. 1775.

Saint Jérôme. — Le Christ connaît le dernier jour, lui qui « fait tous les temps » et connaît le Père. Mais parce que « tous les trésors de la sagesse et de la science sont cachés en lui », ce secret en particulier y est caché, parce que sa révélation serait nuisible aux apôtres. *In Matth.*, l. IV, c. XXIV, ỳ. 36, *P. L.*, t. XXVI, (édit. de 1866) col. 188-189; cf. *In Marc.*, c. XIII, ỳ. 32, dans *Anecdota Maredsol.*, t. III *b*, p. 365 sq. (cf. Rouët de Journel, *Enchiridion patristicum*, n. 1410). Une confirmation de la science parfaite du Christ est la connaissance qu'il a des péchés commis par les accusateurs de la femme adultère. *Dial. adv. pelag*, l. II, n. 17, *P. L.*, t. XXIII, col. 579. L'ignorance du dernier jour a été affectée pour donner lieu à un acte de foi.

Ibid., n. 14, col. 576. Voir, sur la pleine science accordée au Christ par saint Jérôme, la lettre à Damase citée ci-dessus, col. 1635.

3. *Controverse christologique du* v^e *siècle.* — Le principal protagoniste est ici saint Cyrille d'Alexandrie.

Dans les milieux antiochiens, la science humaine du Christ était généralement considérée comme limitée. Cf. Schulte, *op. cit.*, p. 72 sq. Ainsi *Théodoret* déclare que beaucoup de paroles du Christ ne peuvent être rapportées à sa divinité; on doit les rapporter à l'humanité. Il s'agit principalement de celle où il affirme son ignorance. Dire qu'il n'ignorait pas le jour du jugement serait l'accuser de mensonge; dire qu'il l'ignorait comme Dieu serait impie. *Contra anathem.*, IV, *P. G.*, t. LXXVI, col. 409-412, Cf. *Hæretic. fabul. comp.*, l. V, c. XIII, t. LXXXIII, col. 497.

Par contre, à la même époque, *Isidore de Péluse*, dans sa lettre CXVII à l'archimandrite Athanase, expose que le Christ connaissait le jour du jugement, mais qu'il n'a pas voulu le révéler parce que la connaissance de ce jour nous eût été inutile et même nuisible. *P. G.*, t. LXXVIII, col. 260-261.

Saint *Cyrille d'Alexandrie* est, de tous les Pères, celui qui a le plus souvent discuté la question de l'ignorance apparente ou réelle du Christ. Jusqu'en 428, il combat surtout les ariens; après 428, il vise surtout Nestorius : l'erreur n'est plus la même, mais sa conception de la science du Christ ne semble pas avoir été modifiée. Schulte a cru pouvoir distinguer entre ces deux périodes un changement dans la pensée de saint Cyrille; avant 428, polémiquant contre les ariens, il aurait admis dans le Christ une ignorance apparente. J. Lebreton estime que « les textes ne semblent pas suggérer cette distinction : dans le *Thesaurus* déjà, le caractère tout extérieur de l'ignorance du Christ est aussi fortement affirmé qu'il le sera plus tard ». *Op. cit.*, p. 568, note 1.

a) Thesaurus, ass. XXII, *P. G.*, t. LXXV, col. 363-380 : réponses aux ariens (avant 428). — Le Verbe est le Créateur des temps; il connaît donc le dernier jour, puisqu'il décrit les signes avant-coureurs de la fin. Il peut dire qu'il l'ignore eu égard à son humanité. Col. 369 A. Il faut rapporter à l'humanité ce qui est humain mais le Verbe n'ignore rien de son œuvre. Col. 369 BC. Le Christ connaissait l'heure comme Dieu, puisqu'il dit ailleurs : « Père, l'heure est venue. » Il dit l'ignorer comme homme. Col. 369 CD. Il n'a pas dit que l'Esprit ignore; donc le Verbe sait; mais en disant que « le Fils » et non « le Fils de Dieu » (voir ci-dessus col. 1641, cette remarque déjà formulée par Grégoire de Nazianze) ignore, il a parlé de lui-même comme d'un homme, tout en se réservant de savoir comme Dieu. Col. 372 B. C'est par le Fils que Dieu fait tout; c'est donc aussi par lui qu'il a déterminé le dernier jour : ce jour, le Fils le connaît donc comme Dieu. Col. 372 B. Le Fils a tout ce qu'a le Père, donc aussi la connaissance du dernier jour, il est dans le Père et le Père est en lui, il connaît donc ce que connaît le Père; il est l'image parfaite du Père, donc il n'ignore rien de ce que sait le Père; il connaît le Père, ce qui est une connaissance plus grande encore que celle du dernier jour. Col. 372-373. Le Christ a dit : « Veillez, car vous ne savez pas à quelle heure votre Seigneur viendra »; il a montré par là qu'il connaissait cette heure; s'il paraît l'ignorer, c'est à cause de son humanité. Col. 373 B. Il a su le jour du déluge (Gen., VII, 1-4), il sait de même le jour du cataclysme final. Col. 373 C. L'ignorance n'est pas plus imputable au Verbe divin que la faim, la soif et les autres misères humaines. Col. 373-376. Bien que comme Verbe et Sagesse de Dieu, le Christ ait connu le jour et l'heure, il a répondu qu'il les ignorait pour ne pas contrister ses disciples. Il déclare ne pas savoir, à cause de son incarnation. Après sa résurrection, il parlera autrement; cf. Act., I, 7. Si le Christ avait vraiment ignoré, il aurait dit alors « Je vous l'ai déjà dit, je ne sais pas ». Col. 376-377. Le Fils de Dieu sait tout, Dan., XIII, 42, donc aussi le dernier jour. Il y a donc, dans la réponse apportée par Marc, « économie » et non réelle ignorance : οἰκονομεῖ γάρ τοι Χριστός μὴ εἰδέναι τὴν ὥραν ἐκείνην, καὶ οὐκ ἀληθῶς ἀγνοεῖ. Col. 377 D.

On reconnaît ici des échos de l'enseignement de saint Athanase dans le IIIe discours contre les ariens. Voir ci-dessus, col. 1640. Le P. Lebreton fait suivre l'analyse de la pensée de saint Cyrille dans le *Thesaurus* d'une remarque, qui montre le bien fondé de son interprétation par rapport à celle du P. Schulte :

Les deux affirmations [du Christ : Le Christ sait tout, le Fils ne sait pas] en apparence contradictoires, se concilient surtout par l'incarnation : les Pères avaient donné d'autres explications, et on en retrouve la trace chez saint Cyrille; mais, s'il les rapporte, il les complète toujours par la considération, qui lui est chère, de l'incarnation du Christ et des misères humaines qu'il a voulu porter : ainsi, bien d'autres Pères avaient dit déjà que le Christ avait parlé de la sorte pour ne pas contrister les apôtres; saint Cyrille le pense aussi, mais, toujours soucieux de montrer la sincérité du Christ, il ajoute que le Fils de Dieu « pouvait ainsi parler parce qu'il était devenu chair, et qu'il s'était approprié les infirmités de la chair »; on ferait la même remarque au sujet de l'argument tiré des questions posées par Dieu à Adam et à Caïn.

Le plus souvent d'ailleurs la considération de l'incarnation est la seule que propose saint Cyrille : il fait observer que l'ignorance est le lot qui convient à l'humanité; le Christ a voulu la porter comme nos autres misères, comme la faim et la soif.

Cependant, dès cette époque, saint Cyrille est soucieux de sauvegarder l'unité du Christ : jamais donc il ne concédera, purement et simplement, que le Christ ait ignoré : c'est pour lui un abaissement consécutif à l'incarnation (ταπείνωσις) : c'est une disposition voulue (οἰκονομία); c'est une ressemblance (ὁμοίωσις) avec les hommes ignorants; c'est une apparence (σχῆμα); ce n'est pas une véritable ignorance. *Op. cit.*, p. 570-571.

b) Dialogue sur la Trinité, dial. VI, *P. G.*, t. LXXV, col. 1069-1073 (avant 428). — Le Christ comme Dieu n'ignore rien; mais il a parlé ici comme homme; il a voulu prendre nos infirmités; cf. col. 1064 A. Cyrille ajoute une nuance à son explication : pour écarter la question indiscrète des apôtres, le Christ leur répond en se mettant à leur point de vue, comme s'il était simplement un homme. Col. 1073 A. Voir également le commentaire sur Zacharie, n. 105, *P. G.*, t. LXXII, col. 252.

c) Après 428, Cyrille repousse plus explicitement toute interprétation qui tendrait à diviser le Christ. Il ne veut pas qu'on dise qu'en Jésus le Dieu connaît, tandis que l'homme ignore. Cf. *Hom.*, XVII, n. 3, *P. G.*, t. LXXVII, col. 780-781 (en 429).

Dans la *Défense des anathématismes* (en 430), Cyrille reproche à Théodoret d'avoir dit que « l'ignorance n'appartient pas au Verbe de Dieu, mais à la forme d'esclave »; ce serait là diviser le Christ. *Anathem.*, IV, *P. G.*, t. LXXVI, col. 416. Il serait mieux d'attribuer l'ignorance et les autres faiblesses aux conditions de son humanité, τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος αὐτοῦ μέτροις. Voir aussi la réponse aux Orientaux, *P. G.*, t. LXXVI, col. 340-341.

Même réponse dans l'*Exposé de la foi orthodoxe aux reines* (en 430) : « Ignorer les mystères divins n'est pas chose insolite ni messéante pour une créature... Si l'on dit que le Fils a été abaissé un peu au-dessous des anges; en tant qu'il est devenu homme, bien qu'il soit par sa divinité transcendant à toute créature, qu'y a-t-il d'étonnant à ce qu'on dise qu'il ignore comme les anges le mystère caché en Dieu, bien qu'il soit sa Sagesse et sa Puissance ?... Ainsi, si l'on peut dire qu'il a ignoré humainement, il a su divinement, οὐκοῦν κἂν

ἀγνοεῖν ἀνθρωπίνως λέγεται, ἀλλ' οἶδε θεϊκῶς. *De recta fide ad Augustas et Dominas*, l. II, c. XVII, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1356.

d) On pourra également consulter d'autres textes d'authenticité douteuse : *Adv. anthropomorphitas*, c. XIV, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1101 ; *In Matth.*, deux fragments, t. LXXII, col. 444 B et 444 C-445. Voir les textes dans J. Lebreton, p. 572-573.

En se reportant aux textes relatifs au progrès en sagesse et en grâce (voir ci-dessus, col. 1636 sq.), on souscrira à la conclusion du P. Lebreton :

Dans cet énoncé, pour serrer de plus près la pensée de saint Cyrille, nous avons tenu à représenter cette ignorance comme apparente, comme extérieure, ainsi que le saint Docteur le fait lui-même le plus souvent; mais nous ne pensons pas que par là il veuille signifier une feinte ou un faux semblant : dans cette hypothèse on ne pourrait comprendre le dessein miséricordieux du Christ, sur lequel il insiste tant (« il a voulu prendre toutes nos infirmités pour les guérir toutes ») et l'on ne pourrait non plus s'expliquer ce rapprochement de la croissance physique du corps avec le développement progressif de l'intelligence. On interprétera plus exactement cette doctrine en concevant, d'après saint Cyrille, cette ignorance humaine comme réelle, mais comme étant, pour ainsi dire, à la surface de la vie du Christ; quiconque pénétrera plus avant, rencontrera la divinité et sa science infinie; cette ignorance n'est qu'une forme extérieure (σχῆμα); mais l'humanité du Christ est appelée du même saint Cyrille, et dans ces mêmes passages, σχῆμα ἀνθρώπινον (*Thes.*, 28, *P. G.*, t. LXXV, col. 429 B). En reprenant cette expression, que saint Paul avait consacrée, saint Cyrille n'entend certes pas mettre en question la réalité de l'humanité du Seigneur, mais montrer qu'il y a en lui, sous les dehors de cette humanité, une autre nature plus intime, plus profonde; c'est dans le même sens qu'il écrit : « Le Christ attribue l'ignorance à son humanité, et non pas *à sa propre nature* τῇ ἀνθρωπότητι καὶ οὐ τῇ οἰκείᾳ φύσει τὸ ἀγνοεῖν περιτίθησιν (*Thes.*, *P. G.*, t. LXXV, col. 373 A). L'humanité du Christ est, avant tout, pour lui, l'instrument dont se sert le Verbe (*Thes.*, t. LXXV, col. 429 C) et par lequel il révèle sa divinité (*ibid.*, col. 428 B); à son gré, il y manifeste l'ignorance propre aux hommes, ou il y fait transparaître la science d'un Dieu. » *Op. cit.*, p. 575-576.

Est-il besoin de faire observer combien cette conception correspond parfaitement à l'idée maîtresse de la christologie cyrillienne ? Conception séduisante, à coup sûr, mais à laquelle le progrès de la théologie apportera des modifications. Ce sera d'une part le fait de saint Augustin qui montrera que l'ignorance n'est pas assimilable aux infirmités physiques et le résultat, d'autre part, des controverses monophysites et monothélites (VIe et VIIe siècles).

4. *Saint Augustin et ses disciples.* — *a) Saint Augustin* a commenté à maintes reprises le texte de Marc., XIII, 32. Citons les principaux passages : *De diversis quæst. LXXXIII*, q. LX, *P. L.*, t. XL, col. 48; *Serm.*, XCVII, t. XXXVIII, col. 589; *De Trinitate*, l. I, c. XII, n. 23, t. XLII, col. 837 ; *De Genesi ad litt.*, l. I, c. XXII, n. 34, t. XXXIV, col. 190; *In ps. XXXVI*, n. 1, t. XXXVI, col. 355. On pourra comparer l'interprétation de Act., I, 7 dans *Epist.*, CXCIV, *De fine sæculi*, c. II, n. 4, t. XXXIII, col. 906.

L'interprétation de saint Augustin n'a jamais varié : le Christ connaissait comme le Père le jour du jugement; s'il a dit qu'il l'ignorait, c'est qu'il ne pouvait ni ne voulait le révéler. La saint Docteur illustre son affirmation de nombreux exemples. L'influence d'Augustin s'exerce principalement par sa doctrine théologique de l'ignorance et du péché. Athanase et surtout Cyrille d'Alexandrie voyaient dans l'ignorance du Seigneur une intention miséricordieuse : application du plan de l'incarnation (l'économie), par lequel le Fils de Dieu a pris sur lui toutes nos misères pour les guérir. Augustin distingue l'ignorance des autres infirmités. Si Jésus a pu prendre la faim, la soif, la mort même, il n'a pu prendre l'ignorance, parce que l'ignorance est non seulement la conséquence, mais encore le principe du péché. Voir cette explication dans *De peccat. meritis et remiss.*, l. II, c. XXIX, n. 48, t. XLIV, col. 180. Les mêmes traits se retrouvent dans le *De civitate Dei*, l. XXII, c. XXII, n. 1, t. XLI, col. 784 : l'ignorance est un abîme dans lequel ont été précipités les fils d'Adam. Si le Christ nous sauve de cet abîme, ce n'est pas en s'y précipitant lui-même, car « il est notre science et notre sagesse », *De Trinitate*, l. XIII, c. XIX, n. 24, t. XLII, col. 1034. Ailleurs, dans une interprétation allégorique de l'histoire de Lazare, saint Augustin oppose à l'ignorance la science du Christ, « qui n'a pas commis de péché et qui n'a rien ignoré ». *De div. quæst. LXXXIII*, q. LXV, t. XL, col. 60.

On le voit, saint Augustin fait entrer dans la solution du problème la conception de la faute originelle et de l'ignorance, suite de cette faute.

b) L'influence de saint Augustin se fait sentir : Tout d'abord dans la rétractation de Léporius. Commentant Luc., II, 52, Léporius affirme dans le Christ une science progressive et attribue la réalité de ce progrès au dessein rédempteur du Christ qui a voulu porter toutes nos infirmités; voir ci-dessus, col. 1637. En second lieu, Léporius anathématise la doctrine qu'il avait professée et qui attribuait l'ignorance au Christ : *dici non licet etiam secundum hominem ignorasse Dominum prophetarum*. *Libellus emend.*, n. 10, *P. L.*, t. XXXI, col. 1229.

Si l'on trouve encore parfois contre Eutychès (Vigile de Thapse dans *Contra Eutychetem*, l. V, c. XIII, *P. L.*, t. LXII, col. 143; cf. c. VII, col. 139; c. XII, col. 143), ou contre les ariens (S. Fulgence, *Ad Trasimundum*, l. I, c. VIII, *P. L.*, t. LXV, col. 231) l'argumentation de l'ignorance pour prouver la réalité de l'âme du Christ, l'influence du docteur d'Hippone se fait néanmoins sentir dans la réponse de Fulgence à Ferrand, *Epist.*, XIV, q. III, n. 25-34, *P. L.*, t. LXV, col. 415 sq. Il s'agit de savoir « si l'âme du Christ a eu pleine connaissance de la divinité qui l'a prise ». La réponse de Fulgence, sur ce point précis, est ferme : nous autres, fils adoptifs, nous ne connaissons que partiellement la divinité; au contraire, l'âme du Christ en a eu pleine connaissance ; il observe toutefois qu'elle ne connaît pas la divinité comme la divinité se connaît elle-même (n. 31, col. 430). Cette remarque permet de corriger en un sens acceptable la conception de Fulgence. Voir Thomassin, *De incarnatione Verbi Dei*, l. VIII, c. I-VII; Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. IV, n. 250-251. L'influence de Fulgence fut considérable dans le haut Moyen Age, sur Alcuin, *De Trinitate*, l. II, c. XI, *P. L.*, t. CI, col. 30 B-31 A, et plus tard, sur Hugues de Saint-Victor.

5. *Controverses christologiques des VIe et VIIe siècles.* — C'est seulement ici, à proprement parler, la controverse agnoète; car les agnoètes sont des monophysites qui, sous la conduite de Thémistius, se séparent vers 540 du patriarche monophysite d'Alexandrie, Timothée II. Voir AGNOÈTES, t. I, col. 592. Les principaux documents relatifs aux agnoètes sont : Liberatus, diacre de Carthage, *Breviarium causæ nestorianorum et eutychianorum*, c. XIX, *P. L.*, t. LXVIII, col. 1034; Euloge, patriarche d'Alexandrie, dans Photius, *Cod.*, 230, *P. G.*, t. CIII, col. 1080-1084; S. Grégoire le Grand, *Epist.*, XXXIX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1096-1099; pseudo-Léonce de Byzance, *De sectis*, V, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1232 D; Timothée, prêtre de Constantinople, *De receptione hæreticorum*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 41 B, 53 D, 57 C; S. Jean Damascène, *Hær.*, LXXXV, *P. G.*, t. XCIV, col. 756 B. Voir également quelques textes dans la *Doctrina Patrum*, éd. Diekamp, Munster-en-W., 1907, p. 104-109. La plupart de ces textes réunis par J. Marič, à la fin de sa dissertation *De agnoetarum doctrina, argumentum patristicum pro omniscientia*

Christi hominis relativa, Zagreb, 1914, p. 113-120.

a) Euloge nie toute ignorance dans le Christ et pense que son humanité connaissait tout le présent et tout l'avenir. Avec Cyrille et Grégoire de Nazianze, il faut entendre Marc., III, 32, en ce sens que l'ignorance est conçue comme une propriété naturelle de l'humanité du Christ, si par une abstraction de l'esprit, on la considère formellement comme humanité. Si quelques-uns des saints Pères ont attribué l'ignorance à l'humanité du Christ, ils n'ont pas donné cela comme un dogme (οὐχ ὡς δόγμα τοῦτο προήνεγκαν), ils s'en sont servi seulement pour écarter une objection arienne; au reste on peut aussi avec piété entendre leur langage au figuré. S'il invoque l'autorité de Cyrille d'Alexandrie, il corrige le principe de sa doctrine : le Christ a pris sur lui nos infirmités corporelles, mais l'ignorance ne peut être assimilée à ces infirmités. Col. 1081 B. Cf. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. III, p. 128-129.

b) Saint Grégoire le Grand, à qui la cause avait été déférée en même temps qu'au patriarche d'Alexandrie et à qui Euloge avait communiqué sa réponse, adhéra sans réserve à la doctrine exposée par Euloge, qu'il résume en quelques mots : *Incarnatus Unigenitus... in natura quidem humanitatis novit diem et horam judicii, sed tamen hunc non* EX *natura humanitatis novit*. Mais le pape ne répond pas à une instance que lui avait soumise l'apocrisiaire Anatole, concernant la possibilité pour le Christ d'assumer l'ignorance, comme il a assumé, lui l'Immortel, la mort. On vient de lire comment Euloge résolvait cette difficulté.

c) Saint Sophrone, patriarche de Jérusalem (634-638), dans sa lettre à Sergius de Constantinople, condamne Thémistius (*P. G.*, t. LXXXVII, col. 3192-3193). Monophysites, les agnoètes n'admettent dans le Christ qu'« une nature composée »: par suite, en supposant le Christ ignorant, ils en font un « pur homme » (!).

d) Léonce de Byzance est formel : pas d'ignorance dans le Christ car il faudrait aussi l'accuser de péché, le péché étant la suite de l'ignorance. *Contra nestorianos et eutych.*, l. III, c. XXXII, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1373 B. Par contre l'auteur du *De sectis* (pseudo-Léonce), malgré la condamnation de l'agnoétisme, continue à proposer l'ignorance dans la nature humaine comme une doctrine recevable. Il rappelle les discussions soulevées parmi les monophysites au sujet de la science du Christ, rapporte que le concile (de Chalcédoine) refusa de s'en occuper, que « la plupart des Pères, ou même presque tous, semblent professer l'ignorance du Christ », que la réalité de sa nature humaine nous conduit au même résultat et de même l'Évangile. *De sectis*, X, 3, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1264 A. C'est le dernier témoignage de la littérature chrétienne grecque parlant de l'ignorance humaine du Christ.

e) Désormais la distinction formulée tant par les monophysites (patriarche Timothée) que par les catholiques (Euloge) est acceptée de tous : le Christ a pris sur lui nos infirmités physiques, mais pas notre ignorance. Saint Maxime († 662), *Opusc. theol.*, LXVI, *P. G.*, t. XCI, col. 217-221 ; cf. *Dial. cum Pyrrho*, col. 305; Anastase le Sinaïte (?), c. XVI, dans la *Doctrina Patrum*, p. 104-105, et surtout saint Jean Damascène († 749), lequel, exposant cette doctrine, la confirme par le texte classique de saint Grégoire de Nazianze. Il affirme que le Christ a pris toutes nos infirmités, sauf le péché, mais ces infirmités sont seulement τὰ φυσικὰ καὶ ἀδιάβλητα πάθη. *De fide orth.*, l. III, c. XX, *P. G.*, t. XCIV, col. 1081. L'ignorance ne rentre pas dans cette catégorie, et le Christ n'en a pris que l'apparence. *Ibid.*, l. IV, c. XVIII, col. 1185.

Il est intéressant de constater que, par une autre voie, les Pères grecs sont arrivés à la même conclusion que saint Augustin.

5° *Le discours eschatologique.* — Les interprétations patristiques relatives aux prétendues erreurs eschatologiques de Jésus-Christ ne présentent qu'un intérêt médiocre. Le problème eschatologique, posé à propos de la pensée maîtresse du Sauveur relativement à son règne, n'a été soulevé qu'à une époque très rapprochée de la nôtre et, par conséquent, on en chercherait en vain la discussion chez les Pères.

1. En ce qui concerne Matth., XVI, 27-28 et les textes parallèles de Marc et Luc, l'interprétation qui les rapporte à l'avènement du Fils de l'homme comme juge lors de la destruction de la ville de Jérusalem est le fait d'auteurs trop proches de nous pour qu'on en puisse tenir compte ici. Restent, chez les Pères, deux interprétations principales.

La première concorde substantiellement avec l'exégèse du texte proposé plus haut. Elle rapporte Marc., VIII, 39 (IX, 1) et Luc., IX, 27 à l'Église déjà établie dans le monde et affirmant ainsi la venue du Fils de l'homme dans son royaume. S. Grégoire le Grand, *In Evang.*, hom. XXXII, n. 6, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1236 sq. L'établissement du royaume sur la terre encouragera les fidèles dans l'espérance du royaume du ciel : *videndum regnum Dei promittit in terra, ut hoc ab eis fidelius in cælo præsumatur. Ex ipso itaque regno quod jam videmus in mundo esse sublimatum speremus regnum quod in cælo credimus percipiendum.* Voir également Bède le Vénérable, *P. L.*, t. XCII, col. 80 B, et Raban Maur, *P. L.*, t. CVII, col. 996 AB.

La seconde interprétation rapporte la venue du Fils de l'homme en puissance au fait de la transfiguration qui devait se produire six jours après cette parole de Jésus. Origène rapporte que certains (τινές) adoptaient déjà cette explication. *In Matth.*, tom. XII, n. 31, *P. G.*, t. XIII, col. 1052; mais c'est surtout saint Jean Chrysostome qui a attaché son nom à cette opinion, *In Matth.*, hom. LVI, n. 1 sq., *P. G.*, t. LVIII, col. 549. En réalité cette interprétation vient du gnostique Théodote, voir Clément d'Alexandrie, *Excerpta Theodoti*, IV, *P. G.*, t. IX, col. 656 B. Elle est enseignée chez les Latins par Hilaire, *In Matth.*, c. XVII, n. 1, *P. L.*, t. IX, col. 1012-1013; par Jérôme, *In evang. Matth.*, l. III, *P. L.*, t. XXVI, col. 125 BC; par Ambroise, *Exposit. evang. sec. Lucam*, l. VII, n. 1, *P. L.*, t. XV, col. 1785; chez les Grecs par Cyrille d'Alexandrie, *In Matth.*, *P. G.*, t. LXXII, col. 424 C; *In Lucam*, *ibid.*, col. 652 D-653 AB; par les commentateurs Théophylacte, *Enarr. in evang. Matth.*, *P. G.*, t. CXXIII, col. 324 D; *In Marc.*, *ibid.*, col. 577 C; *In Luc.*, *ibid.*, col. 817 D-820 AB, et Euthymius, *In Matth.*, c. XXXIII, *P. G.*, t. CXXIX, col. 476 BC.

2. L'interprétation de Matth., XXVI, 64, et de Marc., XIV, 62 est on peut dire unanime dans le sens du jugement dernier. Citons quelques noms : Origène, *Comment. series in Matth.*, n. 111, *P. G.*, t. XIII, col. 1758; Cyrille d'Alexandrie, *In Matth.*, *P. G.*, t. LXXII, col. 460 BC; Théophylacte, *In Matth.*, *P. G.*, t. CXXIII, col. 456 C; *In Marc.*, *ibid.*, col. 660 C; Euthymius, *In Matth.*, *P. G.*, t. CXXIX, col. 697 CD; Hilaire, *In Matth.*, c. XXVIII, n. 1, *P. L.*, t. IX, col. 1063 CD; Bède, *P. L.*, t. XCII, col. 113 D; col. 281 A; Raban Maur, t. CVII, col. 1121 C. Saint Jérôme, *In Matth.*, l. IV, *P. L.*, t. XXVI, col. 210 B, se contente de citer le texte sans le commenter.

3. Enfin, la phrase : « Cette génération ne passera pas », a reçu des Pères deux interprétations assez différentes. Aucune interprétation n'envisage de la part du Christ l'idée d'un retour prochain; il ne saurait donc être question d'interprétation strictement littérale. Mais « cette génération » peut s'entendre de la race juive ou de tout le genre humain. Saint Jérôme laisse l'option : *aut omne genus hominum significat, aut specialiter Judæorum. In Matth.*, XXIV, 34, *P. L.*, t. XXVI,

col. 188 A. D'autres pensent qu'il s'agit de la « génération » du Nouveau Testament, c'est-à-dire des fidèles qui doivent se perpétuer jusqu'au dernier avènement du Christ. Interprétation d'Origène (qui, d'ailleurs fait d'autres hypothèses), *Comment. series in Matth.*, n. 54, *P. G.*, t. XIII, col. 1684 C-1686 A; de saint Jean Chrysostome, *In Matth.*, hom. LXXVII (LXXVIII), n. 1, *P. G.*, t. LVII, col. 702; d'Euthymius, *In Matth.*, c. XVII, *P. G.*, t. CXXIX, col. 621 BC.

A cette explication peuvent s'appliquer les paroles de saint Augustin déclarant qu'il y a beaucoup de choses dans l'Évangile qui semblent dites aux seuls apôtres, et qui l'étaient en réalité à toute l'Église, de génération en génération jusqu'à la fin des siècles. *Epist.*, CXCIX, *Ad Hesych.*, n. 49, *P. L.*, t. XXXIII, col. 925, ou de saint Léon montrant l'auditoire de Jésus-Christ formé de l'universalité des fidèles de tous temps, écoutant et entendant leur Sauveur en ceux qui aux jours de sa vie mortelle, faisaient partie de son entourage. *Serm.*, IX, *De quadrag.*, c. I, *P. L.*, t. LIV, col. 295. L. Billot, *La parousie*, p. 79-80.

III. SYSTÉMATISATION THÉOLOGIQUE. — 1° *La Préscolastique.* — 1. *Aperçu général.* — Le P. Lebreton conclut ainsi son enquête chez les Pères : « A partir de l'époque où nous sommes parvenus (VIIIe siècle), on ne trouve plus guère trace de l'opinion qui admet dans le Christ une ignorance véritable. En Orient, nous avons relevé un vestige chez Euthymius Zigabène; dans l'Église latine on trouve dans le haut Moyen Age quelques théologiens qui admettent en Jésus l'ignorance du jugement, mais l'attribuent à son humanité. *Heterii et S. Beati ad Elipandum epist.*, I, n. 112, 116, *P. L.*, t. XCVI, col. 964, 967. Cf. Abélard, *Sic et non*, 76, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1451; S. Bernard, *De gradibus humilitatis*, c. III, n. 11-12, t. CLXXXII, col. 947-948; voir aussi *Retractat.*, *ibid.*, col. 939. On en rencontre un plus grand nombre qui, reprenant l'argumentation de saint Ambroise, prouvent par les progrès réels de la science humaine du Christ la réalité de son incarnation. Mais, à considérer d'ensemble la littérature théologique du haut Moyen Age, on constate que le sentiment de saint Jérôme, de saint Augustin et de saint Grégoire domine partout. » *Op. cit.*, p. 587. Citons : Bède le Vénérable, *In Marc.*, IV, 13, *P. L.*, t. XCII, col. 265; Alcuin, *De fide Trinitatis*, l. II, c. XII, *P. L.*, t. CI, col. 13 : *Nescire dicitur Filius, quia nescientes facit;* Raban Maur, *In Matth.*, XXIV, ỳ. 36, *P. L.*, t. CVII, col. 1077; Walafrid Strabon, dans la glose ordinaire, *In Matth.*, *P. L.*, t. CXIV, col. 162; *In Marc.*, col. 228; *In Luc.*, col. 252; Pascase Radbert, *In Matth.*, XXIV, ỳ. 36, *P. L.*, t. CXX, col. 826-827; saint Anselme, *Cur Deus homo*, l. II, c. XIII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 413.

2. *L'hypothèse d'une science incréée.* — Dans le haut Moyen Age, certains auteurs ont proposé de l'union hypostatique une théorie fort discutable et rapportée par Pierre Lombard, *Sent.*, l. III, dist. VI, en ces termes : « Les uns disent que, dans l'incarnation même du Fils de Dieu, un homme déterminé, constitué par une âme et d'un corps, a commencé à être Dieu, non point par la nature divine, mais par la personne du Verbe, et Dieu a commencé d'être cet homme. Cet homme a été pris par le Verbe qui se l'est uni... Dieu est devenu homme et l'homme est devenu Dieu. » Voir HYPOSTATIQUE *(Union)* t. VII, col. 512. Les tenants de cette opinion sont Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II. 1re part., c. IX, XII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 394 BC; 401 D; 403 A; 411 A et C; 412 C; *De sapientia animæ Christi, ibid.*, col. 851 C; 855 BC; Richard de Saint-Victor, *Fragm.*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 199, 1054 CD; 1055 BD; Jean de Cornouailles, *Eulogium ad Alexandrum III*, *P. L.*, t. CIC, col. 1043-1086 et dans l'ouvrage qui paraît devoir lui être attribué, *Apologia pro Verbo incarnato*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 295-316; Geroch de Reichersberg, *Epist.*, XVII-XXIII, *P. L.*, t. CXCIII, col. 564-603; du même, *Epist. ad Eberhardum Bamberg. episc.*, t. CXCIV, col. 1065 sq., et *Liber de gloria et honore filii hominis*, t. CXCIV, c. II, col. 1083; et encore, *Comment. psalmorum*, VIII, 2; XIII, 1; CXXXIII, t. CXCIII, col. 743-815, t. CXCIV, col. 896. Ces auteurs qui, en général, luttent contre ceux qu'on a assez improprement qualifiés d'adoptianistes, soutiennent que le Verbe a communiqué ses propriétés divines à l'homme par lui assumé. Voir Geroch, *Epist.*, XVII, XIX, XXI, col. 566 A, 573 D, 581 CD : *De gloria et honore filii hominis*, c. XVII, n. 1-5, col. 1135-1136; Hugues de Saint-Victor, *De sacram.*, l. II, 1re part., c. VI, col. 383-384; *De sapientia animæ Christi*, col. 847-855; l'auteur de la *Summa Sententiarum*, tract. I, c. XVI, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 74. Par conséquent, en raison de son union avec le Verbe, l'âme humaine possédait la science incréée de Dieu lui-même. On trouve encore un écho de cette théorie au XIVe siècle chez Jean de Ripa, au dire de Capréolus, *In IIIum Sent.*, dist. XIV, q. I, a. 2, § 1.

Ces auteurs prétendent s'appuyer sur saint Fulgence voir ci-dessus, col. 1635. Hugues de Saint-Victor apportait en confirmation de sa thèse un principe que les uns attribuaient à saint Augustin, les autres à saint Ambroise : *anima Christi omnia habet per gratiam quæ Deus habet per naturam. De sapientia Christi*, col. 855 A. D'où il suit que « toute la sagesse de Dieu était dans l'âme du Christ et que c'est de toute la sagesse de Dieu que sage était l'âme du Christ ». Col. 853 A, et comme conclusion : « Une autre science que la science divine n'a pu être dans le Christ », *Summa Sent.*, *loc. cit.*, col. 74 B; cf. Geroch, *Epist.*, XXI, *P. L.*, t. CXLIII, col. 581 CD.

Cette conception fut vivement combattue par l'école d'Abélard; cf. ABÉLARD *(École d')* t. I, col. 53, et ADOPTIANISME, col. 415-416; Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 166-171; par d'autres théologiens également, par exemple Gauthier de Mortagne, *Epist. ad Hugonem*, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 1052-1054 (le *De Sapientia* est une réponse à cette lettre), et Pierre Lombard, *III Sent.*, dist. XIV. Ses adversaires la considéraient, à bon droit d'ailleurs, comme un monophysisme déguisé et comme une véritable contradiction *in terminis :* l'acte de connaissance, étant un acte vital, ne peut être attribué qu'à une puissance qui lui est proportionnée. Voir la discussion dans Suarez, disp. XXIV, sect. II, n. 11-12; cf. Gonet, *Clypeus, De incarnatione*, disp. XV.

Au fond, l'erreur essentielle de la théorie réside en une mauvaise intelligence de la communication des idiomes. Quand le Christ dit : *Omnia quæ habet Pater mea sunt*, cela doit être entendu de la *personne* même du Verbe incarné, à qui appartiennent l'une et l'autre nature, de telle sorte que la communication des idiomes permet d'attribuer au Christ homme ce qui appartient au Verbe ou au Père. Cf. S. Thomas, IIIa, q. X, a. 1, ad 1um. Mais la communication des propriétés se fait *dans* le Christ selon le *sujet (materialiter)* et non selon les *natures (formaliter)*. Voir ici IDIOMES *(Communication des)*, t. VII, col. 601.

3. *La solution classique : les trois sciences.* — La solution classique est intervenue chez les grands théologiens du XIIIe siècle. Tandis que les Pères n'avaient étudié la science du Christ que pour ainsi dire globalement et confusément, les scolastiques distinguent dans le Christ, en considérant leur origine, trois sortes de sciences. L'union immédiate de l'humanité dans l'être personnel du Verbe exige la plénitude de grâce qui, pour être réelle, suppose la vision bienheureuse. Il semble également que l'union hypostatique appelle comme complément une science infuse qui permette

à l'intelligence du Christ, comme aux saints qui jouissent dans le ciel de la vision bienheureuse, de connaître indépendamment de la vision béatifique et d'une manière connaturelle les objets de connaissance qui lui sont proportionnés. Enfin le Christ étant homme comme nous, le Christ comme nous a dû acquérir des connaissances : non pas qu'il ait appris par là quelque chose qu'il ignorait auparavant; mais, ce qu'il savait déjà par une autre science, il en a eu une connaissance nouvelle par la « science acquise ».

S'il est de *foi*, comme on l'a rappelé col. 1628, que Jésus a eu une science humaine et même a exercé cette science, la distinction en science de vision, science infuse, science acquise n'est qu'une précision ou une déduction du dogme et ne relève que subsidiairement de la foi : la science de vision à titre de certitude théologique, proche de la foi (*non potest sine temeritate negari*, dit de Lugo, *negare esset errori et hæreticæ impietati proximum*, déclare Petau, *De incarnatione*, l. XI, c. IV, n. 2 et 8; *existimo contrariam sententiam erroneam et proximam hæresi*, affirme Suarez, disp. XXV, sect. I), la science acquise, à titre de vérité communément admise qu'on ne saurait nier sans témérité: la science infuse à titre d'opinion plus probable et d'ailleurs exposée diversement. Sur cet aspect général de la question, voir S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. IX, a. 1-4; et, parmi les auteurs récents. Janssens *Sum. theol.*, *De Verbo incarnato*, q. IX, p. 400-431.

2° *La science de vision béatifique* (*Sum. theol.*, IIIª, q. X, a. 1-4). — 1. *Le fait de la science de vision dans l'âme du Christ* (q. IX, a. 1; cf. *In IIIum Sent.*, dist. XIV, a. 1, qu. 1; *De veritate*, q. XX, a. 1; *Comp. theol.*, c. CCXVI). — L'existence de cette science se déduit : des *affirmations scripturaires* rappelant la plénitude de grâce et de vérité qui est dans le Christ, Joa., I, 14, 16-18, voir ci-dessus, col. 1628 sq. Si le Verbe incarné ne voyait pas le Père, il ne saurait être distingué des simples prophètes. D'ailleurs la vision faciale de Dieu est fréquemment présentée par le IVe évangile comme la source de toute la révélation chrétienne : III, 11-14; 31-34; V, 37-47; VI, 46; VIII, 26-29; 37-38; 54-58; XVII, 3 sq., etc.; cf. Matth., XI, 27; Luc., X, 22; Matth., XXVIII, 18. « De ces textes il ressort que Jésus-Christ est témoin de ce qu'il dit de Dieu et qu'il a vu tout ce qu'il affirme de ses rapports avec le Père. C'est comme homme qu'il rend témoignage et qu'il nous donne des nouvelles de l'éternité : c'est donc aussi comme homme qu'il a vu l'Infini. Cette vision ne saurait s'entendre d'une science acquise ou d'une science infuse, car ni l'une ni l'autre ne fait voir Dieu face à face. Remarquons, en outre, que Notre-Seigneur ne dit pas seulement qu'il voit Dieu, mais encore qu'il voit le Père, et ce qui est auprès du Père. Or, s'il voit sa relation avec le Père, il a l'intuition de la Trinité, la science bienheureuse. » E. Hugon, *Le mystère de l'incarnation*, p. 269-270.

Aux arguments scripturaires s'ajoutent les *arguments de convenance :* « L'homme est en puissance à la science des bienheureux et se trouve ordonné à elle comme à sa fin... D'autre part les hommes sont conduits à cette fin de la béatitude par l'humanité du Christ selon Hebr., II, 10... La connaissance bienheureuse ou vision de Dieu convenait donc souverainement au Christ-homme, puisque la cause est toujours plus parfaite que son effet. » S. Thomas, q. IX, a. 2; cf. ad 3um. Un autre argument peut être pris de la conscience que le Christ a eu de sa divinité même. Cf. Joa., VIII, 14.

Cette doctrine a son fondement patristique dans la doctrine nettement énoncée par saint Augustin (col. 1635. 1645) et peut-être dans les assertions de saint Fulgence. Elle est clairement exprimée par saint Bernard, sermon sur le *Missus est*, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 66 sq. Voir aussi Pierre Lombard, *Sent.*, l. III, dist. XIV, *P. L.*, t. CXCII, col. 783-784; Albert le Grand, *In IIIum Sent.*, dist. XIV; Alexandre de Halès, *Summa*, IIIª, q. XIII, a. 7.

Bon exposé des preuves scripturaires et traditionnelles chez Chr. Pesch, *op. cit.*, n. 241-253. La démonstration théologique est particulièrement développée par Stentrup, *Christologia*, t. II, thèse LXIX, p. 1016-1058.

2. *Les modalités de la science de vision.* — *a) L'âme du Christ n'a pas eu la compréhension du Verbe ou de la divine essence* (q. X, a. 1; cf. *In IIIum Sent.*, dist. XIV, a. 2, qu. 1; *De veritate*, q. XX, a. 4-5; *Comp. theol.*, c. CCXVI; *In Iam ad Timoth.*, c. VI, lect. 3). — « Comprendre, c'est connaître une chose dans toute la mesure où elle est connaissable, en sorte qu'il soit impossible de la connaître davantage. » IIIª, art. cit. En ce sens le Christ, comme homme, n'a pu comprendre l'essence divine, car pour comprendre l'infini, il faut être infini soi-même. Comme tous les bienheureux, il a connu l'essence divine *totam*, mais non *totaliter*. Voir INTUITIVE *(Vision)*, t. VII, col. 2382-2385. On trouvera, col. 2385, la discussion d'une opinion particulière à Cajétan et à d'autres auteurs, notamment Scot, Durand de Saint-Pourçain et Molina, sur la possibilité d'une vision plus parfaite pour le Christ si, au lieu de prendre la nature humaine, il avait pris la nature angélique. Le concile de Bâle a condamné la proposition suivante d'Augustin Favaroni de Rome, évêque de Nazareth, extraite de son livre *De sacramento unitatis Jesu Christi et Ecclesiæ : Anima Christi videt Deum tam clare et intense sicut Deus videt seipsum.* Mansi, *Concil.*, t. XXIX, col. 108 sq.

b) Que connaît le Christ par la science de vision ? (Q. X, a. 2; cf. *In IIIum Sent.*, dist. XIV, a. 2, qu. 2; *De veritate*, q. VIII, a. 4; q. XX, a. 4, 5; *Compend. theol.*, c. CCXVI). — L'objet principal de cette science est l'essence divine. Dieu étant cause de tout ce qui est ou peut être, qui le verrait parfaitement, connaîtrait en lui non seulement les êtres réels passés, présents et futurs, mais même les simples possibles. Or, une telle science serait « compréhensive »; elle ne convient à aucune créature, pas même à l'âme du Christ. La limite de la science bienheureuse du Christ est tracée par l'objet même de l'incarnation : tout ce qui est *réel* dans le monde créé « a rapport d'une certaine manière au Christ et à sa dignité : il est le juge universel constitué par Dieu. Aussi son âme connaît-elle en Dieu (dans le Verbe, par appropriation) toutes les réalités, à quelques moments qu'elles existent, même les simples pensées des hommes », — donc tout ce qui est l'objet de la *science de vision* de Dieu. Voir col. 1602. — Quant aux simples *possibles* il faut distinguer ce qui est possible à Dieu et ce qui est possible aux créatures. « S'il s'agit de tout ce qui est dans la seule puissance divine, le Christ ne connaît pas toutes choses dans le Verbe; ... s'il s'agit de tout ce qui est ... dans la puissance de la créature, l'âme du Christ connaît toutes choses dans le Verbe » (a. 2). Cf. Alexandre de Halès, *In IIIum Sent.*, dist. XIV, q. XIII, memb. VII.

c) L'objet de la science bienheureuse du Christ est, sous un rapport, infini (q. X, a. 3; cf. *In IIIum Sent.*, dist. XIV, a. 2, qu. 2, ad 2um; qu. 4, ad 2um; *De veritate*, q. XX, a. 4, ad 1um et sq.; *Quodl.*, III, q. II, a. 1). — L'objet réalisé en acte ne saurait être infini, mais puisque le Christ connaît tout ce qui est en puissance dans les créatures, sa science bienheureuse atteint sous ce rapport l'infini, non par une science de vision, mais par une science de simple intelligence. Il n'y a pas de répugnance à ce qu'une intelligence finie puisse atteindre une multitude infinie de possibles dans la vision bienheureuse, car cette multitude infinie est connue « par mode d'unité et non de multitude » en

raison de l'unique espèce intelligible qui la contient. Sur cette explication voir Billot, *De Verbo incarnato*, thèse XIX, § 3.

En conséquence, pour saint Thomas, cette science tant de vision que de simple intelligence est, dans l'âme du Christ, toujours actuelle, en raison de l'immobilité de l'acte de vision béatifique; voir INTUITIVE (*Vision*), col. 2389. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. XX, a. 5. D'autres auteurs enseignent que cette science est simplement *habituelle* en ce sens que le Christ ne connaît actuellement que les objets qu'il veut connaître et quand il veut les connaître. Cf. S. Bonaventure, *In IIIum Sent.*, dist. XIV, a. 2, q. III, IV; Scot, *ibid.*, q. II, n. 13; voir ici DUNS SCOT, t. IV, col. 1892; Henri de Gand, *Quodl.*, V, q. XIV; Tolet, *In IIIam part. Sum. S. Thomæ*, q. X, a. 2. concl. 3a. Les nominalistes Occam, *In IVum Sent.*, dist. XIV, q. XII et Gabriel Biel, *In IIIum Sent.*, dist. XIV, q. un., a. 1, parlent de vision « *aptitudinelle* ». Voir encore S. Thomas, IIIa q. X. a. 4; *Comp. theol.*, c. CCXVI.

d) La perfection de la science bienheureuse du Christ. — Deux raisons montrent surtout cette perfection. Tout d'abord, « l'âme du Christ unie personnellement au Verbe est plus proche de lui qu'aucune autre créature; elle reçoit donc plus parfaitement qu'aucune autre la communication de la lumière en laquelle Dieu est vu par le Verbe ». Ensuite, « il faut juger du degré de perfection (de cette science) d'après l'ordre de la grâce, où le Christ occupe la place la plus haute ». S. Thomas, IIIa, q. X. a. 4, et ad 1um.

3. *Durée et inamissibilité de la science bienheureuse pendant la vie terrestre de Jésus-Christ.* — *a) Jésus a eu la science bienheureuse dès le premier instant de sa conception* (IIIa, q. XXXIV, a. 4). — Dès le premier instant de sa conception, le Christ a été à la fois « voyageur » et « compréhenseur », en raison même de l'union hypostatique. Il a donc eu, dès le premier instant, cette science bienheureuse qui est le partage des compréhenseurs. Dès le premier instant, on peut donc lui appliquer, dans toute la plénitude de leur signification, les paroles de l'évangile : *plenum gratiæ et veritatis*. Cf. Gonet, *loc. cit.*, disp. XVI, n. 6-9.

b) Cette science bienheureuse ne lui a jamais fait défaut au cours de sa vie terrestre. — C'est la conclusion de ce qui a été dit plus haut de la connaissance toujours actuelle ou au moins habituelle que Jésus a eue par cette science. Les objections qu'on peut élever contre cette conclusion proviennent soit de la nécessité où le Christ se trouvait de nous mériter le ciel, le mérite n'étant pas compatible avec la vision bienheureuse, soit de la tristesse où s'est trouvée l'âme du Christ au moment de la passion, cf. Matth., XXVI, 38, soit des textes invoqués pour justifier la « Kénose » ou anéantissement et limitation de la divinité dans le Christ.

Ces objections ont été résolues. Voir, pour la liberté nécessaire au mérite, nonobstant la science bienheureuse, JÉSUS-CHRIST, t. VIII, col. 1299 sq.; pour la coexistence des sentiments de tristesse et d'abandon avec la joie de la vision béatifique, *ibid.*, col. 1330-1332; pour le prétendu anéantissement de la divinité, KÉNOSE, *ibid.*, col. 2339 sq.

3o *La science infuse.* — 1. *Existence de cette science* (IIIa, q. IX, a. 3; cf. q. XII, a. 1; *In IIIum Sent.*, dist. XIV, a. 1, qu. 5; *De veritate*, q. XX, a. 2, 3; *Comp. theol.*, c. CCXVI). — *a) Science infuse « per se » et science infuse « per accidens ».* — Lorsque les idées auraient pu être acquises par l'activité naturelle de l'esprit humain, mais que Dieu les imprime lui-même dans l'intelligence, comme pour Adam, voir JUSTICE ORIGINELLE, t. VIII, col. 2028, et ADAM, t. I, col. 371, c'est la science infuse *per accidens*. Lorsque les idées « sont d'ordre tellement transcendant qu'aucun travail humain ne saurait les enfanter, il faut que Dieu les produise directement dans l'esprit; c'est la connaissance *essentiellement infuse*, infuse *per se*, telle qu'il la communique à certains privilégiés dans les hauts degrés de la vie mystique... Reçues de Dieu, venues d'en haut, n'ayant aucune relation d'origine avec les représentations de l'imagination ou des sens, ces idées n'ont pas besoin, pour être utilisées, du concours des facultés inférieures. Elles sont, comme les idées angéliques (voir ci-dessus, col. 1621 sq), dérivées de l'essence divine ». E. Hugon, *op. cit.*, p. 275.

b) Le fait de cette science dans l'âme du Christ (q. IX, a. 3; cf. q. XII, a. 1; *In IIIum Sent.*, dist. XIV, a. 1, qu. 5; *De veritate*, q. XXII, a. 2, 3; *Comp. theol.*, c. CCXVI). — L'argument principal qui met en relief la raison générale que l'on vient d'esquisser est ainsi présenté par E. Hugon :

Notre-Seigneur a mérité dès que son âme a été unie à son corps : il savait, à son arrivée en ce monde, que les sacrifices mosaïques n'étaient plus agréables à Dieu, il savait qu'il devait s'offrir lui-même en holocauste, et c'est pourquoi il dit : « Me voici, ô Dieu, pour faire votre volonté (Hebr., X, 5-7). »

Une telle connaissance n'était point la science béatifique, parce que celle-ci ne saurait être le principe du mérite. L'œuvre méritoire doit rester encore, au moins de quelque manière, dans les conditions de la vie. Les actes qui procèdent de la vision appartiennent définitivement à l'état de gloire et sont, dès lors, soustraits à la sphère du mérite et de la satisfaction.

Ce n'est pas non plus la science acquise, impossible au premier instant.

Il faut donc admettre une science inférieure à la vision béatifique et d'autre part indépendante de l'organisme et des puissances sensibles, une science entièrement surnaturelle, qui dévoilait à Jésus le plan de la Rédemption, le sollicitait à faire l'offrande héroïque de lui-même, à se mettre dans un état de victime et d'holocauste : *Ecce venio.*

Une telle compréhension du surnaturel est la science *per se infusa*, essentiellement infuse. *Op. cit.*, p. 276-277.

Saint Thomas ajoute une raison de convenance : le Christ ne saurait être inférieur aux anges. Or, la science bienheureuse n'épuise pas la capacité de connaître des esprits purs : la connaissance surnaturelle ne supprime pas la connaissance naturelle, et il est naturel à l'esprit séparé de connaître par des espèces infuses. On ne saurait donc refuser au Christ cette sorte de science « qui lui permet de connaître les choses dans leur nature propre par des espèces intelligibles proportionnées à l'esprit humain ». A. 3, *fine*.

c) Science infuse « per se » ou infuse « per accidens » ? — Les arguments invoqués par saint Thomas aboutissent à la conclusion d'une science *essentiellement* infuse. Cette conclusion n'est pas admise par certains maîtres de l'école franciscaine et par les nominalistes qui affirment qu'une science infuse *per accidens* suffit pour répondre aux exigences formulées dans l'argument principal exposé plus haut. Voir Alexandre de Halès, *Sum. theol.*, IIIa, q. XIII, memb. I et II; S. Bonaventure, *In IIIum Sent.*, dist. XIV, a. 3, q. I; cf. *Breviloquium*, part. IV, c. 6; Duns Scot, même distinct., q. III. Sur l'opinion de Duns Scot, voir ici AGNOÈTES, t. I, col. 591, et DUNS SCOT, t. IV, col. 1892. Toutefois l'opinion de saint Bonaventure doit être exposée avec certaines nuances, et il semble bien qu'il admette la science infuse surnaturelle et appartenant à l'ordre de la grâce et la science infuse naturelle appartenant à l'ordre de la nature intègre. Cf. A. d'Alès, *De Verbo incarnato*, p. 265-266. Sur la pensée de saint Bonaventure, voir Suarez, disp. XXV, sect. III; P. Jérôme, O. F. M., *Études franciscaines*, 1921, p. 210-231; 317-343; J. Bittremieux, *ibid.*, 1922, p. 308-326.

2. *Modalités.* — Sur les modalités de la science infuse du Christ, les scolastiques ont élaboré de multiples spéculations qu'il serait fastidieux — et inutile

— de reprendre dans le détail. Nous nous en tiendrons ici aux cinq points abordés par saint Thomas : son objet, son rapport aux images sensibles, sa nature intuitive ou discursive, sa comparaison avec la science des anges et d'Adam innocent, son caractère actuel ou habituel.

a) Objet. — On ne s'étonnera pas d'un certain désaccord entre théologiens. Saint Thomas lui-même semble avoir varié. Dans le *Commentaire sur les Sentences*, il déclare que, par cette science, le Christ ne connaît pas « tout ce qui n'a pas rapport à la perfection de la faculté intellectuelle,... comme sont les gestes particuliers des hommes et autres choses de ce genre, que le Christ pourtant connaît dans le Verbe ». *In IIIum Sent.*, dist. XIV, q. I, a. 3, sol. 1. De cette science il faut exclure « certains singuliers contingents » (sans doute, les futurs contingents), *ibid.*, sol. 5, ad 2um. — Dans la question disputée *De veritate*, q. XX, a. 1 sq., saint Thomas ne place dans le Christ qu'une science infuse naturelle, mais ne parle pas de science surnaturelle. De cette science naturelle infuse doivent être exclus : l'essence divine, les futurs contingents, les pensées des cœurs, que le Christ connaît seulement dans le Verbe. Mais dans la *Somme théologique*, IIIa, q. XI, a. 1, saint Thomas enseigne que le Christ a possédé une science surnaturelle infuse et que, par cette science, il a connu « tout ce que les hommes connaissent par révélation divine ». Seule l'essence même de Dieu échappe à cette connaissance. Si la connaissance des singuliers n'appartient pas à la perfection de l'intelligence spéculative, elle relève cependant de la perfection de l'intelligence pratique. C'est pourquoi le Christ connaît « tous les singuliers présents, passés et futurs ». Même doctrine à la q. XII, a. 1, sol. 3 et dans *Comp. theol.*, c. CCXVI. Cf. Ch.-V. Héris, O. P., *Le Verbe incarné* (*Somme théol.*, édit. des Jeunes, t. II, note 49, p. 324-326).

Les théologiens admettent généralement cette connaissance universelle et distincte de tout ce qui n'est pas l'essence divine, êtres et faits passés, présents et futurs, même contingents; cf. Cajétan, Médina, Sylvius dans leurs commentaires sur la IIIa, q. XI; Jean de Saint-Thomas, *De incarnatione*, disp. XIII, a. 3; Gonet, *ibid.*, dist. XVII, a. 2; Salmanticenses, *ibid.*, disp. XIX, dub. I. Quelques-uns cependant font exception et enseignent que, sur plus d'un objet naturel, la science infuse du Christ ne lui donne qu'une connaissance commune et indistincte. Cf. Scot, *In IIIum Sent.*, dist. XIV, q. III, voir t. IV, col. 1892; Durand de Saint-Pourçain, *ibid.*, q. III et IV; et la plupart des nominalistes.

b) Rapport aux images sensibles (q. XI, a. 2; cf. *In IIIum Sent.*, dist. XIV, a. 3, qu. 2; *De veritate*, q. XX, a. 3, ad 1um). — Le Christ, à la fois « voyageur » et « compréhenseur », a participé aux conditions de l'homme en cette existence terrestre et à celles du bienheureux parvenu au terme et cela surtout sous le rapport de l'âme intellectuelle. « Or, les âmes bienheureuses peuvent, avant comme après la résurrection, faire acte d'intelligence sans recourir aux images; mais l'âme du Christ viateur pouvait tout aussi bien y faire appel; les sens ne lui étaient donc pas inutiles, d'autant moins que les sens sont donnés à l'homme non seulement pour sa connaissance intellectuelle, mais aussi pour sa vie animale. » Q. XI, a. 2, ad 3um.

Les commentateurs font observer que si le Christ pouvait, pour l'usage de sa science infuse, recourir aux images, ce n'était pas pour chercher en elles le principe de la connaissance infuse. L'intelligence n'était pas indépendante d'elles : « Douée de science infuse, l'intelligence évoque et forme des images correspondant à l'objet de sa connaissance, et elle considère cet objet, non pas en lui-même, mais *dans sa relation aux images ainsi évoquées.* » Ch.-V. Héris, O. P., *op. cit.*, note 50, p. 326.

On devra noter ici l'opinion assez complexe de de Lugo qui admet que la science infuse du Christ n'a jamais pu être indépendante des images, que le Christ a reçu *à l'âge adulte* des idées infuses semblables aux idées que nous formons et qu'enfin ces « espèces intelligibles » n'ont été infusées par Dieu que progressivement, à mesure que les organes de l'imagination étaient mieux disposés. Disp. XXI, sect. I. Cf. Stentrup, *op. cit.*, thèse LXXI, p. 1092-1094.

c) Nature intuitive ou discursive de cette science (IIIa, q. XI, a. 3; cf. *In IIIum Sent.*, dist. XIV, a. 3; *De veritate*, q. XX, a. 3, ad 1um). — La science infuse du Christ ne fut pas discursive dans son acquisition; car « elle ne fut pas acquise par investigation rationnelle, mais divinement infuse ». Mais elle a pu être discursive dans l'usage que le Christ en a fait, « car le Christ pouvait, comme il lui plaisait, conclure une chose à partir d'une autre ». S. Thomas, a. 3. Voir un exemple de cette manière de conclure dans Matth., XVII, 24-25. Cette possibilité toutefois est niée par certains auteurs, notamment saint Bonaventure, *In IIIum Sent.*, dist. XIV, a. 2, q. II, ad ult.; Vasquez, *In IIIam part. Sum. S. Thomæ*, disp. LII, a. 2, n. 29; Suarez, disp. XXVIII, sect. II. Le raisonnement chez le Christ devrait être rapporté à la science acquise.

d) Comparaison avec la science des anges et celle d'Adam innocent. — *a. Avec la science angélique* (IIIa, q. XIV, a. 4; *In IIIum Sent.*, dist. XIV, a. 1, qu. 1, ad 1um; a. 3, qu. 2, 4; *De veritate*, q. XX, a. 4; *Comp. theol.*, c. CCXVI). — « Par rapport à la cause qui la produit..., la science du Christ fut plus excellente que celle des anges, soit en ce qui regarde le nombre des objets connus, soit en ce qui regarde la certitude de la connaissance; car la lumière surnaturelle communiquée à l'âme du Christ est beaucoup plus parfaite que celle qui se rapporte à la nature angélique. »

b. Avec la science infuse d'Adam innocent. — La science infuse fut donnée à l'âme du Christ comme elle avait été accordée à Adam, en raison du rôle de « chef » que l'un et l'autre devaient jouer à l'égard de l'humanité. Toutefois la science du Christ diffère de celle d'Adam sous plus d'un rapport : la science infuse était due au Christ, comme une suite connaturelle à l'union hypostatique; la science infuse d'Adam était un don gratuit. Aussi la science du Christ fut-elle *essentiellement* infuse *(infusa per se)*, celle d'Adam fut *accidentellement* infuse *(infusa per accidens)*. La science du Christ fut bien plus parfaite que celle d'Adam, dans son intensité et dans l'extension de son objet en raison et de l'intelligence plus parfaite de Jésus et de l'enseignement bien plus élevé que le Christ devait donner aux hommes rachetés par lui et dans l'ordre des vérités naturelles et dans l'ordre des vérités surnaturelles. La science infuse du Christ était incapable en soi de recevoir un accroissement; elle ne recevait de la science expérimentale que de simples confirmations; la science d'Adam pouvait recevoir des accroissements continus par l'expérience progressive des choses. Enfin la science infuse d'Adam fut obscurcie par le péché; celle du Christ a été constamment rehaussée par l'éclat de sa sainteté. Cf. L. Janssens, *Sum. theol.*, t. VIII, *De hominis elevatione et lapsu*, p. 81, coroll. 1; E. Hugon, *Tract. dogmatici*, t. II, 5e éd., p. 507.

e) Caractère habituel ou actuel (IIIa, q. XI, a. 5; cf. *In IIIum Sent.*, dist. XIV, a. 1, qu. II, III; *De veritate*, q. XX, a. 2). — « Si la science bienheureuse du Christ fut nécessairement toujours actuelle, sa science infuse, par là même qu'elle fut proportionnée à la nature humaine, lui faisait connaître les réalités par des espèces intelligibles divinement infuses : cette con-

naissance... ne fut pas absolument parfaite, mais elle fut très parfaite dans son genre de connaissance humaine; c'est pourquoi il n'était pas requis qu'elle fût toujours en acte ». A. 5.

Cette science habituelle comportait-elle plusieurs « habitus » spécifiquement distincts ou simplement plusieurs espèces intelligibles appartenant au même « habitus » ? Question bien subtile et qui divise cependant les théologiens en deux camps : pour la diversité spécifique d'*habitus*, Cajétan, *In IIIam part. Sum. S. Thomæ*, q. XI, a. 6; Sylvius, *ibid.*; Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, a. 3, concl. 2; pour la simple diversité des espèces intelligibles dans le même habitus, Godoy, Gonet, Suarez et de nombreux autres auteurs dont on trouvera la nomenclature et les références chez les Salmanticenses, *op. cit.*, disp. XXV, dub. III, n. 26.

4° *Science acquise.* — 1. *Le fait de la science acquise* (IIIa, q. IX, a. 4; q. XII, a. 2; q. XV, a. 8; *In IIIum Sent.*, dist. XIV, a. 3, qu. 5, ad 3um; dist. XVIII, a. 3, ad 5um; *De veritate*, q. XX, a. 3, ad 1um; *Comp. theol.*, c. CCXVI). — Dans son *Commentaire sur les Sentences, loc. cit.*, saint Thomas enseignait que le Christ a connu toutes choses par science infuse et se contentait d'appliquer les idées qu'il possédait ainsi aux choses manifestées par son expérience sensible. Dans la *Somme théologique*, il se rétracte expressément et admet que le Christ pouvait vraiment acquérir des idées par l'exercice de son intellect agent. Puisque Jésus possédait une intelligence humaine, il convenait qu'il s'en servît humainement.

Les hésitations premières de saint Thomas expliquent celles des autres théologiens du Moyen Age qui, trouvant dans la science expérimentale une imperfection indigne du Christ, n'ont pas voulu la lui attribuer, mais lui ont reconnu une science analogue à celle d'Adam innocent, une science infuse par accident. Voir ci-dessus, col. 1656. Sentence trop arbitraire, dit le P. Hugon. Trop de textes scripturaires, en effet, montrent en Jésus une véritable science acquise : il croissait en âge et en sagesse, Luc., II, 57; il se laissait aller à l'admiration, Matth., VIII, 10. De plus, en accordant à Jésus cette science acquise, « on donne une interprétation satisfaisante aux passages où les Pères affirment que le Christ ignore selon la chair et qu'il devait prendre, pour guérir l'homme tout entier, une humanité sujette, comme la nôtre, à l'ignorance et au progrès. Il ignore, en effet, selon ce point de vue, sa nature obéit à la loi du perfectionnement, son intelligence se meuble à nouveau, puisque des idées nouvelles s'ajoutent aux idées déjà formées. » E. Hugon, *op. cit.*, p. 281-282. Enfin l'existence d'une science acquise correspond aux exigences psychologiques de tout esprit humain et très particulièrement de l'intelligence très élevée de Jésus-Christ. Comment concevoir qu'un homme ne possède pas la science qui « est proprement à la mesure humaine, non seulement sous le rapport du sujet qui la reçoit, mais aussi sous le rapport de la cause qui la produit »? Cf. S. Thomas, q. IX, a. 4. Comment surtout concevoir que dans le Christ ses énergies mentales si parfaites n'aient pas eu leur développement normal et leur opération proportionnée ? Nous avons indiqué jadis comment Jésus-homme fut soumis aux lois qui régissent le développement de l'humanité. Voir JÉSUS-CHRIST, col. 1144-1146. D'ailleurs, en Jésus-Christ, les deux sciences surnaturelles, vision béatifique et science infuse, bien loin de gêner la science acquise, ont contribué à son complet épanouissement.

2. *Modalités.* — Ces modalités concernent l'objet, le progrès, les instructeurs possibles.

a) L'objet (q. XII, a. 1). — Sans doute la science acquise n'a jamais eu l'étendue des deux autres sciences; mais les principes rappelés plus haut permettent d'affirmer que cette science a dû, grâce au développement progressif de l'intelligence du Christ, atteindre l'ensemble des vérités auxquelles peut naturellement s'élever l'esprit humain. Cf. Mgr Chollet, *La psychologie du Christ*, c. V; P. Vigué, *Quelques précisions concernant l'objet de la science acquise du Christ*, dans *Recherches de science religieuse*, 1920, p. 1 sq.

Le Christ, qui possédait le plus puissant génie qui ait jamais existé, pouvait, au contact des expériences que la vie lui offrait, dégager les lois universelles du monde, et développer sa science humaine bien au delà de ce que peuvent les autres hommes. C'est en ce sens que l'on peut dire qu'il connaissait toutes choses. Rappelons-nous d'ailleurs que cette science, elle aussi, était à l'état d'habitus, et qu'il suffisait, pour qu'elle fût parfaite, que le Christ eût la puissance d'évoquer devant le regard de son esprit tout ce qui peut être objet de science humaine. Ch.-V. Héris, *op. cit.*, note 53, p. 327. Voir aussi F. Claverie, *La science acquise du Christ*, dans *Revue thomiste*, 1910, p. 766 sq.

Saint Thomas exclut de l'objet de cette science « les substances séparées, les singuliers passés et futurs, objet de sa science infuse ». *Ibid.*, ad 3um.

b) Le progrès (q. XII, a. 2; cf. q. XV, a. 8; *In IIIum Sent.*, dist. XIV, a. 3, qu. 5; *Comp. theol.*, c. CCXVI; *In Joannis evang.*, c. IV, lect. I; *In epist. ad Hebr.*, c. V, lect. II). — Le progrès de la science acquise fut réel et conforme aux lois du développement intellectuel de l'homme : induction, analogie, analyse, déduction, comparaison, synthèse, tous ces processus de la science humaine ont pu être employés par le Christ. Cette acquisition de connaissances nouvelles a été normale dans le Christ. Saint Thomas exprime très nettement la pensée de la théologie catholique dans la réponse ad 1um de l'a. 2 :

La science infuse du Christ ainsi que sa science bienheureuse furent l'effet d'un agent de puissance infinie qui peut tout produire du premier coup : dès le début il les a possédées en perfection. Mais la science acquise est produite par l'intellect agent, qui n'opère pas tout d'un coup, mais successivement. Dès lors, par cette science, le Christ n'a pas connu toutes choses dès le principe mais peu à peu, et après un certain temps, c'est-à-dire à l'âge parfait; et c'est ce que prouve manifestement l'Évangéliste lorsqu'il dit qu'il progressait en science et en âge.

En réalité, il y avait double progrès : l'un, scientifique, par le raisonnement, l'autre, purement expérimental. C'est pourquoi le mot de science acquise et non celui de science expérimentale convient à la science naturelle du Christ. Saint Bonaventure paraît bien n'admettre que le progrès expérimental. *In IIIum Sent.*, dist. XIV, a. 3, q. II. Il semble bien que ce soit là également la position de Duns Scot, identifiant science infuse et abstractive d'une part, science acquise et intuitive d'autre part. Cf. t. I, col. 594; t. IV, col. 1892. On en rapprochera également l'opinion exposée par Suarez, disp. XXX, sect. II, et peut-être celle de de Lugo, quant au progrès de la science expérimentale. Voir sur ces opinions Stentrup, *op. cit.*, thèse LXXI, p. 1085-1095. Quoi qu'il en soit, la science acquise du Christ « fut toujours parfaite, relativement à l'âge du Christ ». S. Thomas, a. 2, ad 2um.

c) Les instructeurs possibles. — *a. Du côté des hommes* (a. 3). — Malgré l'opinion contraire de Tolet, *in hoc loc.*, il ne semble pas qu'on puisse accorder que Jésus ait été enseigné par un homme. Voir ici JÉSUS-CHRIST, col. 1146, n. 6. « Constitué chef de l'Église, mieux encore tête de tous les hommes, Jésus était la source d'où dérive chez les hommes la doctrine de la vérité. » Ad 2um. C'est plutôt au contact des œuvres de Dieu dans le monde que la science de Jésus a pu expérimentalement progresser. Ad 3um.

b. Du côté des anges (a. 4; cf. q. XXX, a. 2, ad 1um; *In IIIum Sent.*, dist. XIII, q. II, a. 2 qu. 1, ad 3um;

dist. XIV, a. 3, qu. 6). — La réponse est plus négative encore :

Des réalités sensibles (l'âme du Christ) reçut sa science expérimentale, et pour cela point n'était besoin de lumière angélique, la lumière de l'intellect agent était suffisante; quant à la science infuse, l'âme du Christ la reçut par une influence supérieure qui venait immédiatement de Dieu : c'est d'une manière extraordinaire en effet que cette âme fut unie au Verbe de Dieu en l'unité de personne, et c'est également d'une manière extraordinaire qu'elle fut immédiatement remplie de science par ce même Verbe de Dieu, sans passer par l'intermédiaire des anges.

Conclusion. — Qui n'admirerait la psychologie harmonieuse du Christ ?

Jésus a vécu, par sa science acquise, notre vie intellectuelle à nous, comme il a vécu celle des Anges par sa science infuse, comme il a vécu celle de Dieu par sa science bienheureuse. Et à qui serait tenté de s'étonner de cette multiplicité de connaissances, qu'il suffise de rappeler que toutes s'harmonisent les unes par rapport aux autres, parce qu'elles sont toutes un rayon de la lumière divine irradié dans l'intelligence créée, et qu'elles tendent par conséquent, chacune à leur manière, à ramener celle-ci vers l'unité de cette lumière divine en laquelle tout se simplifie et s'ordonne. Héris, *op. cit.*, note 56, p. 328; voir F. Claverie, *Harmonie des trois sciences*, dans *Revue thomiste*, p. 302 sq.

IV. Les documents de l'Église en regard des erreurs anciennes et modernes. — 1° *Dans l'antiquité.* — 1. *Condamnation des hérésies* qui impliquent soit la négation de la science humaine du Christ, soit une ignorance positive en cette science : arianisme, apollinarisme, nestorianisme, monophysisme, monothélisme, adoptianisme. On se reportera soit à l'art. Agnoètes, t. i, col. 588, soit aux différents articles concernant ces hérésies, pour y trouver la condamnation *implicite* des erreurs qu'elles contiennent touchant la science du Christ.

2. *Condamnation explicite de l'agnoétisme.* — *a)* Encore que le *Libellus emendationis* de Leporius ne soit pas un document du magistère, on peut le considérer comme « un premier crayon du tome à Flavien », voir ici t. ix, col. 439, tant comme expression de la foi catholique, qu'en raison de l'influence que cette rétractation a exercée sur les controverses christologiques postérieures. Or, selon le *libellus*, « il n'est pas permis de dire que le Seigneur des prophètes, même en tant qu'homme, ait ignoré quelque chose ». Voir col. 1646.

b) Dans un document officiel, qui n'est cependant pas une définition, saint Grégoire, écrivant à Euloge, condamne l'agnoétisme.

Scientiam, quam ex humanitatis natura non habuit, ex qua cum angelis creatura fuit, hanc se cum angelis, qui creatura sunt, habere denegavit.	Le Christ nia posséder, et les anges comme lui, la science qu'il ne tenait pas de la nature de son humanité, par laquelle il était créature, comme les anges.
Diem ergo et horam judicii scit Deus et homo; sed ideo, quia Deus est homo. Res autem valde manifesta est, quia quisquis nestorianus non est, agnoita esse nullatenus potest (Denz.-Bannw., n. 248).	Dieu et homme, il connaît le jour et l'heure du jugement; mais c'est parce qu'il est Dieu en même temps qu'homme. C'est donc chose manifeste que quiconque n'est pas nestorien ne peut non plus en aucune façon être agnoète.

Dans ce texte, il faut savoir distinguer l'assertion dogmatique de l'état historique de la question, moins exactement compris par saint Grégoire. Les agnoètes, en effet, n'étaient pas parvenus à l'hérésie par la voie du nestorianisme en divisant les natures, mais bien plutôt par celle de l'eutychianisme, en attribuant toute la perfection à la seule nature divine, rejetant toutes les infirmités qui sont nôtres sur la nature humaine. Erreur de perspective historique qu'il faut d'autant plus facilement pardonner au pape que son assertion n'est pas une définition dogmatique. Cf. A. d'Alès, *op. cit.*, p. 259.

c) Condamnation de Thémistius, tout d'abord au concile du Latran de 649, can. 18. Denz.-Bannw., n. 271, voir ici Martin I[er], t. x, col. 193; ensuite, au III[e] concile de Constantinople de 681, voir t. iii, col. 1270. Le texte dans Mansi, *Concil.*, t. xi, col. 141 D (actio x), 501 BC (actio xi).

2° *Erreurs modernes.* — 1. *Les réformateurs.* — Les fondateurs du protestantisme ont renouvelé au xvi[e] siècle l'hérésie agnoète. Calvin, dans son commentaire sur saint Matthieu, admettait que le Fils de Dieu « n'a pas refusé, pour notre amour, l'humiliation de l'ignorance » et qu'en particulier dans sa passion, « la véhémence de sa douleur lui fit perdre le souvenir du décret céleste qui l'avait envoyé sur terre pour y être le rédempteur du genre humain ». *In Matth.*, c. xxiv, xxvi, *Corpus reformatorum*, t. lxxiii, Halle, 1834, col. 671, 722. Zwingle tient également que la science du Christ eut des accroissements successifs. *Confessio ad Carolum V*, dans *Opera*, t. ii, Zurich, 1530, p. 538. Bellarmin cite également des textes de Bucer, dans *Enarrationes* sur les synoptiques et de Théodore de Bèze, *De hypostatica duarum in Christo naturarum unione et ejus effectibus*, Genève, 1579, voir Bellarmin, *Controversiæ, De Christo*, l. IV, c. i. Bellarmin cite aussi, mais à tort, semble-t-il, des textes de Luther. On sait, en effet, que Luther enseignait formellement que le Christ connaissait le jour du jugement, comme homme, même avant sa résurrection. Voir ici t. i, col. 589. Les affirmations erronées des réformateurs ne provoquèrent aucune condamnation directe : elles tenaient trop peu de place dans leur système et l'Église avait de plus graves préoccupations à leur sujet.

2. *L'école günthérienne.* — L'explication günthérienne de l'union hypostatique, voir ce mot t. vii, col. 554 sq., laissait le champ libre à l'hypothèse de l'ignorance dans l'humanité du Christ. La simple unité dynamique, la seule que cette école conçoit dans le Christ, est parfaitement compatible avec *l'ignorance du dernier jour.* Voir Günther, *Vorschule der specul. Theologie*, II[e] partie, p. 295. Aussi Baltzer est-il dans la logique du système en écrivant qu'il est impossible d'interpréter les claires paroles de l'Écriture dans un sens différent, et que « le surenchérissement des scolastiques y contredit ouvertement, en affirmant que le Christ a été, dès le sein de sa mère, admis à la vision béatifique ». *Theologische Briefe an Dr Anton Gunther*, p. 200.

La condamnation globale portée par Pie IX sur le système günthérien en atteint à coup sûr cet aspect particulier. Voir t. vii, col. 556.

3. *Quelques isolés.* — On doit ici signaler quelques isolés, indépendants de tout système théologique, qui ont, au xix[e] siècle, ressuscité l'agnoétisme ancien. La science de vision béatifique est, dans le Christ, la raison qui condamne toute hypothèse d'ignorance. Aussi est-ce à l'existence de cette science que s'en prennent ces auteurs. Ils contestent qu'à leur époque existe encore le consentement universel sur lequel les théologiens s'appuyaient pour affirmer l'existence de la science bienheureuse : et ils apportent les arguments qui paraissent militer contre la possibilité d'une telle science dans l'âme du Christ : l'état de voie dans lequel se trouvait l'humanité du Christ, les souffrances endurées dans la passion, la nécessité (?) de reculer au moment de la glorification suprême de l'humanité du Christ la vision bienheureuse qui en est le principe : toutes raisons qui ont déjà été examinées et discutées ici, voir Jésus Christ, col. 1330 sq. Ces raisons ont été apportées par H. Klee, *Dogmatik*, t. ii, p. 128 sq.; par Mgr Laurent, *Das heilige Evangelium unseres Herrn Jesu Christi...*, p. 361 sq. et plusieurs autres,

comme Schanz, Rottmanner. En France, Mgr Bougaud a présenté l'ignorance du Christ comme une opinion libre, quoique contraire à l'enseignement général des théologiens depuis Pierre Lombard. *Le christianisme et les temps présents*, t. III, Paris, 1878, p. 115-162. Dans les éditions postérieures, l'auteur rétracta cette opinion. Ces auteurs peuvent trouver une excuse dans la constatation faite par Pohle et reproduite par Bartmann, *Précis de théologie dogmatique*, tr. fr., Paris-Mulhouse, t. I, 1935, p. 402 : « Il ne peut pas plus être question d'une preuve patristique *stricte* que d'une preuve scripturaire convaincante », en faveur de la science bienheureuse du Christ. Mais de nouvelles discussions devaient amener une intervention positive de l'Église.

4. *Hermann Schell.* — La position des précédents auteurs a trouvé sa formule définitive dans la théologie d'Hermann Schell. C'est dans le t. III de sa *Katholische Dogmatik*, Paderborn, 1893, que cet auteur expose son idée touchant la science humaine du Christ. Tout d'abord, il rappelle que le critérium suprême de la vérité ne saurait être ici que l'Évangile lui-même. Or, les scolastiques, loin de s'inspirer de la doctrine évangélique, ont suivi sur ce point leurs propres spéculations. N. 106. Schell insiste sur cette vérité — laquelle, restreinte aux limites d'un jugement prudent, s'impose — que la mesure des dons de la grâce et des lumières imparties au Christ dépend de la libre volonté de Dieu. N. 107. Or, la plénitude de dons accordée à l'humanité prise par le Verbe ne découle pas nécessairement de l'union hypostatique, mais uniquement du décret divin, *ibid.* La perfection de la science du Christ dépend beaucoup plus de la manière dont elle se produit, que de ce qu'elle contient en réalité. N. 107 sq. Cette idée du devenir, fondamentale dans la théologie de Schell, est à la base de sa conception de la perfection de la science du Christ : le progrès dont parle l'évangile doit être pris au sens strict. N. 109. Aussi faut-il refuser au Christ la science bienheureuse, et considérer comme sans valeur les arguments apportés en sa faveur par les scolastiques. N. 112-115. Quant à la science infuse, tout au moins dans la perfection que lui reconnaissent les théologiens scolastiques, on ne peut l'accorder au Christ : une telle science rendrait la vie du Christ, telle qu'elle apparaît dans l'évangile, plus mensongère que sincère. La science du Christ a-t-elle été imparfaite? Non, certes. Mais elle a dû être « économiquement » limitée à la mission que le Sauveur avait à remplir sur terre. A quelque moment qu'on le considère, Jésus a toujours connu ce qu'il était convenable qu'il sût pour remplir sa fonction messianique. Mais, de même qu'il a renoncé à la gloire humaine, il a renoncé à l'omniscience. C'est là un simple aspect de son abaissement. Ce « néoagnoétisme » pense tenir le juste milieu entre l'ancien agnoétisme, justement réprouvé par l'Église, et la solution rigide et sans nuance des scolastiques. Sur la mise à l'Index de la *Dogmatik*, voir ci-dessus, col. 1216.

5. *Le modernisme : position de l'Église en face de l'école eschatologique.* — Pour certains modernistes, et particulièrement pour Loisy, Jésus s'est contenté d'enseigner le royaume eschatologique qu'attendaient ses contemporains. Toute sa prédication peut se résumer en ces quelques mots : « Faites pénitence, car le royaume des cieux est proche. » Matth., IV, 17. Tout l'Évangile n'est que le développement de ce message. *L'Évangile et l'Église*, p. 71. Quand Jésus envoie ses apôtres prêcher, il leur dit ces seuls mots : « Le royaume des cieux est proche. » Matth., X, 7. Il assure à plusieurs qu'ils vivront encore quand arrivera le royaume. *Ibid.*, XVI, 28. Si certains textes paraissent contraires à la thèse eschatologique, Loisy les interprète ou déclare qu'ils appartiennent à « une couche secondaire de la tradition évangélique ». Voir *L'Évangile et l'Église*, p. 13-14. Voici comment M. Labauche résume la pensée de Loisy :

L'idée qu'il se fait de la doctrine du royaume eschatologique amène M. Loisy à restreindre singulièrement la science du Christ. Le royaume ne s'est pas réalisé, du moins sous la forme précise que le Christ lui avait donnée dans son enseignement. Par suite, le Christ a ignoré l'avenir de son œuvre, l'avenir de la religion chrétienne. Il annonçait le royaume et c'est l'Église qui est venue. *L'Évangile et l'Église*, p. 108-111; *Autour d'un petit livre*, p. 138-143.

Les développements qu'il a donnés obligeraient M. Loisy à dire plus et à affirmer que non seulement le Christ a ignoré l'avenir de son œuvre, mais qu'il s'est trompé. Car cette fois, il s'agit non pas du silence du Christ sur un point comme en saint Marc, XIII, 32, mais d'un enseignement positif qui n'aurait pas été suivi d'effet. L'ignorance et l'erreur du Christ ont consisté en ce qu'il a cru et en ce qu'il a enseigné que le royaume à venir serait le royaume eschatologique qui avait été enseigné avant lui et non pas ce royaume tout spirituel qui devait consister dans la rénovation des cœurs.

Ainsi donc le Christ a confondu en une même réalité l'élément essentiel du royaume et le revêtement eschatologique qui le contenait. Il a agi en cela à la manière des prophètes et, en particulier, des auteurs apocalyptiques. Du reste, le royaume eschatologique était la seule forme particulière que pût prendre dans son esprit l'idée de la justice absolue de Dieu s'exerçant en faveur des élus, et pour la plus grande gloire du Fils qu'il avait envoyé. Que cette forme particulière de la pensée humaine de Jésus nous apparaisse maintenant comme un symbole et non comme la description réelle, l'histoire anticipée de ce qui doit encore arriver, c'est ce dont il ne faut être ni étonné, ni scandalisé. *Leçons de théologie dogmatique*, t. I, p. 270-271.

Contre cette interprétation eschatologique de la pensée et des paroles du Christ, interprétation qui est insoutenable en regard de la doctrine traditionnelle de la science du Christ, l'Église a pris position à deux reprises. Sur la conscience qu'a eue le Christ de sa mission et de sa personnalité, voir JÉSUS-CHRIST, col. 1386-1398.

Une première fois, dans le décret *Lamentabili* et dans l'encyclique *Pascendi* :

Décret *Lamentabili* (8 juillet 1907).

Prop. 32 : Conciliari nequit sensus naturalis textuum evangelicorum cum eo, quod nostri theologi docent de conscientia et scientia infallibili Jesu Christi.	Le sens naturel des textes évangéliques est inconciliable avec ce que nos théologiens enseignent au sujet de la conscience et de la science infaillible du Christ.
Prop. 33 : Evidens est cuique, qui præconceptis non ducitur opinionibus, Jesum aut errorem de proximo messianico adventu fuisse professum, aut majorem partem ipsius doctrinæ in evangeliis synopticis contentæ authenticitate carere.	Pour quiconque ne se laisse pas conduire par des opinions préconçues, il est évident que Jésus a enseigné l'erreur au sujet de la proximité de l'avènement du Messie ou bien que la plus grande partie de sa doctrine, contenue dans les évangiles synoptiques n'est pas authentique.
Prop. 34 : Criticus nequit asserere Christo scientiam nullo circumscriptam limite nisi facta hypothesi, quæ historice haud concipi potest quæque sensui morali repugnat, nempe Christum uti hominem habuisse scientiam Dei et nihilominus noluisse notitiam tot rerum communicare cum discipulis ac posteritate. Denz-Bannw., n. 2032-2034.	Le critique ne peut attribuer au Christ une science simplement illimitée, sans faire une hypothèse inconcevable historiquement et répugnant au sens moral — à savoir que le Christ, en tant qu'homme, a possédé une science divine et n'a pas voulu néanmoins communiquer la connaissance de tant de choses à ses disciples et à la postérité.

Encyclique *Pascendi* (8 septembre 1907).

Permittunt (modernistæ apologetæ), immo vero asserunt, Christum ipsum in indicando tempore adventus	(Les modernistes apologistes) permettent d'affirmer et même affirment que le Christ s'est lui-même mani-

regni Dei manifeste errasse : neque id mirum, inquiunt, videri debet; nam et ipse vitæ legibus tenebatur. Denz.-Bannw., n. 2102.

festement trompé en indiquant le temps de l'avènement du royaume de Dieu. Et cela, disent-ils, ne doit pas paraître étonnant : n'était-il pas soumis lui-même aux lois de la vie ?

Mais, hésitant devant certains textes d'apparence plus difficile, ceux-là mêmes que nous avons rapportés plus haut, quelques auteurs catholiques émirent l'hypothèse que ces perspectives eschatologiques étaient peut-être dues à certaines influences rédactionnelles. L'hypothèse fut émise timidement par des catholiques : les évangélistes, tout en reproduisant fidèlement les paroles de Jésus auraient laissé transpirer quelque chose de leurs appréhensions sur la fin prochaine du monde. Cf. P. Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, p. 284-285. Voir dans le *Dict. apol. de la foi catholique*, l'article *Fin du monde*, qui présente cette hypothèse avec toutes les nuances opportunes pour l'époque où il fut publié (1909); voir surtout la conclusion, col. 1919-1920. Les non catholiques furent plus catégoriques. L'eschatologie évangélique n'aurait pas appartenu à l'enseignement de Jésus. Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, c. XIII. Les apôtres, imprégnés des idées de leur temps, n'ont pu s'en affranchir : ce sont eux qui ont donné l'interprétation eschatologique aux paroles de Jésus. Cf. Stevens, *The Theology of the N. T.*, p. 160; Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*. La Commission biblique a donné la pensée du magistère à propos des textes relatifs à la parousie dans les épîtres de saint Paul; et elle déclare expressément que sa réponse vaut pour les écrits inspirés des autres apôtres :

1. — Utrum ad solvendas difficultates, quæ in epistulis sancti Pauli aliorumque apostolorum occurrunt, ubi de « Parousia », ut aiunt, seu de secundo adventu Domini nostri Jesu Christi sermo est, exegetæ catholico permissum sit asserere, apostolos, licet sub inspiratione Spiritus sancti nullum doceant errorem proprios nihilominus humanos sensus exprimere, quibus error vel deceptio subesse possit? *Resp. :* Negative. 18 juin 1915. Denz.-Bannw., n. 2179.

Pour résoudre les difficultés qui se présentent dans les épîtres de saint Paul et des autres apôtres, quand il est question, comme on dit, de la « parousie », c'est-à-dire du second avènement de Notre-Seigneur Jésus-Christ, est-il permis à l'exégète catholique d'affirmer que les apôtres, bien que sous l'inspiration du Saint-Esprit ils n'enseignent aucune erreur, ont néanmoins exprimé leurs propres sentiments humains qui ont pu recouvrir une erreur ou une illusion? — *Réponse :* Non.

Cette première question était suivie de deux autres, lesquelles n'apportent rien d'essentiel au problème de la science du Christ. Elles se rapportent à la pensée de saint Paul, en concordance parfaite avec l'enseignement de Jésus, et à l'interprétation de l'expression grecque ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι (I Thess., IV, 17). On en trouvera le texte latin à l'art. PAROUSIE, col. 2053, 2054.

6. *Le décret du Saint-Office du 5 juin 1918.* — Après la condamnation générale des propositions modernistes, il restait encore, à propos de la science du Christ, un point obscur à résoudre. On a relevé plus haut la remarque de Pohle, expliquant, sans l'excuser, l'hésitation de certains théologiens touchant l'existence d'une science bienheureuse dans le Christ, col. 1661. Cette remarque vaut, à plus forte raison, pour expliquer certaines interprétations plus récentes qui, tout en sauvegardant l'existence de la science bienheureuse dans l'âme du Christ, s'efforcent d'en limiter l'exercice ou l'influence en ce qui concerne la connaissance de l'heure et du jour du jugement.

Certains en ont restreint l'objet secondaire, tout au moins avant la résurrection du Sauveur : « Si saint Matthieu (XXIV, 36) affirme clairement que le Fils ne sait pas l'heure du jugement, le nier sous prétexte que le Christ savait tout, c'est aller contre le principe de saint Thomas, IIIª, q. I, a. 3 : il faut se rendre à l'autorité de l'Écriture. Mais conclure de cette nescience particulière avant la résurrection, que le Christ n'avait pas dès lors la vision béatifique, c'est un autre paralogisme, car ne peut-on voir l'essence de Dieu, sans pénétrer les secrets de sa volonté? » P. Lagrange, *Revue biblique*, 1896, p. 451.

D'autres ont pensé que, « par rapport à certains objets, l'ignorance peut être, dans son humanité, la conséquence d'un renoncement volontaire ».

Ces dernières hésitations ont vraisemblablement incité le Saint-Office à préciser en quelles limites la doctrine théologique de la science du Christ, considérée en fonction de l'ignorance du jour du jugement, doit être réputée sûre ou non.

Proposito a Sacra Congregatione de Seminariis et de studiorum Universitatibus dubio : utrum tuto doceri possint sequentes propositiones :

1. — Non constat fuisse in anima Christi inter homines degentis scientiam, quam habent beati seu comprehensores.

2. — Nec certa dici potest sententia, quæ statuit animam Christi nihil ignoravisse, sed ab initio cognovisse in Verbo omnia, præterita, præsentia et futura, seu omnia quæ Deus scit scientia visionis.

3. — Placitum quorumdam recentiorum de scientia animæ Christi limitata, non est minus recipiendum in scholis catholicis, quam veterum sententia de universali.

La Sacrée Congrégation des Séminaires et Universités a proposé le doute suivant : peut-on enseigner en sécurité de conscience les propositions suivantes :

Il n'est pas évident que l'âme du Christ vivant parmi les hommes ait possédé la science qu'ont les bienheureux compréhenseurs.

On ne saurait qualifier de certaine la doctrine qui exclut de l'âme du Christ toute ignorance et qui lui attribue, dès le début de son existence, la connaissance dans le Verbe de toutes choses, passées, présentes et futures, c'est-à-dire de tout l'objet connu par Dieu grâce à sa science de vision.

L'opinion de certains auteurs récents d'une science limitée dans le Christ n'est pas moins à accueillir dans les écoles catholiques que la doctrine des anciens touchant sa science universelle.

A ces trois questions, la réponse donnée fut négative. Denz.-Bannw., n. 2183-2185.

Un bref commentaire du décret est nécessaire.

1. Il est certain théologiquement (le mot *constat* l'indique), que l'âme du Christ encore vivant sur cette terre a joui de la vision béatifique, c'est-à-dire de cette science que possèdent les bienheureux en possession du bonheur céleste.

2. On peut déduire de la deuxième et de la troisième proposition que la doctrine d'une science universelle dans le Christ, comme l'ont enseignée les anciens théologiens, doit être dite certaine. Ainsi le Christ, par sa science humaine, connaîtrait dans le Verbe, et dès le début de son existence terrestre, tout ce que Dieu connaît par sa science de vision. Le texte proposé au Saint-Office consacre la terminologie même employée par saint Thomas dans la *Somme*, Iª, q. XIV, a. 8. Mais si le Saint-Office accepte qu'on *puisse déclarer certaine (certa dici potest)* cette doctrine, il estime par le fait même qu'elle est en réalité une doctrine vraiment certaine.

3. Mais si cette doctrine des anciens doit être dite certaine, il n'est plus possible d'accorder la moindre probabilité à l'opinion de certains auteurs récents ni de l'accueillir dans les écoles catholiques.

Ainsi se trouvent consacrées les appréciations portées contre cette opinion nouvelle par des théologiens éminents comme le cardinal Billot : « Vains sont les arguments que les nouveaux exégètes cherchent dans l'histoire évangélique contre la doctrine, vraie et

catholique, de l'omniscience de l'âme du Christ... Si l'on veut sauvegarder l'orthodoxie, aucune ignorance ne peut être attribuée au Christ. » *De Verbo incarnato*, édit. 5 a, p. 244, 251.

Une des meilleures justifications du décret du Saint-Office a été fournie par le P. Lebreton, *Recherches de science religieuse*, octobre-décembre 1918, justification reproduite dans la note C de la nouvelle édition du t. I, *Les origines du dogme de la Trinité*.

1° Petau, *De incarnatione Verbi*, l. XI, c. I-IV; Thomassin, *De incarnatione Verbi Dei*, l. VII; M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1920, p. 212-215; p. 326-327; p. 328-330; *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1921, p. 269-271; Stentrup, *De Verbo incarnato*, I. *Christologia*, t. II, Inspruck, 1882, thèses LXVIII-LXXIV; card. L. Billot, S. J., *La parousie*, Paris, 1920; ici, PAROUSIE, t. XI, col. 2013-2054; AGNOÈTES, t. I, col. 586-596; J. Lebreton, *L'ignorance du jour du jugement*, *op. cit.*, p. 559-590; P. Galtier, *L'enseignement des Pères sur la vision béatifique dans le Christ*, dans *Recherches des science religieuse*, 1925, p. 54 sq.; B.-M. Schwalm, *Les controverses des Pères grecs sur la science du Christ*, dans *Revue thomiste*, t. XII (1904), p. 12 sq., p. 257 sq.; Elzear Schulte, O. F. M., *Die Entwicklung der Lehre des menschlichen Wissens Christi bis zum Beginne der Scholastik*, Paderborn, 1914; Jos. Marič, *De agnoetarum doctrina*, Zagreb, 1914; *Das menschliche Nichtwissen kein soteriologisches Postulat*, Zagreb, 1916.

2° Pierre Lombard, *Sentences*, l. III, dist. XIV, et les commentateurs, notamment S. Thomas, S. Bonaventure, Duns Scot; Alexandre de Halès, *Summa*, part. III, q. XIII; S. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, IIIa, q. IX-XII et les commentateurs, notamment Cajétan, Bañez, Sylvius, Jean de Saint-Thomas (disp. XI-XIV), Salmanticenses (disp. XVII-XXII), Gonet, *Clypeus*, *De incarnatione Verbi divini*, disp. XV-XVIII; Billuart, *Cursus theologiæ*, *De incarnatione*, diss. X-XII; Suarez, *De incarnatione (In IIIam part. Summæ S. Thomæ)*, disp. XXII-XXV; Legrand, *De incarnatione Verbi divini* (dans le *Cursus* de Migne), diss. IX, c. II, a. 1. — Parmi les auteurs plus récents, Janssens, *De Deo-homine*, pars Ia, *Christologia*, q. IX-XII, p. 400-478; Billot, *De Verbo incarnato*, thèses XIX-XXI; Chr. Pesch, *De Verbo incarnato* (*Prælect. dogmat.*, t. IV), n. 241-271; Heinrich Gutberlet, *Dogmatik*, t. VII, p. 720 sq.; Hugon, *Tract. dogmat.*, t. II, *De Verbo incarnato*, q. VI, p. 479-530; le même, *Le mystère de l'incarnation*, Paris, 1913, IVe partie, c. II; Van Noort, *De Deo Redemptore* (1910), n. 103-113; Hervé, *Manuale*, t. II, n. 516-531; Diekamp-Hoffmann, *Manuale*, t. II, § 28; A. d'Alès, *De Verbo incarnato*, thèse XVIII; P. Galtier, *De incarnatione et redemptione*, n. 312-327; 333-317; Mgr Chollet, *La psychologie du Christ*, Paris, 1903; P. Schwalm, O. P., *Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin*, c. IV.

3° *Monographies.* — F. Brunetti, *La scienza umana e la coscienza messianica di N. S. Gesù Cristo*, 2e édit., Venise, 1903; O. Gruber, *Die Gottschauung Christi im irdischen Leben und ihre Bestreitung*, Graz, 1920; V. Kwiatkowski, *De scientia beata in anima Christi*, Varsovie, 1921; S. Szabó, *De scientia beata Christi*, dans *Xenia thomistica*, t. II, Rome, 1924, p. 349-491; F. Claverie, O. P., *La science du Christ*, dans *Revue thomiste*, 1908, p. 385-410; 1909, p. 50-78; 1910, p. 766-779; 1911, p. 303-313.

A. MICHEL,

SCILLA Salvator, frère mineur conventuel italien (XIXe s.). — Originaire de Palerme où il naquit en 1790 et fit profession en 1811, il fut un célèbre orateur et un philosophe renommé vers le milieu du XIXe siècle. Disciple du panthéiste Vincent Miceli, qui exerça une grande influence par ses théories nouvelles, principalement en Sicile, même sur les ecclésiastiques, S. Scilla contribua beaucoup à répandre les théories de son maître, surtout en Sicile. Il évita cependant de tomber dans les excès de Miceli, par exemple en ce qui regarde le mystère de la sainte Trinité et le dogme du libre arbitre, mais il le suivit néanmoins dans sa conception de la création considérée comme une pure émanation. Tout le mérite du P. Scilla, d'après D. Sparacio, consisterait en ce qu'il s'est efforcé d'attribuer à l'union religieuse ou mystique de la nature humaine avec la nature divine dans le Christ, ce que Miceli paraît attribuer à l'union substantielle ou naturelle. Il appela son panthéisme un « panthéisme catholique .»

Salvator Scilla divulgua ses théories néo-panthéistes dans la revue, alors fameuse, de Palerme : *Il Gerofilo siciliano*. Les articles furent édités en un volume séparé intitulé : *I fondamenti del panteismo cattolico*, t. I, Palerme-Barcelone, 1852, in-8°, LXX-326 p., où, dans l'introduction, il s'efforce de se laver de l'accusation de panthéisme. Comme la revue fut suspendue au cours de la seconde année de son existence (1853), faute d'abonnés, il n'eut pas l'occasion de propager plus longtemps ses doctrines pernicieuses. Attaqué de tous les côtés, il répondit aux critiques venant du dehors, surtout de la part de l'*Enciclopedia di Torino*, par un opuscule intitulé : *Appendice al trattato della sostanza e del panteismo a riscontro delle teorie opposte nella Enciclopedia di Torino*, Palerme, 1852, in-8°, 94 p. Il fut toutefois plus heureux, au moins en partie, dans sa réfutation des théories d'E. Kant, qu'il publia dans des articles parus d'abord dans les revues *Il mondo comico* et *Il mondo colto*, et réunis ensuite en un volume avec le titre : *Esame critico dei principi metafisici di Emanuele Kant*, Palerme, 1859, in-8°, 224 p.

Salvator Scilla prit aussi une part active dans la fameuse polémique qui, vers le milieu du XIXe siècle, souleva les théologiens de l'Italie méridionale et dont nous avons retracé les différentes péripéties dans l'article consacré à Placide Puglisi (t. XIII, col. 1161-1162). Elle fut suscitée à l'occasion d'un concours ouvert à Messine, en 1843, en vue de pourvoir une chaire de théologie à l'université de cette ville et dans lequel le conventuel Pl. Puglisi l'emporta sur le prêtre séculier C. Messina par sa dissertation : *Thesis de sacramento confirmationis*, Messine, 1843. Cette victoire provoqua aussitôt de la part du clergé séculier une opposition acharnée et J. Crisafulli Trimarchi attaqua vivement la thèse de Pl. Puglisi dans un journal local, *Scilla e Cariddi*, du 1er juin 1843. Salvator Scilla y répliqua sans tarder par *Apologia di una dissertazione che porta per titolo « Thesis de confirmatione », di riscontro alla critica del sac. Giuseppe Crisafulli*, Palerme, 1843, in-8°, 106 p. Il est encore l'auteur de deux discours funèbres : *Discorso encomiastico nei funeri del P. M. Benedetto Amodei, O. M. conv., pronunziato nel tempio di S. Francesco in Mazzara*, Mazzara, 1844, in-4°, 46 p., dans lequel on peut trouver les noms des principaux disciples de Vincent Miceli et la défense des théories de son maître; *Elogio funebre del revmo P. Gioacchino Ventura di Raulica, ex-gen. dei Teatini*, Palerme, 1861, in-4°, 34 p.

Salvator Scilla régit en qualité de commissaire provincial la province des conventuels de Sicile pendant les temps très durs de la suppression (1865-1868) et mourut en charge, en 1868.

D. Sparacio, *Frammenti bio-bibliografici di scrittori ed autori minori conventuali dagli ultimi anni del 600 al 1930*, Assise, 1931, p. 174-175 et dans *Miscellanea francescana*, t. XXX, 1930, p. 60-61.

A. TEETAERT.

SCOCCIACAMPANA Antoine, frère mineur conventuel italien (XVIIIe siècle). — Originaire de Civitanova dans la Marche d'Ancône et docteur en théologie, il fut appelé à Rome en 1773, par Clément XIV, après la suppression des jésuites, pour y enseigner la théologie avec son confrère, Augustin Arbusti, au Collège romain de Saint-Ignace. Il occupa cette chaire pendant vingt ans et s'acquitta de sa charge à la satisfaction de tous. Il mourut, en 1793, au couvent des Douze-Apôtres à Rome. Il est l'auteur d'un cours complet de théologie : *Institutiones theologiæ dogmatico-scholasticæ*, que le conventuel Nicolas Papini avait en grande estime et dont il confesse s'être servi dans ses leçons et ses disputes. Voir N. Papini, *Scriptores ord. min. conventualium an. 1650-1820*, au mot *Anto-*

nius Scocciacampana, conservé dans le ms. *C. 128* des archives généralices des mineurs conventuels au couvent des Douze-Apôtres à Rome. Il composa encore des *Orationes et prælusiones scholasticæ*, ainsi que plusieurs *Dissertationes de theologia dogmatica*, que le même N. Papini affirme avoir eues en mains *(ibid.)*. Ces deux ouvrages sont restés inédits. D'après le témoignage de N. Papini *(ibid.)*, Antoine Scocciacampana n'aurait édité que des préfaces aux *Conclusiones* que ses élèves tenaient et publiaient chaque année sous sa direction au Collège romain.

D. Sparacio, *Frammenti bio-bibliografici di scrittori ed autori minori conventuali dagli ultimi anni del 600 al 1930*, Assise, 1931, p. 175-176, et dans *Miscellanea francescana*, t. XXX, 1930, p. 61-62; N. Papini, *Minoritæ conventuales lectores*, édité par E. Magrini, dans *Miscell. francescana*, t. XXXIII, 1933, p. 382; Fr.-A. Benafli, *Compendio di storia minoritica*, édité par E. Rinaldi, Pesaro, 1829, p. 333.

A. Teetaert.

SCOLAIRE (LÉGISLATION). — Les principes théologiques relatifs à la question scolaire ont été exposés à l'article École, t. IV, col. 2082-2092. Depuis la publication de cet article, la législation de l'Église a été codifiée. Code, tit. XXII, *De scolis*, can. 1372-1383. Ces canons ayant une grande portée théologique, il est indispensable d'en donner ici un bref commentaire. On examinera successivement : I. L'instruction religieuse obligatoire (can. 1372). II. L'instruction obligatoire à l'école (can. 1373). III. Les interdictions et les tolérances de l'Église catholique (can. 1374). IV. Les écoles de l'Église catholique (can. 1375 et 1379). V. Les universités catholiques (can. 1376-1380). VI. Les droits de l'Église vis-à-vis des écoles (can. 1381). On complétera ainsi l'étude amorcée à l'art. Hérésie, t. VI, col. 2240.

I. L'instruction religieuse obligatoire (can. 1372). — Dans son code, l'Église suppose connus les principes rappelés ici à l'article École. Elle en résume la substance dans le canon 1372 où elle fait porter tout l'effort de sa discipline vers la nécessité d'une instruction ayant pour base la foi catholique. Ce canon est divisé en deux paragraphes.

§ 1. *Tous les fidèles doivent être, dès l'enfance, instruits de telle sorte que, non seulement on ne leur enseigne rien de contraire à la religion catholique et à l'honnêteté des mœurs, mais que l'instruction religieuse et morale ait la première place dans l'enseignement.*

1° *Principes.* — L'Église a le droit positif de former les jeunes intelligences à la connaissance des vérités religieuses, de discipliner les volontés dans le sens de la morale surnaturelle instaurée par Jésus-Christ. Les fidèles doivent donc recevoir, dès l'enfance, l'instruction religieuse et morale dont l'Église est la dépositaire. Et cette instruction, la plus nécessaire de toutes les disciplines, puisqu'elle seule est capable de conduire les hommes à leur fin dernière, doit passer avant tout autre enseignement : il faut, dit le canon 1372, que « l'instruction religieuse et morale ait la première place ». Il s'agit de l'instruction religieuse et morale dont l'Église catholique est la dépositaire. Cette assertion éclairera la portée du canon suivant.

Ces dispositions générales de la discipline ecclésiastique sont formulées à l'égard non de l'école, mais de l'enseignement. L'enseignement ne se donne pas nécessairement à l'école. Les devoirs de l'enseignement dépassent forcément le cadre plus restreint des devoirs de l'école. L'Église s'exprime donc d'une manière absolue relativement à l'enseignement religieux : l'enfant catholique doit recevoir l'instruction religieuse et morale nécessaire à son salut et l'instruction profane ne pourra jamais, quel qu'en soit le mode, être contraire à la religion catholique et à l'honnêteté des mœurs.

2° *Application.* — Dans chaque diocèse, par l'autorité des évêques, l'Église trace un programme *minimum*, dont la matière est contenue dans le catéchisme diocésain. Il y a nécessité et obligation, pour les enfants catholiques, d'étudier le catéchisme. Un certain temps d'assistance régulière aux leçons du catéchisme, en vue de l'admission des enfants aux solennités de la communion, a été fixé dans nombre de diocèses. Une connaissance suffisante des vérités religieuses et certaines dispositions morales étant nécessaires, de droit divin, pour la réception fructueuse des sacrements, il appartient, en toute hypothèse, à ceux qui, au nom de l'Église, ont charge d'âme, c'est-à-dire aux curés, de vérifier si les enfants possèdent bien la science et les dispositions requises pour la réception de l'eucharistie. Can. 854, § 5.

Relativement à l'instruction profane, l'Église a, plus d'une fois déjà, pris les sanctions nécessaires en condamnant l'usage de certains ouvrages dont les tendances et les enseignements auraient pu faire, dans l'âme des enfants, obstacle au développement normal de la foi chrétienne. Les interdictions de l'Église par rapport à l'enseignement profane dangereux engagent la responsabilité des fidèles, parents et enfants.

§ 2. *Non seulement les parents, mais aussi tous ceux qui tiennent leur place, ont le droit et le devoir le plus strict de veiller à l'éducation chrétienne des enfants.* — La discipline de l'Église serait lettre morte si les personnes responsables de l'éducation chrétienne des enfants ignoraient leur responsabilité. Les premiers responsables sont les parents; mais responsables aussi, conjointement avec les parents, tous ceux qui tiennent, à un titre ou à un autre, la place du père et de la mère, les maîtres, les pasteurs d'âmes.

1. *Les parents.* — Le devoir des parents est trop clair pour qu'on ose le nier. Mais beaucoup de parents s'imaginent que leur autorité ne s'étend pas au delà des limites de la famille. L'enfant reste soumis à ses parents partout où il se trouve : l'autorité paternelle, les droits et les devoirs des parents demeurent inaliénables, sauf les abus possibles, comme les liens du sang qui en sont le fondement naturel. A l'école, au collège, l'enfant reste l'enfant et le père et la mère de famille ne peuvent s'en désintéresser :

> Quant aux parents ou à ceux qui tiennent leur place, qu'ils veillent avec sollicitude sur leurs enfants; et, soit par eux-mêmes soit par d'autres, si eux-mêmes en sont moins capables, qu'ils les interrogent sur les leçons entendues, qu'ils prennent connaissance des livres mis entre leurs mains et, s'ils y surprenaient quelque chose de nuisible, qu'ils fournissent l'antidote; enfin, qu'ils séparent absolument et entièrement leurs enfants de la société, des condisciples qui menaceraient leur foi ou leur vertu, ou dont les mœurs seraient corrompues, et leur interdisent de les fréquenter.

Ces instructions données par le Saint-Office aux évêques des États-Unis (21 novembre 1875) conviennent à l'univers entier. A défaut des parents, les tuteurs et parrains devront, vis-à-vis de leurs pupilles et filleuls, s'inspirer des mêmes recommandations.

2. *Les maîtres.* — Les parents catholiques ne peuvent se décharger du soin de l'instruction et de l'éducation de leurs enfants que sur des maîtres catholiques. L'œuvre de la formation intellectuelle et morale de l'enfant baptisé doit rester, partout où elle s'accomplit, spécifiquement chrétienne.

Cette œuvre, spécifiquement chrétienne, n'est possible qu'avec des maîtres chrétiens. Le maître devra être lui-même un croyant et un pratiquant, s'il ne veut pas ou être un hypocrite ou manquer à ses devoirs les plus élémentaires de substitut des parents. Pie IX rappelait avec force, dans sa lettre *Quum non*

sine (14 juillet 1864) à l'archevêque de Fribourg-en-Brisgau, ce devoir des maîtres à l'école :

C'est surtout dans ces écoles (populaires), qu'il faut apprendre avec soin aux enfants du peuple de toute classe, et dès leur tendre enfance, les mystères et les préceptes de notre très sainte religion, qu'il faut les former à la piété et à l'honnêteté des mœurs, à la religion et à la vie sociale. Pour ces écoles, l'enseignement religieux, dans l'instruction et l'éducation, doit si bien occuper le premier rang et primer, que les autres connaissances, dont on pénètre la jeunesse, paraissent comme des auxiliaires.

Cette déclaration de Pie IX, reprise par Léon XIII dans sa constitution aux évêques et aux missionnaires d'Angleterre et d'Écosse, montre bien la pensée de l'Église : « à enfants catholiques maîtres catholiques », et cela, afin de pourvoir à un enseignement catholique. Cf. constitution *Romanos pontifices*, 8 mai 1881.

Les inconvénients et les dangers de l'école neutre viennent corroborer, par l'évidence des faits, la sagesse de ces prescriptions. Les maîtres sur lesquels les parents chrétiens se déchargent en partie de leurs devoirs, doivent donc être eux-mêmes chrétiens et « pourvus de toutes les qualités, naturelles et acquises, que comportent les fonctions de l'enseignement ». Léon XIII, lettres *Affari vos* aux évêques du Canada, 8 décembre 1897. Se départir de ce point de vue, c'est entrer délibérément dans l'absurdité et l'illogisme.

Enfin, les maîtres, même chrétiens, devront se souvenir qu'ils n'absorbent pas en eux le pouvoir et les droits des parents. Ceux-ci gardent l'obligation de veiller à ce que « l'enseignement des maîtres concorde avec la religion de leurs enfants ». Ils conservent un droit de contrôle, dont les maîtres ne peuvent s'offenser. C'est de la collaboration étroite des parents et des maîtres, et de leur bonne entente, que l'on doit attendre les seuls résultats efficaces dans l'instruction et l'éducation de l'enfance chrétienne. Les maîtres ne peuvent être, en effet, que les mandataires de la famille, même si l'État intervient dans leur recrutement, contrôle leur travail, rémunère leur tâche. Cf. A.-D. Sertillanges, *La famille et l'État*, p. 23.

3. *Les pasteurs.* — On peut envisager le devoir du clergé sous deux aspects; celui du gouvernement intérieur des âmes, celui du gouvernement extérieur du peuple chrétien.

a) Le gouvernement intérieur des âmes. — La question scolaire étant une question morale au premier chef et pour les parents et pour les maîtres, toute infraction grave à la loi morale réglant le devoir scolaire relève, comme tout péché, du tribunal de la pénitence. Parents et maîtres ne devront donc pas s'étonner que le prêtre chargé de leurs âmes se préoccupe de leurs actes en matière d'enseignement et d'éducation même et surtout au confessionnal. En chaire et dans les actes publics du ministère, le curé ne peut que rappeler les principes généraux et en tirer des conclusions immédiates; il ne saurait dirimer toutes les difficultés particulières. C'est au confessionnal, et là seulement, que les pasteurs d'âmes peuvent juger des directions individuelles à donner aux ouailles, lorsque les difficultés indépendantes de la volonté des intéressés viennent faire obstacle à l'accomplissement normal du devoir scolaire. S'il s'agit du choix de l'école ou des maîtres, le confesseur a le droit et le devoir d'intervenir et de juger. Ce faisant, il représente l'Église, responsable des âmes et usant de son pouvoir indirect de préservation pour empêcher que la foi ne reçoive, de l'enseignement profane, quelque atteinte. Enfin, dans le gouvernement intérieur des âmes, le prêtre est encore le représentant de l'Église pour régler les cas de conscience individuels relatifs à la science religieuse et à la discipline morale qui s'imposent à chacun des fidèles.

Le Saint-Office, dans une instruction aux évêques des États-Unis, rappelle aux fidèles ce pouvoir des prêtres dans le gouvernement intérieur des âmes, en signalant expressément la nécessité de refuser l'absolution aux parents contumaces « qui négligent de procurer à leurs enfants l'instruction et l'éducation chrétiennes nécessaires, qui les laissent fréquenter des écoles où la ruine des âmes ne peut être évitée, ou enfin qui, ayant à proximité une école catholique convenable et parfaitement organisée, ou pouvant faire élever leurs enfants catholiquement dans une autre région, les confient néanmoins aux écoles publiques sans une raison suffisante et sans les précautions nécessaires pour que le péril de perversion devienne, de prochain, éloigné ». Instruction du 24 novembre 1875.

b) Le gouvernement extérieur du peuple chrétien. — Dès lors qu'il ne s'agit plus de régler des situations individuelles au for de la conscience, la responsabilité et les devoirs des pasteurs d'âmes relèvent du gouvernement extérieur du peuple fidèle.

Dans ce domaine, le rôle du prêtre comme le droit de l'Église, prend un double aspect; direct, lorsqu'il s'agit de l'instruction et de l'éducation proprement religieuse de l'enfance; indirect et comme négatif, s'il est question de l'enseignement profane. Le prêtre doit :

a. Distribuer personnellement aux fidèles l'enseignement religieux. — Le droit rappelle avec force (canons 1329-1336) l'obligation qui incombe aux pasteurs d'âmes de donner personnellement à leurs ouailles l'instruction catéchétique. Et le droit prévoit trois sortes de catéchismes : le catéchisme préparatoire à la première communion, le catéchisme complémentaire pour les enfants déjà admis à la communion et le catéchisme paroissial, destiné aux adultes. Afin de ne négliger aucune de ces obligations, le curé doit faire appel au concours des clercs, prêtres et ministres inférieurs, séculiers et réguliers, qui habitent sa paroisse, et, si la chose est nécessaire, il doit utiliser les bonnes volontés laïques, particulièrement celles des associés des confréries de la « Doctrine chrétienne ».

Fidèles et clercs conformeront leur attitude à ces indications : loin de laisser le curé seul aux prises avec toutes les difficultés inhérentes, surtout à l'époque actuelle, à l'instruction religieuse de l'enfance, les catholiques fervents de l'un et l'autre sexe viendront à son secours, organiseront, sous sa direction, les œuvres de catéchistes volontaires et participeront ainsi à la grande œuvre de la formation religieuse des fidèles.

Voici les textes importants en cette matière :

Canon 1330 : Le curé doit :

§ 2. Avec un soin tout particulier, et surtout, si rien ne s'y oppose, pendant le carême, instruire les enfants en vue de les amener à faire une sainte première communion.

Canon 1331... Que le curé n'omette pas d'inculquer plus complètement et plus parfaitement le catéchisme aux enfants qui ont fait récemment leur première communion.

Canon 1332. Les dimanches et les autres jours de fête de précepte, à l'heure qu'il jugera la plus convenable pour réunir le peuple, le curé devra en outre expliquer le catéchisme aux fidèles adultes, dans un langage approprié à leur capacité.

Canon 1333. § 1. En vue de l'instruction religieuse des enfants, le curé peut et, s'il est légitimement empêché, doit se faire aider par des clercs domiciliés sur sa paroisse ou encore, si la chose est nécessaire, par de pieux laïques, et surtout par ceux qui sont inscrits, dans la paroisse, parmi les membres de la confrérie de la « Doctrine chrétienne » ou de toute autre association analogue.

§ 2. Les prêtres et autres clercs qui n'ont aucun empêchement légitime, devront prêter leur concours au curé pour cette œuvre très sainte, et cela sous menace de peines que l'Ordinaire leur pourrait infliger.

Le canon 1331 rappelle aux religieux le devoir qui leur incombe de venir en aide au clergé séculier dans l'enseignement de la doctrine chrétienne.

b. Veiller à la préservation de la foi et de la morale. — Ce devoir est commandé par le droit que possède l'Église d'intervenir chaque fois que l'enseignement profane devient un péril pour la foi ou les mœurs des fidèles.

En face des écoles neutres ou sectaires, il n'est point permis au prêtre de se confiner dans les enseignements et les avis du confessionnal; le gouvernement extérieur des âmes exige une intervention plus directe, encore que toujours marquée au coin de la prudence.

Le devoir strict du curé est de surveiller l'enseignement donné à l'enfance et, s'il y découvre un véritable péril pour la foi ou les mœurs, de chercher et d'y appliquer le remède convenable. Les moyens à employer pour conjurer le mal varieront selon les circonstances, mais ils doivent tous tendre à neutraliser l'influence de l'enseignement pernicieux. L'instruction du Saint-Office, à laquelle on s'est déjà référé, envisage cette éventualité. Après avoir expliqué qu'en certains cas exceptionnels des enfants peuvent être obligés de fréquenter des écoles publiques dangereuses, ce document rappelle qu'on ne peut le tolérer qu'à la condition d'éloigner des enfants le péril de perversion. Et il signale que, sur ce point, la responsabilité des curés et missionnaires est engagée, autant que celle des parents.

c. Fonder des écoles. — Lorsque la chose est possible, lorsque le manque d'écoles publiques catholiques la rend nécessaire, la fondation, l'entretien d'écoles paroissiales et diocésaines s'imposent à la conscience des pasteurs et des fidèles. Voir plus loin.

II. L'instruction religieuse obligatoire a l'école (can. 1373). — 1° *Dans les écoles primaires.* — Le canon 1373 pose un principe fondamental au point de vue catholique : § 1. *Dans toute école élémentaire, l'instruction religieuse doit être donnée aux enfants, suivant leur âge.*

Ce principe renferme deux vérités qui se superposent pour ainsi dire l'une à l'autre : 1. L'enseignement religieux ne doit être séparé, ni en droit, ni en fait, de l'enseignement profane à l'école; 2. l'enseignement religieux ne peut être en fait uni à l'enseignement profane à l'école, qu'à la condition d'être donné par le même maître.

1. *Union de l'enseignement religieux et de l'enseignement profane à l'école.* — Les deux enseignements, religieux et profane, doivent être unis à l'école même.

L'instruction religieuse, pour un catholique, doit être placée au premier rang de tout enseignement : elle est la science la plus nécessaire à l'homme. Établir le principe de l'école neutre, c'est aller contre la morale essentielle du catholicisme :

« Indépendamment d'autres motifs, ces écoles appelées neutres, par le fait qu'elles excluent de leur enceinte la vraie religion comme les autres, l'outragent gravement en la chassant de la première place qu'elle doit occuper soit dans toutes les habitudes de la vie humaine, soit surtout dans l'éducation de la jeunesse. » *Circulaire de la Propagande* aux évêques du Canada, 11 mars 1895. Léon XIII, à plusieurs reprises, a insisté sur cette vérité : « L'école neutre, par sa nature, tend finalement à ne pas reconnaître Dieu, et, par là, elle doit être réprouvée. » Voir allocution consistoriale du 20 août 1880 (au sujet de la loi introduisant la neutralité scolaire en Belgique); lettre pontificale au roi des Belges (4 novembre 1879); encyclique *Officio sanctissimo,* aux évêques de Bavière (22 décembre 1887); lettres *Affari vos,* aux évêques du Canada (8 décembre 1897); encyclique *Nobilissima Gallorum gens* (8 février 1884) aux évêques français. « Système mensonger, système par-dessus tout désastreux dans un âge aussi tendre, puisqu'il ouvre, dans les âmes, la porte à l'athéisme et la ferme à la religion », dit ce dernier document. Voir également la lettre *Quum non sine* (14 juillet 1864) de Pie IX à l'archevêque de Fribourg-en-Brisgau.

A l'encontre de cette doctrine, jugée trop absolue, on a souvent élevé une objection : « Il n'est pas nécessaire que l'instruction religieuse soit donnée à l'école. L'instruction religieuse relève de l'Église; à l'école appartient l'instruction profane qui n'est ni religieuse, ni antireligieuse. Le lieu affecté à l'enseignement religieux est tout naturellement l'église ou la chapelle des catéchismes, où le prêtre exerce librement et sans entraves ses fonctions sacerdotales. L'instruction profane et l'instruction religieuse peuvent être données parallèlement, sans que l'une ait à souffrir de l'autre : mais si le prêtre (comme les parents d'ailleurs), a le droit d'exiger de la part du maître d'école le respect des convictions religieuses des enfants catholiques, il n'est plus dans son rôle en exigeant que ce maître s'occupe à l'école d'enseignement religieux proprement dit. C'est au prêtre ou au maître chargé de l'enseignement religieux d'en faire apprécier aux élèves toute l'importance et la nécessité. » Cette objection ne peut se soutenir quand on considère le double motif de l'union préconisée.

Premier motif : la psychologie de l'enfant. — En des écoles où, systématiquement, on prétend passer sous silence tout enseignement religieux, où seul l'enseignement profane trouve place au programme, où le catéchisme est considéré comme matière étrangère, sans aucun caractère obligatoire, qu'arrivera-t-il fatalement? L'enfant considérera le catéchisme comme une matière étrangère et libre; il n'y verra, comme on semble l'y inviter, qu'une branche très accessoire à laquelle il ne faut pas attacher une importance exagérée. Tout ce que le prêtre pourra dire pour redresser cette opinion, tout ce que les parents pourront faire pour neutraliser l'effet d'un enseignement sans religion, risque d'être sans efficacité. Léon XIII, dans une lettre au cardinal vicaire (26 juin 1878), signale « l'impression fâcheuse que doit produire dans l'âme des enfants le fait que l'enseignement religieux se trouve dans des conditions si différentes de tous les autres enseignements. La jeunesse a besoin d'apprécier l'importance et la nécessité de ce qu'on lui enseigne, pour se consacrer avec ardeur à l'étude. Quelle stimulation, quelle impulsion pourra-t-elle donc ressentir pour un enseignement envers lequel l'autorité universitaire se montre ou froide ou hostile et qu'elle ne semble tolérer qu'à contre-cœur? » Traduction des *Analecta,* 1878, p. 738.

Second motif : la répression nécessaire d'un abus. — Les parents ont le droit, mais aussi le devoir d'élever chrétiennement des enfants baptisés. Ce devrait être le rôle de l'autorité légitime dans la société d'empêcher les abus possibles à cet égard. Léon XIII, dans la lettre citée, insiste sur ce second point de vue.

S'il y avait, dit-il (et il n'est pas impossible qu'il y ait) des parents qui, par perversité d'âme ou bien plus peut-être par ignorance ou par négligence, ne s'aviseraient pas de demander, pour leurs enfants, le bienfait de l'instruction religieuse, une grande partie de la jeunesse demeurerait privée des doctrines les plus salutaires, et cela au grand détriment de la société civile elle-même. Les choses étant en cet état, ne serait-il pas du devoir des personnes qui président aux écoles de rendre vaines la malice ou la négligence des parents?

Et le pape fait la comparaison entre l'école rendue obligatoire pour l'enseignement profane, de moindre utilité sociale que l'enseignement religieux, et l'abandon dans lequel les pouvoirs publics affectent de laisser l'instruction religieuse, « qui est, sans nul doute, la

plus solide garantie d'une sage et vertueuse direction de notre vie ici bas ».

Mais en ce cas, que penser des dissidents? On dit : « L'école officielle est ouverte à tous les enfants sans distinction de religion. Comment donc imposer un enseignement religieux officiel? La réponse est simple et nous l'avons déjà prévue : à enfants catholiques, maîtres catholiques et enseignement catholique. L'exemple de l'Alsace-Lorraine avec ses écoles confessionnelles, catholiques et protestantes, indique que la solution est relativement facile et ne demande qu'un peu de bonne volonté de la part des pouvoirs publics. Il suffira pratiquement d'exonérer de l'assistance aux leçons religieuses les dissidents religieux et les enfants élevés en dehors de toute religion.

2. *Unité de maître à l'école primaire pour les deux enseignements.* — Pour garder vraiment à l'enseignement religieux son caractère officiel et une efficacité pleine, il serait bon, au moins pour l'enseignement très élémentaire, de le confier au maître même qui donne l'enseignement profane, et non pas uniquement au prêtre chargé du service religieux.

Sans doute, il ne saurait être question d'appliquer cette règle à l'enseignement secondaire, où chaque professeur enseigne une matière déterminée, et où l'enseignement religieux, en raison de son importance, requiert un professeur spécial. Il s'agit donc uniquement des écoles primaires et populaires, dans lesquelles, en règle générale, un seul et même maître est chargé de tout l'enseignement d'une même classe et d'une même section, ou bien encore des petites écoles de village, où un seul instituteur dirige l'école entière.

En demandant dans ces écoles un maître unique pour l'enseignement religieux et pour l'enseignement profane, on exprime un vœu qui répond à l'idéal de l'école catholique. Cet idéal n'est pas toujours réalisable. Mais il faut le connaître afin de s'en écarter le moins possible dans la pratique.

Qu'on ne dise pas que l'instituteur, quel que soit son sentiment à l'égard de la religion, pourra se tenir, en classe, dans une neutralité stricte. Car son exemple, sa manière de s'exprimer, son silence même — pour ne pas parler de son abstention en tout ce qui concerne les pratiques religieuses — ne seront pas sans laisser de traces dans des âmes impressionnables comme le sont celles des enfants. D'un mot, le Saint-Office, dans son instruction du 26 mars 1866, a résumé la pensée de l'Église sur les maîtres qui s'abstiennent, dans les écoles populaires, de l'enseignement et de la pratique de la religion : « L'autorité des maîtres, qui est très puissante sur l'esprit de la jeunesse, entraîne les enfants par une force naturelle à approuver tout ce qu'ils leur voient faire ou leur entendent dire; d'où il suit que l'indifférence des maîtres pour la religion, leurs erreurs contre la foi, leur mépris du catholicisme, empoisonnent comme d'un souffle empesté leurs cœurs tendres et les corrompent entièrement, en éteignant la flamme de la piété. »

2° *Dans les écoles secondaires et supérieures.* — Voici, à ce sujet, le texte du canon 1373, § 2 : *Que la jeunesse qui fréquente les écoles secondaires et supérieures reçoive un enseignement doctrinal plus complet, et que les Ordinaires des lieux veillent à ce que cela se fasse par des prêtres pleins de zèle et de science.*

Le commentaire de ce canon comporte plusieurs idées maîtresses : la formation chrétienne qui s'impose, dans les collèges secondaires et les lycées, à tous les jeunes gens catholiques, se complète ici d'un enseignement religieux plus parfait ; — cet enseignement à la fois théorique et pratique, repose avant tout sur la doctrine; — il doit être donné par des prêtres qualifiés pour cette mission.

1. *Un enseignement plus complet.* — C'est parce que l'homme est ordonné à une fin surnaturelle qu'il doit diriger sa formation intellectuelle et morale en fonction de l'ordre surnaturel. Ce principe fonde la doctrine catholique de la nécessité primordiale d'une formation chrétienne, à laquelle doivent se rapporter les autres perfectionnements de l'esprit et du cœur.

On ne saurait donc se contenter d'imposer à tous les jeunes gens des collèges secondaires un programme uniforme et minimum d'instruction religieuse, tel qu'on peut le concevoir dans les écoles primaires et au premier catéchisme. Le souci des âmes exige davantage. La science religieuse, comme toute science, doit être distribuée à chacun selon ses besoins et ses capacités. Dans les collèges secondaires, l'enseignement prend une envergure que ne connaissent point les écoles primaires; il est donc nécessaire que l'enseignement religieux y soit aussi, comme l'affirme le droit canon, plus complet. A mesure que l'élève franchira les divers échelons du programme des études, il faudra lui donner un enseignement de plus en plus perfectionné et proportionné au développement de ses facultés. Cf. décret de la S. C. du Concile, 12 janvier 1935. Pie X avait précisé cette disposition dans l'encyclique *Acerbo nimis* par l'art. 5 : « Dans les grandes villes, surtout celles où il y a des universités, lycées, collèges, on établira des cours de religion pour soustraire (au danger) la jeunesse qui fréquente les écoles publiques où il n'est pas fait mention de religion. » (15 avril 1905.)

2. *Une formation doctrinale.* — Pour être complet, l'enseignement religieux doit être consolidé par la pratique des vertus chrétiennes. On ne consolidera pas la foi catholique sans ajouter à la doctrine la pratique religieuse.

Mais la base de cette pratique doit être avant tout doctrinale; *juventus*, dit le droit canon, *religionis doctrina excolatur.* La doctrine! Il serait à désirer que l'on comprît bien toute la signification de ce mot : dans l'enseignement religieux secondaire et supérieur, moins d'apologétique et plus de dogmatique! C'est souvent en réfutant des objections qu'on éveille, dans les meilleurs esprits, des difficultés insolubles; et puis, notre religion par elle-même est si belle, sa doctrine si élevée et sa morale si parfaite, qu'elle est à elle-même sa meilleure démonstration. Qu'on relise les Pères de l'Église et l'on constatera combien leur enseignement est avant tout doctrinal. Sans doute, une place doit être réservée à la défense du dogme, mais la place prépondérante doit être certainement attribuée à leur exposé traditionnel et théologique.

3. *Des maîtres capables.* — Dans l'enseignement primaire, le maître donne l'enseignement à la fois profane et religieux. Ici, à matière spéciale, maître spécial. Le professeur d'enseignement religieux devra être choisi en vue de sa fonction. Il sera, dit le droit canonique, un prêtre. Seul, en effet, le prêtre a suffisamment étudié la théologie pour pouvoir dispenser aux fidèles instruits un enseignement religieux plus élevé. La coutume de nommer dans les établissements officiels ou libres des aumôniers, chargés d'y donner l'enseignement religieux, est donc excellente; le caractère neutre des collèges de l'État et l'enseignement hostile de certains professeurs laïques ne sont pas, en règle générale, une raison suffisante d'y supprimer les aumôniers et l'enseignement religieux dont l'influence heureuse est tout au moins un salutaire contrepoids.

Le texte du droit ajoute que ces prêtres doivent être pleins de science et de zèle. Leur zèle en fera des apôtres et des éducateurs émérites; leur science les préparera à leur fonction d'instructeurs religieux. Et précisément, il faut remarquer qu'ici la tâche est délicate. Pour bien donner un enseignement religieux à des esprits déjà ouverts aux problèmes du jour, il faut plus

qu'une préparation ordinaire : une formation spéciale s'impose. De même que les facultés de lettres et des sciences forment des licenciés et des docteurs dont la compétence fera apprécier la valeur des établissements où ils enseigneront, de même les licenciés et docteurs en théologie sont tout désignés pour devenir d'excellents professeurs de science religieuse et des professeurs spécialisés dans leur matière.

III. LES INTERDICTIONS ET LES TOLÉRANCES DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE (can. 1374). — Les interdictions de l'Église relativement à la fréquentation des écoles dangereuses pour la foi ou les mœurs des enfants sont contenues dans le canon 1374 : *Que les enfants catholiques ne fréquentent pas les écoles non catholiques, neutres et mixtes, c'est-à-dire ouvertes aussi à des non catholiques.*

Après cette interdiction générale, le canon prévoit, vu les difficultés présentes, en certaines régions ou pour certaines personnes, des exceptions possibles : *Il appartient à l'Ordinaire du lieu seul, de décider, d'après les instructions du Siège apostolique, dans quelles conditions et avec quelles précautions pour éviter le danger de perversion, la fréquentation de ces écoles pourra être tolérée.*

1° *La règle.* — Elle est simple : défense de fréquenter toute école non complètement catholique. Seule, l'école intégralement catholique répond aux exigences du droit divin, en vue de l'instruction et de l'éducation des enfants catholiques. Toute autre école est donc, par rapport à la formation chrétienne de l'enfance, insuffisante sinon positivement mauvaise. Une telle école ne peut donc être fréquentée.

Le texte canonique prévoit trois sortes d'écoles insuffisantes ou mauvaises; les écoles confessionnelles *non-catholiques*, les écoles *areligieuses* et *neutres*, les écoles *mixtes*, c'est-à-dire ouvertes officiellement aux catholiques et aux dissidents.

Voici le principe de morale justifiant la défense portée par l'autorité ecclésiastique : « Il n'est permis à personne, sous aucun prétexte, et quel que soit le dommage qui puisse en résulter, de s'exposer à un danger prochain et certain de pécher. » Et cette règle est d'autant plus stricte qu'il s'agit de péchés plus graves.

Or, les péchés contre la foi sont, après la haine de Dieu, les plus graves que l'on puisse commettre. Il n'est donc jamais permis de fréquenter une école où l'on est certain de trouver pour la foi chrétienne un danger *prochain* qu'il est impossible de rendre éloigné.

Il faudra voir, en premier lieu, si dans l'école qu'on demande à fréquenter, le péril de perversion est tel qu'il soit absolument impossible de le rendre éloigné, comme par exemple, toutes les fois que l'on y enseigne ou qu'il s'y fait des choses contraires à la doctrine catholique ou aux bonnes mœurs, choses qu'on ne saurait entendre, à plus forte raison faire, sans détriment pour l'âme. *Un tel péril doit être absolument évité au prix de n'importe quel dommage temporel,* fût-ce même de la vie. Instruction du Saint-Office aux évêques des États-Unis, 24 novembre 1875.

Dans leur lettre collective du 18 septembre 1908, les évêques français faisaient une allusion nette à cette éventualité.

Que si, ce qu'à Dieu ne plaise, (l'école) s'obstinait à être un péril pour la foi de vos enfants, vous devriez et nous ne cesserons de vous le rappeler et de vous soutenir dans la défense de vos droits — vous devriez leur en interdire l'accès, au prix des suites quelconques pouvant résulter de l'acte de conscience que vous auriez ainsi accompli en bons Français et en bons chrétiens.

1. *École confessionnelle non catholique.* — Cette école existe dans les pays religieux, mais non catholiques, protestants ou schismatiques. On comprend quel danger présente, au point de vue de la foi des enfants, une école où tout l'enseignement et spécialement un enseignement religieux obligatoire est ordonné en fonction d'une religion fausse. Les catholiques d'Amérique du Nord ont été obligés de subir cet état de choses jusqu'au début du siècle dernier. C'est à force de réclamations et de luttes qu'ils sont parvenus à obtenir l'école strictement neutre, qui représente un progrès réel au point de vue catholique; en France, l'école laïque, lorsqu'elle devient sectaire par la faute des maîtres, et contrairement au principe même de la loi, présente un danger analogue, et parfois plus grave encore, puisque ce danger ne tend à rien de moins qu'à supprimer tout sentiment religieux dans l'âme de l'enfant. De telles écoles sont des plus dangereuses pour l'enfant; le péril que l'on y court est un péril presque toujours grave, prochain et certain. Il est donc difficile d'admettre que de telles écoles puissent être fréquentées en sûreté de conscience.

2. *L'école mixte.* — Le droit canonique n'entend pas, par école mixte, l'école ouverte indistinctement aux enfants des deux sexes; il s'agit des écoles où les maîtres appartiennent à des confessions religieuses différentes et donnent l'instruction à des élèves pareillement de confessions différentes. Dans le cas où un programme minimum d'instruction religieuse serait imposé à tous les élèves, programme choisi parmi les matières communes aux différentes religions représentées dans l'école et développé par n'importe quel maître, appartenant à n'importe quelle religion, on saisit immédiatement l'importance et l'étendue du péril causé par un tel enseignement à la foi des catholiques : enseignement nécessairement insuffisant, incomplet, et de plus fatalement déformé et erroné lorsqu'il sera donné par un maître non catholique.

Alors même que dans ces écoles l'enseignement serait purement profane, ces écoles resteraient souverainement dangereuses :

En effet, non seulement on trouvera en elles les scandales qui viennent de la conduite et de la fréquentation des maîtres et des condisciples hérétiques, mais, en outre, ce serait naïveté de penser qu'en ouvrant toutes grandes les portes à des maîtres non catholiques, on ne leur permettra pas, à temps et à contre-temps, en toute occasion et en dehors de toute occasion, de circonvenir la simplicité des enfants, de l'envelopper dans des pièges d'autant plus efficaces à les perdre que l'artifice en est plus inattendu et plus dissimulé. Instruction du Saint-Office aux évêques suisses, 26 mars 1866.

De l'école mixte proprement dite, il faut rapprocher l'école catholique ouverte à des non catholiques. Ici le danger est moins grand et la règle générale admet plus facilement des tempéraments. Néanmoins, l'Église tient à marquer théoriquement sa répugnance pour un tel état de choses. Cette répugnance est justifiée, d'une part par le péril permanent que crée à la foi des catholiques le contact d'enfants non catholiques (voir l'instruction de la S. C. de la Propagande, 25 avril 1868), d'autre part par l'espèce de compromission avec le schisme ou l'hérésie que sont contraints de subir les directeurs de telles écoles.

Ces écoles, catholiques en principe, deviennent en fait des écoles neutres, ou moins catholiques. En ce qui concerne les écoles catholiques d'Orient, où les religieux et religieuses sont obligés d'accepter des élèves schismatiques, des règles précises ont été tracées par Rome, afin de sauvegarder la foi des catholiques. Voir HÉRÉSIE, t. VI, col. 2242.

En France, l'école catholique est en général aux seuls catholiques, mais les recommandations instantes faites par l'Église aux écoles d'Orient d'éliminer les sujets non catholiques susceptibles de corrompre par leur compagnie et leurs discours les enfants catholiques, constituent une précieuse indication pour les maîtres. Ce qu'il faut chercher dans nos écoles catholiques, c'est moins le nombre des élèves que la qualité. En tous cas, il ne faut pas que les enfants des écoles

catholiques puissent trouver dans la compagnie de certains camarades l'occasion de se pervertir et de perdre le fruit de leur éducation chrétienne.

3. *L'école neutre.* — Par le fait même qu'elle exclut tout enseignement religieux, l'école neutre est souverainement injurieuse pour Dieu et pernicieuse pour la société. Donc, même si on y observe strictement la neutralité, cette école est déjà mauvaise, tout au moins négativement. Mais une autre considération doit entrer ici en ligne de compte. Il est bien difficile que la neutralité soit observée à l'école. Elle est, en fait, très souvent inapplicable : c'est donc avec raison que l'épiscopat français a condamné l'école neutre en ces termes :

A l'heure actuelle, personne ne peut le nier, un grand nombre d'écoles, soi-disant neutres, ont perdu ce caractère Les instituteurs qui les dirigent ne se font pas scrupule d'outrager la foi de leurs élèves et ils commettent cet inqualifiable abus de confiance, soit par des livres classiques, soit par l'enseignement oral, soit par mille autres industries que leur impiété leur suggère.

Devant ce travail impie, nous nous sentons obligés par notre conscience épiscopale de vous rappeler le *non licet* de l'Évangile. Non, il ne vous est pas permis de choisir pour vos enfants une école, de quelque ordre qu'elle soit, où ils seraient élevés dans le mépris des enseignements, des préceptes et des pratiques de notre sainte religion : en le faisant, vous coopéreriez à l'œuvre la plus funeste, et cette complicité, gravement coupable, vous rendrait indignes des sacrements de l'Église. *Lettre collective*, 14 septembre 1909.

2° *Les tolérances.* — Le canon 1374, dans sa deuxième partie, prévoit des exceptions possibles aux interdictions formulées par la règle générale. C'est en tenant compte de difficultés pratiques que le Code a été pour ainsi dire contraint d'enregistrer des attitudes moins conformes au droit. Rappelons le texte : *Il appartient à l'Ordinaire du lieu seul de décider, d'après les instructions du Siège apostolique, dans quelles conditions et avec quelles précautions pour éviter le danger de perversion, la fréquentation de ces écoles pourra être tolérée.*

1. *En toute hypothèse, le danger prochain de perversion ne doit pas exister.* — L'Église ne saurait autoriser une attitude contraire au droit divin. Or, si un danger grave et prochain de perversion, soit au point de vue de la foi, soit au point de vue des mœurs, subsistait dans la fréquentation d'une école quelconque, l'Église, sous aucun prétexte, ne pourrait autoriser cette fréquentation : « Un tel péril doit être absolument évité au prix de n'importe quel dommage temporel, fût-ce même de la vie. » Instruction du Saint-Office aux évêques des États-Unis, 24 novembre 1875. Ce point de morale est le fondement même de la discipline ecclésiastique relativement aux écoles non catholiques.

2. *Dans certains cas, des raisons graves peuvent justifier la fréquentation, par les catholiques, d'écoles non-catholiques.* — Le Saint-Office, dans son Instruction aux évêques de Suisse, le reconnaît explicitement :

Des circonstances particulières peuvent constituer une nécessité, qui force quelquefois à fréquenter ces écoles; à savoir, lorsque les catholiques sont opprimés par une tyrannie telle, qu'ils n'ont ni la possibilité, ni la faculté de confier leurs enfants à leurs propres écoles catholiques; de telle sorte qu'ils sont mis dans l'alternative, ou de renoncer au bénéfice d'études nécessaires à leur condition familiale, ou d'abandonner complètement les affaires publiques aux mains des hétérodoxes, ou de subir les écoles mixtes, contrairement à leur volonté.

D'autres motifs graves sont envisagés dans les instructions pontificales. S'adressant aux évêques de l'Amérique du Nord, le Saint-Office stipule qu'*une raison suffisante existe généralement quand on n'a pas d'école à proximité, ou bien quand celle-ci est peu propre à donner aux adolescents une éducation convenable et en rapport avec leur condition.* Toutefois, le même document fait observer que, si les parents peuvent faire élever leurs enfants catholiquement dans une autre région, ils le doivent absolument, à moins qu'une raison autre que le manque d'école catholique sur place ne les en dispense. Aux évêques suisses, le Saint-Office n'avait pas parlé différemment : « On alléguerait en vain la raison de nécessité, si l'on peut, sans dommage notable, envoyer ses enfants à d'autres écoles catholiques, bien que situées en dehors de la région. »

Enfin, des motifs d'ordre général peuvent militer en faveur d'une certaine tolérance. Le cas s'est posé spécialement en Angleterre et en Irlande, à propos des écoles secondaires gouvernementales et des universités établies. Tandis que Rome, en ce qui concerne la fréquentation des universités, donnait aux catholiques le mot d'ordre de s'abstenir (mot d'ordre depuis modifié), la fréquentation des collèges secondaires était autorisée, pour de « graves raisons » : la défense de la religion catholique, la commodité de faire instruire la jeunesse, la reconnaissance due au « sénat de l'empire britannique » qui a voté des fonds considérables pour les écoles populaires d'Irlande, la nécessité de maintenir la concorde entre les évêques catholiques, le devoir de favoriser la tranquillité publique, enfin la crainte de voir passer peut-être la totalité des fonds et l'autorité aux mains des maîtres hétérodoxes. Instruction de la Propagande aux archevêques d'Irlande, 7 août 1860, rappelant une circulaire antérieure du 16 juin 1841. Ces motifs d'ordre général, sous une forme ou sous une autre, peuvent se présenter partout. En France, à plusieurs reprises, les évêques ont demandé l'application de la neutralité à l'école publique, non point certes qu'ils approuvassent cette neutralité condamnable et condamnée, mais parce que, devant la situation de fait qui s'impose à beaucoup de localités, il était urgent de rappeler que « si l'école officielle ne sait que faiblement aider, du moins, il lui est interdit d'entraver l'œuvre de formation dans la foi et les mœurs ». Et, dans leur dernière lettre, postérieure à la guerre, ils précisent les caractères de cette neutralité, tolérable dans la situation de fait actuelle à l'égard de ceux qui ne peuvent se procurer le bienfait de l'école catholique : « Si l'État estime que les circonstances ne lui permettent pas de donner aux écoles publiques un caractère nettement confessionnel, au moins doit-il y faire enseigner les devoirs envers Dieu, et laisser aux parents la pleine liberté d'avoir des écoles chrétiennes. »

3. *Les évêques sont seuls juges des motifs à invoquer en faveur d'une certaine tolérance.* — Seuls, en effet, les évêques sont juges dans la foi et ont qualité pour prendre les mesures nécessaires et opportunes pour le maintien et la préservation de la religion, en vue du plus grand bien des âmes. Les principes étant saufs, il est évident que les applications peuvent varier selon les lieux, les personnes et les circonstances : « Il appartient à l'Ordinaire du lieu seul de décider dans quelles conditions... la fréquentation de ces écoles pourra être tolérée. »

Cette règle répond aux instructions antérieures de l'Église : *Réponse du Saint-Office* aux évêques suisses (la décision est laissée au jugement et à la conscience de l'Ordinaire); *Instruction* aux évêques des États-Unis (dans les cas particuliers, on devra laisser à la conscience et au jugement des Ordinaires le soin de décider s'il y a une raison suffisante d'envoyer les enfants aux écoles publiques); *Concile plénier de l'Amérique latine* (n. 677), requérant une raison suffisante approuvée par l'évêque. La S.C. de la Propagande ne parle pas autrement aux évêques d'Irlande; elle laisse ce genre d'enseignement (l'enseignement des écoles officielles non catholiques) « à la sage appréciation et à la conscience religieuse des évêques ».

4. *Précautions à prendre pour éloigner le péril de perversion.* — Le droit stipule et la morale exige que le

danger de perversion soit écarté. Ces précautions varient selon les situations. Le Saint-Office ou la S. C. de la Propagande ont fixé des conditions très précises, mais qui répondent à des situations particulières, à l'Amérique du Nord et à l'Angleterre. On peut, d'une manière générale, résumer ainsi les conditions exigées : *a)* On doit éloigner des écoles tous les livres qui contiennent quelque chose de contraire soit au canon ou à l'intégrité des Livres sacrés, soit à la doctrine catholique ou à l'honnêteté des mœurs. Instruction de la Propagande aux archevêques d'Irlande, 7 août 1860. — *b)* Pour réagir contre l'influence néfaste des écoles sans religion, il faudra l'entente commune et sincère de tous, des laïques avec le clergé, du clergé avec les évêques, afin d'obtenir des hommes au pouvoir une situation de jour en jour meilleure et des conditions plus justes. — *c)* Le clergé inférieur et surtout les curés s'appliqueront avec zèle aux catéchismes et à l'exposition des vérités de foi et de morale qui sont l'objet particulier des attaques des incrédules, s'efforceront de prémunir par la réception fréquente des sacrements et la dévotion envers la sainte Vierge la jeunesse exposée à tant de dangers. — *d)* Les parents et ceux qui tiennent leur place veilleront avec sollicitude sur leurs enfants, par eux-mêmes ou, s'ils en sont moins capables, par l'intermédiaire d'autres personnes, les interrogeront sur les leçons reçues, examineront les livres dont ils font usage et, s'ils y trouvent quelque chose de nuisible, administreront un antidote. (Cf. Saint-Office, aux évêques de Suisse.)

Les évêques français, dans leur lettre du 14 septembre 1909, ont résumé toute la question en ces termes :

L'Église défend de fréquenter l'école neutre à cause des périls que la foi et la vertu des enfants y rencontrent. C'est là une règle essentielle qu'on ne doit jamais oublier. Il se présente néanmoins des circonstances où, sans ébranler ce principe fondamental, il est permis d'en tempérer l'application. L'Église tolère qu'on fréquente l'école neutre quand il y a des motifs sérieux de le faire. Mais on ne peut profiter de cette tolérance qu'à deux conditions : il faut que rien dans cette école ne puisse porter atteinte à la conscience de l'enfant; il faut, en outre, que les parents et les prêtres suppléent, en dehors des classes, à l'instruction et à la formation religieuses que les élèves n'y peuvent recevoir.

3° *Problème subsidiaire. Les catholiques peuvent-ils, en sûreté de conscience, enseigner dans des établissements officiellement neutres?* — Il faut reconnaître en fait aux évêques le droit d'interdire à des maîtres et à des professeurs catholiques de prêter leur concours à un enseignement officiellement neutre. Des raisons supérieures, dont les évêques sont seuls juges et que doit ratifier la prudence chrétienne, peuvent parfois justifier cette intransigeance, qui fait plier les intérêts particuliers devant l'intérêt général. Mais il faut aussi admettre qu'en fait, lorsque ces raisons majeures n'interviennent pas, il est licite aux catholiques d'enseigner dans des établissements neutres. Le principe de cette participation a été admis par le Saint-Office, dans sa réponse aux évêques suisses, 26 mars 1866. Mais, comme l'indique ce document, « ce ne doit être pour personne une excuse le dispensant d'envoyer ses enfants à des écoles purement catholiques, dans lesquelles la foi et les mœurs ne sont exposées à aucun danger ».

VI. Les écoles de l'Église catholique (can. 1375 et 1379). — Parmi les écoles catholiques, il convient de faire une place à part aux écoles de l'Église elle-même. A ces écoles, le Code consacre un article spécial. C'est le canon 1375, dont voici la teneur : *A l'Église appartient de fonder des écoles non seulement élémentaires, mais encore secondaires et supérieures.*

1° *L'Église catholique a le droit d'ouvrir des écoles à elle.* — Le droit d'enseignement n'est le monopole de personne, lorsqu'il s'agit de l'enseignement profane, ou plutôt il appartient à la science. Quiconque possède une science suffisante est qualifié, au point de vue du droit naturel, pour se mettre à la disposition des parents et devenir leur collaborateur dans l'œuvre de l'instruction de leurs enfants.

1. *Argument de fait.* — L'Église catholique est aussi qualifiée que personne pour proposer aux parents son aide dans l'instruction même profane des enfants. L'histoire montre que toujours l'Église s'est préoccupée d'instruire les ignorants et qu'elle s'est acquittée avec plein succès de cette fonction.

Cet argument de fait a une valeur capitale. Et il suffit de se rendre compte aujourd'hui encore des efforts accomplis par l'Église, efforts couronnés de succès, pour conclure qu'au point de vue du droit naturel et commun, l'Église est qualifiée, autant et plus que toute autre institution, pour donner un enseignement, même profane, à la jeunesse.

2. *Argument de droit.* — C'est une raison tirée du droit essentiel et divin de l'Église, relativement à la formation religieuse des jeunes gens.

Ce droit a été affirmé à maintes reprises par les souverains pontifes et spécialement par Léon XIII. — « Il faut qu'à tout prix les catholiques aient des écoles qui leur appartiennent et qui ne soient pas inférieures aux écoles publiques. » S. Office, Instruction (25 novembre 1875) aux évêques des États-Unis d'Amérique. « Pour faciliter aux parents catholiques leur très grave devoir d'instruction chrétienne à l'égard de leurs enfants, nous enjoignons à tous les curés de fonder, par eux-mêmes ou par d'autres, des écoles primaires vraiment catholiques dans leurs paroisses, s'ils n'en ont pas de convenables. » *Concile plénier de l'Amérique du Sud*, n. 678.

Dans ces écoles et dans ces écoles seulement, la sollicitude maternelle de l'Église peut trouver son plein épanchement; là seulement tout l'effort dépensé est dirigé vers le but essentiel : faire des chrétiens. L'Église ne serait pas une société parfaite, indépendante des juridictions humaines, s'il ne lui était pas possible d'avoir ses écoles à elle.

2° *Le droit de l'Église quant à l'enseignement secondaire et supérieur.* — Le Code spécifie que l'Église a le droit d'ouvrir des écoles, non seulement primaires, mais encore secondaires et supérieures. Le rôle de l'Église se comprend mieux encore, sous un certain rapport, dans l'enseignement secondaire et supérieur. N'est-ce pas là surtout qu'il s'agit de former l'élite qui doit diriger la société?

L'Église n'a jamais, d'ailleurs, douté de son droit d'ouvrir des écoles secondaires et supérieures. Elle a promulgué ce droit, avant la rédaction du Code canonique actuel, en plusieurs conciles, notamment le concile de Baltimore, tit. III, n. 208; le concile de l'Amérique du Sud, tit. IX, 2, n. 687-691. Et la meilleure promulgation de ce droit n'est-elle pas l'usage que l'Église en a fait, chaque fois que les puissances séculières n'y ont pas mis d'obstacles, au cours des siècles passés? Et cette œuvre de l'Église ne fut-elle pas d'ailleurs, presque à toutes les époques, une œuvre admirable?

3° *Caractère des écoles catholiques.* — La note caractéristique de l'école officiellement ouverte par l'Église n'est pas la direction de maîtres ecclésiastiques à l'exclusion des laïques : car des laïques pieux et instruits peuvent collaborer à l'enseignement religieux et profane dans ces écoles.

1. *En droit*, ce qui différencie l'école dépendant de l'Église, non seulement des écoles officielles de l'État, mais encore de toutes les autres institutions d'enseignement libre, c'est que rien dans ces écoles ecclésiastiques, ne devrait être soumis au contrôle et à la

juridiction du pouvoir civil, mais que tout devrait relever de l'autorité religieuse. En effet, les écoles de l'Église, qu'elles aient à leur tête des ecclésiastiques, des religieux ou des laïques, sont, en droit, des choses strictement ecclésiastiques et partant, exemptes de toute juridiction civile. Cf. Wernz, *Jus canonicum*, t. III, n. 69 c.

2. *En fait*, l'Église, pourvu qu'on respecte son droit essentiel de fonder et de diriger des écoles à elle, se contente, pour toutes les réglementations secondaires, du droit commun. Elle admet, par exemple, très facilement que les pouvoirs civils imposent à ses écoles les règlements publics concernant la convenance et l'hygiène des édifices. Id., *ibid.*; cf. Cavagnis, *Inst. juris publici Ecclesiæ*, part. II, p. 264-270. Avec plus de difficulté, elle subit l'ingérence de l'État dans ses programmes et dans le choix de son personnel enseignant, encore que cette ingérence même puisse se justifier. Chargé du bien public, l'État ne peut se désintéresser entièrement ni de la santé physique ni de la santé intellectuelle d'une nation. Une entente mutuelle entre les deux pouvoirs serait d'ailleurs à souhaiter ici, comme en nombre d'autres points.

La note caractéristique des écoles d'Église réside donc en fait dans leur dépendance directe et immédiate de l'autorité ecclésiastique, nonobstant certaine dépendance secondaire vis-à-vis de l'autorité laïque.

4° *Autorité dont relèvent les écoles d'Église.* — Il ne peut être question d'autre autorité que de celle-là même que Jésus-Christ a chargé de gouverner l'Église. Au pape appartient l'autorité suprême; à l'évêque, l'autorité dans son diocèse. En matière scolaire et sous sa responsabilité, l'évêque est suppléé, dans chaque paroisse, par le curé. Les religieux enseignants, dûment chargés d'une école, représentent, eux aussi, l'autorité religieuse. La constitution *Romanos pontifices* de Léon XIII (8 mai 1881) régit les rapports des religieux enseignants avec l'évêque diocésain. L'Église a maintes fois revendiqué, pour eux, le droit d'enseigner; elle a toujours considéré les ordres religieux comme ses auxiliaires nécessaires dans l'œuvre de l'enseignement chrétien.

Rappelant au président Grévy « les dispositions sévères prises contre divers ordres religieux », le même pape déplore cette mesure qui « priva la France d'une abondante source de travailleurs industrieux et zélés, qui aidaient puissamment les évêques et le clergé séculier dans la prédication et l'enseignement. *Lettre au président Grévy*, 12 mai 1883. Le droit des religieux a été affirmé par différents conciles provinciaux. On trouvera les références dans la *Collectio Lacensis*, t. III, au mot *Educatio*, n. 47, 48; t. V, *ibid.*, n. 32; t. VI, *ibid.*, n. 35, 36, 37.

En ce qui concerne les établissements secondaires où les religieux enseignent selon les principes reçus dans leurs ordres et approuvés par l'Église, l'autorité de l'évêque s'exerce encore, conjointement avec l'autorité suprême du Saint-Siège, au moment même de leur fondation, qui ne peut avoir lieu sans l'agrément de ces deux autorités. *Acta sanctæ Sedis*, 1881, p. 493. De plus, ainsi qu'on le rappellera plus loin, en commentant le canon 1381, la vigilance épiscopale est toujours en droit de s'exercer, dans toute école, directement sur l'enseignement religieux, indirectement sur l'enseignement profane.

5° *Fondation et entretien des écoles.* — Affirmer que l'Église a le droit de posséder des écoles à elle n'implique nullement que l'Église catholique seule, dans l'état actuel des choses, doive subvenir aux frais de fondation ou d'entretien de ses écoles. Le pouvoir souverain devrait apporter une égale sollicitude à l'entretien de *toutes les écoles*, officielles ou libres; toutes ces écoles, en effet, concourent au même but et apportent la même contribution au bien commun. Ouvertes indistinctement à tous les enfants de la même société, selon le libre choix des familles, elles ont, vis-à-vis des libéralités de l'État, exactement les mêmes droits. La direction de l'Église n'implique donc pas l'indifférence ou l'abstention de l'État. C'est une véritable faute contre la justice distributive que de laisser l'entretien des écoles catholiques à la charge des catholiques, alors que les écoles officielles neutres, dont n'usent pas et ne peuvent user les catholiques sont à la charge de tous les contribuables, y compris les catholiques.

Toutefois la conception moderne du rôle de l'État en face de la liberté de conscience des citoyens nous empêche de nous bercer d'illusions sur ce point. Et Rome, qui légifère, non dans l'abstraction, mais en fonction des réalités, n'a pas manqué d'envisager la pénible situation faite par l'État areligieux aux catholiques. Aussi, le canon 1379 semble-t-il inséré dans le Code pour répondre aux questions angoissantes que pose la situation présente.

§ 1. *S'il y a manque d'écoles catholiques élémentaires ou secondaires, les Ordinaires des lieux principalement auront soin d'en fonder.* — § 2. *De même, si les universités publiques ne sont pas imbues de la doctrine et du sens catholique, il est à désirer que dans la nation ou dans la région, une université catholique soit fondée.* — § 3. *Que les fidèles n'omettent pas d'apporter toute leur aide, suivant leurs ressources, à la fondation et à l'entretien des écoles catholiques.*

1. Le premier paragraphe précise la pensée de l'Église. Si l'État se refuse à remplir son devoir, il ne doit pas y avoir d'hésitation sur l'attitude à prendre. Gémir ne servirait de rien; il faut agir et fonder des écoles catholiques, tout d'abord des écoles primaires et secondaires.

L'initiative privée, les sociétés particulières peuvent se mettre à la tête de ces fondations; l'Église les y encourage beaucoup. Le III[e] concile de Baltimore affirme la nécessité de susciter, avec le plus grand zèle, des écoles catholiques. Ce mot « susciter » indique bien qu'on fait appel aux bonnes volontés de toutes sortes. Cependant, en ce qui concerne les écoles primaires et secondaires, une initiative privilégiée devra être laissée à l'évêque du diocèse dans lequel on entend fonder ces écoles. C'est à lui, en dernier ressort, qu'il appartient de juger de la nécessité, de l'opportunité de fonder ces écoles, d'en réglementer le nombre, d'en déterminer même en certains cas la clientèle. Pratiquement, il est difficile, dans une fondation d'école primaire ou secondaire, de se passer de l'avis de l'évêque, si l'on ne veut pas s'exposer à méconnaître les droits de l'autorité ecclésiastique diocésaine.

L'obligation de fonder des écoles catholiques incombe en premier lieu aux évêques. Le clergé paroissial, et spécialement les curés, ont le grand et impérieux devoir de fonder des écoles catholiques, primaires et paroissiales. La constitution *Romanos pontifices* leur rappelle cette obligation inhérente à la mission pastorale. Le concile sud-américain s'est fait l'écho de la volonté de l'Église en rédigeant, dans le chapitre des écoles, le paragraphe 678 relatif au devoir des curés.

2. Le deuxième paragraphe fait la même recommandation au sujet des universités. Fonder des universités catholiques là où les universités de l'État ne présentent pas des garanties suffisantes au point de vue de la foi et des mœurs, est une nécessité pressante. Si le Code a séparé, dans le texte du droit, la question des universités de celle des écoles primaires ou secondaires, ce n'est pas qu'il lui accorde une importance moindre, c'est qu'il rappelle ainsi, d'une manière indirecte, que l'autorité compétente n'est plus ici l'autorité épiscopale, mais l'autorité du Saint-Siège. Quelle que soit

l'autorité dont relève en définitive l'approbation des universités, leur fondation, en face d'universités neutres ou hostiles, s'impose à la conscience des évêques et des fidèles.

Le désir de Rome est que chaque nation, et dans les nations plus importantes, chaque région ait son université catholique.

3. Au devoir qui incombe aux évêques et aux prêtres correspond, chez les fidèles, l'obligation de concourir à la fondation et à l'entretien des écoles catholiques.

Lorsqu'il s'agit de la fondation et de l'entretien des séminaires, le droit canon prévoit et impose même, en cas de besoin, des taxes que l'évêque prélèvera sur les revenus ecclésiastiques. Pour les écoles catholiques, l'Église s'en remet à la générosité des fidèles.

Le droit spécifie ce point particulier de la morale catholique que les exigences du temps présent ont ajouté aux anciennes et traditionnelles obligations de charité. Il est à remarquer que le droit ecclésiastique parle rarement des obligations charitables : le fait qu'il consacre un paragraphe spécial du Code à l'obligation qu'ont les fidèles d'entretenir de leurs propres ressources les écoles catholiques de toute espèce marque avec plus de force la gravité de ce devoir.

5° *Bref aperçu sur la législation canonique des séminaires.* — Les écoles relevant par excellence de l'autorité de l'Église sont les séminaires. On ne peut se dispenser de rappeler ici brièvement quels principes régissent l'établissement, la direction et la marche des séminaires de l'Église catholique. Les séminaires sont des maisons d'instruction et d'éducation cléricales : on y forme les aspirants au sacerdoce.

On comprend que l'Église se réserve un droit absolu et exclusif à l'égard des séminaires : l'œuvre des séminaires appartient en propre à la mission spirituelle et surnaturelle de l'Église. Aussi, dès le VIe siècle, voyons-nous des maisons de formation sous la direction immédiate des évêques : c'est *la maison épiscopale, la maison de l'Église*, cf. IIe concile de Tolède (527), can. 1, dans Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II, p. 1082. Voir aussi IVe concile de Tolède, can. 24, *ibid.*, t. III, p. 271 : « Ceux qui, encore enfants, ont été voués par leurs parents à l'état ecclésiastique aussitôt après avoir reçu la tonsure ou les fonctions de lecteur, seront logés dans une maison dépendante de l'Église, pour y être élevés par le préposé, sous les yeux de l'évêque. » Charlemagne sanctionna un usage déjà ancien en reconnaissant officiellement aux évêques le privilège d'éduquer les clercs. Si les universités du Moyen Age supplantèrent les séminaires, avec lesquels d'ailleurs elles se confondaient parfois, le concile de Trente prit les mesures théoriques pour remédier à l'état de choses. Dans sa session XXIII, c. XVIII, il prescrit, au sujet de l'éducation des clercs, une réforme complète. On doit établir auprès de chaque cathédrale un séminaire dans lequel les jeunes gens qui se destinent au sacerdoce recevront l'éducation religieuse et l'instruction dans les sciences ecclésiastiques. Le décret du concile énumère dans le détail les conditions requises de la part des aspirants au sacerdoce, par rapport aux études, aux exercices de piété, à la pratique des sacrements. Il règle aussi les questions d'ordre purement administratif et temporel. En un mot, il légifère de plein droit sur les personnes et les choses que peut embrasser sans contrôle le magistère dogmatique, moral et disciplinaire de l'Église. Les séminaires, maisons de l'Église, sont donc de plein droit et exclusivement soumis à la direction ecclésiastique, quant à la totalité même des enseignements qu'y reçoivent les jeunes clercs.

Dans le *Syllabus*, Pie IX avait déjà condamné les prétentions du pouvoir civil, jaloux de s'immiscer dans l'administration des séminaires et l'organisation des études cléricales. Prop. 46. *Même dans les séminaires des clercs, la méthode à suivre dans les études est soumise à l'autorité civile.* Denz.-Banw., 1746. Prop. 33. *Il n'appartient pas uniquement par droit propre et naturel à la juridiction ecclésiastique de diriger l'enseignement des choses théologiques. Ibid.*, n. 1733.

Les séminaires forment ainsi une catégorie tout à fait à part parmi les établissements scolaires. Aussi le Code consacre tout un titre spécial aux séminaires, le tit. XXI. Il n'entre pas dans le but et l'esprit de cet article d'aborder le commentaire des vingt canons qui le composent. Mais il convient de signaler quelques particularités fixant la doctrine ou précisant la discipline catholique :

Can. 1352 : C'est le droit propre et exclusif de l'Église d'élever ceux qui désirent se vouer au ministère ecclésiastique.

Can. 1353 : Les prêtres, et surtout les curés, doivent prendre un soin tout particulier des enfants qui fournissent les signes de vocation ecclésiastique : ils écarteront d'eux les contagions du siècle, les formeront à la piété, leur inculqueront les premiers rudiments des lettres et favoriseront en eux le germe de la vocation divine.

Le canon 1354 prévoit la fondation d'un séminaire par diocèse; les plus grands diocèses devront avoir deux séminaires, le grand et le petit séminaire. A défaut de séminaire diocésain, les élèves seront envoyés par les évêques, dans le séminaire d'un autre diocèse ou, s'il existe, dans le *séminaire interdiocésain*.

Les canons 1355 et 1356 sont extrêmement intéressants : ils confirment les dispositions prises par le concile de Trente, par Benoît XIII et par Benoît XIV, en vue d'assurer la vie matérielle des séminaires.

Can. 1355 : En vue de fonder son séminaire et de nourrir les élèves, si les revenus affectés spécialement à cet objet font défaut, l'évêque peut :

1° Obliger les curés et les autres recteurs d'églises, même exempts, à quêter, à certains jours donnés, dans leur église à cette intention;

2° Imposer dans tout son diocèse un impôt ou taxe;

3° En cas d'insuffisance de ces revenus, attribuer au séminaire certains bénéfices simples. (On appelle bénéfice simple, celui qui est attaché à une fonction non résidentielle : cf. can. 1411, 3°.)

Le canon 1357 rapporte à l'autorité épiscopale tout ce qui touche à l'administration et à la direction des séminaires et rappelle aux évêques avec quelle sollicitude leur zèle pastoral doit veiller à la marche de ces établissements et aux progrès des séminaristes eux-mêmes dans la science et dans la perfection. Les canons suivants touchent à l'administration intérieure des séminaires et à la direction spirituelle des séminaristes.

Il est intéressant de relever exactement les dispositions de la discipline ecclésiastique relative aux études dans les grands séminaires :

Can. 1365. § 1. Les élèves devront étudier au moins deux années complètes la philosophie rationnelle et les sciences annexes.

§ 2. Le cours de théologie durera au moins quatre années; outre la théologie dogmatique et morale il doit comporter surtout l'étude de l'Écriture sainte, de l'histoire ecclésiastique, du droit canonique, de la liturgie, de l'éloquence sacrée et du chant ecclésiastique.

§ 3. Il y aura également des leçons de théologie pastorale, auxquelles seront annexés des exercices pratiques, surtout en ce qui concerne les catéchismes des enfants ou des autres personnes, les confessions, la visite des malades et l'assistance des moribonds.

Can. 1366. § 1. Pour les fonctions de professeurs dans les différentes sciences philosophiques, théologiques et juridiques, ceux-là doivent être, toutes choses égales d'ailleurs, préférés par l'évêque et les délégués, qui ont conquis le diplôme de docteur dans une université ou une faculté reconnue par le Saint-Siège ou, s'il s'agit de religieux, ceux-là qui ont reçu de leur supérieur majeur une attestation équivalente.

§ 2. Les professeurs devront absolument, en ce qui con-

cerne les études de philosophie rationnelle et de théologie et la formation des élèves dans ces sciences, retenir la méthode, la doctrine et les principes du Docteur angélique et s'y conformer religieusement.

L'insistance avec laquelle l'Église impose l'étude de la philosophie et de la théologie de saint Thomas d'Aquin est remarquable. Le Code (can. 589) l'avait déjà imposée aux religieux.

V. Les universités catholiques (can. 1376-1380). — Parmi les écoles dépendant de l'Église, le Code fait une place à part aux facultés et universités.

L'université s'adresse à l'élite. C'est elle qui forme la classe dirigeante, en lui donnant le couronnement de l'instruction et de l'éducation et en la préparant immédiatement aux luttes de la vie. L'influence d'une université ou d'une faculté dépasse donc de beaucoup l'influence d'une école même secondaire. Parmi les facultés, il faut de plus faire une place tout à fait à part aux facultés canoniques. On appelle facultés canoniques celles qui préparent les clercs aux grades propres aux études ecclésiastiques : théologie, philosophie scolastique, droit canon, etc. L'importance de telles institutions éclate aux yeux de tous; ne s'agit-il pas d'y préparer l'élite du clergé? Au bon fonctionnement des universités catholiques et très particulièrement des facultés canoniques est intimement lié, dans le monde chrétien, le maintien de la foi et des mœurs. Rien d'étonnant donc qu'un régime spécial soit indiqué dans le droit ecclésiastique, relativement aux universités et facultés catholiques.

1° *Fondation et régime des universités catholiques.* — Il s'agit d'institutions de haute importance dans l'Église. Aussi, le Saint-Siège ne croit pas faire injure aux évêques en se réservant à lui-même la constitution des facultés catholiques et l'approbation de leurs statuts. Le canon 1376 est explicite à cet égard : § 1. *La constitution canonique d'une université ou d'une faculté catholique est réservée au Siège apostolique.* — § 2. *Une université ou une faculté catholique, même confiée à des ordres religieux quelconques, doit avoir ses statuts approuvés par le Siège apostolique.*

L'incise relative aux ordres religieux marque expressément qu'aucune exemption n'existe en leur faveur vis-à-vis de l'autorité exclusive que le Saint-Siège entend se réserver pour la constitution des facultés catholiques et l'approbation de leurs statuts. Certes, Rome désire vivement promouvoir les études supérieures, même chez et par les religieux, mais elle entend bien avoir la haute main sur l'enseignement supérieur, afin de le maintenir et dans le chemin de l'orthodoxie et dans celui de la science.

Cette haute surveillance n'implique aucune contrainte dans le domaine scientifique. La foi sauvegardée, les professeurs restent libres de leurs opinions et de leurs recherches. L'Église protège cette liberté en assimilant ses professeurs séculiers laïques, quant à la stabilité de leur situation, aux curés qu'elle veut inamovibles dans leurs paroisses, sauf raisons canoniques. Une situation aussi privilégiée comporte, pour ceux qui en bénéficient, des devoirs correspondants.

Il n'est au pouvoir d'aucune autorité inférieure au Saint-Siège de modifier les statuts d'une université ou d'une faculté. Un chancelier est nommé par le pape dans chaque université catholique pour veiller immédiatement sur la bonne marche de l'institution et pour prendre les mesures opportunes qu'imposent parfois les événements inopinés; un conseil d'évêques est institué pour assurer la vie matérielle, morale et intellectuelle de l'université dont ils sont les protecteurs; mais aucune décision définitive, non prévue par les statuts, ne peut être prise par eux, si elle n'est sanctionnée ensuite par Rome. L'autorité compétente à Rome pour régler tout ce qui touche aux universités catholiques, est la *Congrégation des séminaires et universités.*

2° *Collation des grades canoniques.* — L'Église, dans le Code, consacre un article spécial à la collation des grades canoniques. C'est l'élite du clergé qui est appelée à recevoir ces grades, couronnement d'études supérieures. Ces grades confèrent certains privilèges dans l'Église : il faut qu'ils ne soient accordés qu'à des sujets vraiment méritants par leur science. Pour éviter les surprises et le favoritisme, pour indiquer surtout son intention formelle, le Code stipule que *personne ne peut conférer des grades académiques qui ont des effets canoniques dans l'Église, si ce n'est en vertu d'une permission concédée par le Siège apostolique* (Can. 1377).

En fait, les professeurs font subir aux candidats les examens prévus par les statuts, et les sujets reconnus aptes reçoivent du délégué du Saint-Siège le diplôme leur conférant le grade conquis. Dans les universités où les professeurs ne sont point religieux, il appartient au chancelier de conférer, au nom du Saint-Siège, les grades canoniques; dans les universités confiées aux religieux, c'est ordinairement au supérieur général que va la délégation pontificale.

3° *Les privilèges des docteurs.* — Les grades canoniques comprennent, comme les grades universitaires en général, le baccalauréat, la licence, le doctorat. L'Église veut que ses docteurs soient particulièrement considérés, non seulement des fidèles, mais encore des autorités ecclésiastiques. Aussi, leur confère-t-elle certains privilèges, que le nouveau droit récapitule brièvement dans le canon 1378 : « Les docteurs, en dehors des fonctions sacrées, ont le droit de porter l'anneau orné d'une pierre et la barrette doctorale. De plus, sont maintenues les prescriptions des saints canons, statuant que, dans la collation de certains offices et bénéfices, l'évêque devra préférer parmi les candidats lui paraissant présenter des garanties égales, ceux qui ont obtenus la licence ou le doctorat. » Nous ne faisons que signaler ces dispositions du Code qui témoignent de la volonté de l'Église. Les sciences ecclésiastiques, la théologie surtout, sont appelées à donner à ceux qui les possèdent plus complètement, une influence plus considérable, dont l'écho, chez les fidèles, doit être un plus grand respect, une déférence particulière, et une confiance très justifiée. Voir ici t. IV, col. 1501 sq.

4° *Rôle des universités catholiques.* — Les universités catholiques sont fondées avant tout pour la formation de la jeunesse studieuse catholique, laïque et cléricale : elles s'adressent aux clercs non moins qu'aux laïques. Le Code ne laisse aucun doute à cet égard.

1. *La jeunesse laïque catholique est invitée à fréquenter nos universités.* — Les règles concernant la fréquentation des écoles neutres et mauvaises, s'appliquent aussi aux écoles secondaires et supérieures. Il y a même plus de raison de se montrer sévère à mesure que l'adolescent avance en âge et devient plus capable de s'assimiler l'erreur. A certains points de vue, il y a plus de danger dans une université neutre ou hostile que dans une simple école primaire : les étudiants ont une vie plus libre et plus exposée que les petits écoliers; les cours qu'ils fréquentent amènent plus facilement la discussion sur le terrain religieux. C'est donc une véritable *œuvre de préservation et de préparation* qu'accomplissent les universités catholiques à l'égard de la jeunesse. Cf. *Concile sud-américain*, n. 695.

2. Vis-à-vis de la jeunesse qui les fréquente, les universités catholiques jouent encore le rôle d'*écoles normales supérieures de l'enseignement libre.* En fondant les facultés libres, les évêques français avaient surtout en vue de :

Pourvoir à la préparation de bons professeurs, munis de grades et licenciés, pour les collèges libres. Déjà depuis longtemps, l'École des carmes, à Paris, l'École des chartreux, à Lyon, et, depuis 1871, l'école Saint-Aubin, à Mon-

gazon, puis à Angers, tendaient à cette fin; mais ou, comme à l'École des carmes, on dépendait étroitement de l'enseignement universitaire, ou l'on devait se contenter de peu de maîtres et de peu de cours. Cependant l'enseignement supérieur de l'État marchait à une transformation toute professionnelle: par les cours fermés, par les maîtrises de conférences, voire par le caractère plus scientifique, plus technique, des cours publics, les facultés officielles devenaient peu à peu de vraies écoles préparatoires; grâce aux avantages qu'on leur promettait, grâce à l'institution des boursiers, les candidats aux grades et aux fonctions universitaires se multipliaient; bientôt le moindre collège municipal allait être, du haut en bas, pourvu de licenciés. Il devenait urgent d'assurer à ceux qui aspiraient aux chaires de l'enseignement secondaire libre une formation égale et des titres égaux; c'est ce qu'ont fait nos instituts catholiques. A. Baudrillart, dans *Dict. de la foi cathol.*, t. II, col. 1043.

3. Les universités catholiques visent encore *à la formation d'une élite intellectuelle dans le clergé :*

A s'isoler de la culture générale contemporaine, le savoir ecclésiastique courrait le plus grand des périls; apanage de quelques individus, il serait pour le reste des hommes une langue morte, et demeurerait sans la moindre action sur la pensée, bientôt par conséquent sur la vie. Donc il faut que, dans le clergé, tous ceux qui sont susceptibles de recevoir cette culture supérieure la reçoivent et il faut qu'ils la reçoivent véritablement supérieure. Id., *ibid.*, col. 1044. Former l'élite du clergé, de façon à le rendre capable de discuter les erreurs sans se laisser entacher par elles, voilà « ce qui constitue la plus haute mission des universités catholiques; elles représentent et soutiennent la doctrine chrétienne dans son intégrité, en face de ses ennemis déclarés et de ses faux défenseurs ». Id., *ibid.*, col. 1045.

C'est surtout dans les sciences ecclésiastiques que l'Église désire voir s'instruire le clergé. Les docteurs, les licenciés en théologie et en droit canon ne sont pas tous appelés à devenir professeurs. La théologie est nécessaire dans le ministère : le droit canonique est indispensable pour la bonne administration d'une paroisse. Plus il y aura de prêtres instruits dans les sciences sacrées et plus la foi sera vivante et agissante dans le peuple chrétien : « Il est à souhaiter, dit le canon 1380, que les évêques, s'inspirant des règles de la prudence, envoient leurs clercs les plus remarquables par la piété et l'intelligence, suivre les cours d'une université ou d'une faculté fondée ou approuvée par l'Église, afin d'y parfaire leurs études, et principalement leurs études en philosophie, théologie et droit canonique, et d'y conquérir les grades académiques. »

4. Le cardinal Baudrillart ajoute que les universités catholiques doivent être des *foyers chrétiens de haute science*, nantis d'une véritable mission doctrinale.

Foyers chrétiens de haute science, les universités de l'Église le sont et par les professeurs de haute valeur qu'elles accueillent dans leurs chaires, et par les publications scientifiques qui émanent de ces maîtres. On aimerait sans doute à connaître le développement que les faits ont donné en France à ce double programme de nos facultés libres. Le cardinal Baudrillart l'a rappelé avec la compétence très particulière qui appartient au recteur de l'Institut catholique de Paris.

Il faut, avant tout, que, dans toutes les branches de la science, il y ait des professeurs remarquables se distinguant par l'amour de la vérité et concentrant leurs efforts sur la défense et l'apologie de la foi chrétienne.

VI. LES DROITS DE L'ÉGLISE VIS-A-VIS DES ÉCOLES (can. 1381). — Le canon 1381 ne souffre aucune difficulté d'interprétation; il s'explique de lui-même et nul, parmi les catholiques, ne peut songer à en contester le bien fondé ou à en restreindre la portée.

Voici les textes de ce canon :

§ 1. *Dans n'importe quelle école (catholique ou non), la formation de la jeunesse est soumise à l'autorité et au contrôle de l'Église.*

§ 2. *C'est le droit et le devoir des Ordinaires de surveiller toutes les écoles, de telle manière qu'il ne s'y passe ou qu'il ne s'y enseigne rien contre la foi ou contre les mœurs.*

§ 3. *C'est également le droit des évêques d'approuver les maîtres et les livres dans l'enseignement religieux; c'est leur droit d'exclure positivement, au nom de la religion et des bonnes mœurs, les maîtres et les livres dangereux.*

Quelques indications sur les points concrets indiqués dans ce texte, ne seront toutefois pas superflus.

1° *Autorité et contrôle.* — Le paragraphe premier rappelle le *droit* de l'Église, autorité directe en ce qui concerne l'enseignement religieux, contrôle indirect en ce qui concerne l'enseignement profane.

Toutefois, puisque le droit canonique envisage ici plus spécialement les faits, il ne sera pas inutile d'indiquer comment les faits eux-mêmes justifient l'intervention de l'Église en matière d'enseignement.

L'instituteur religieux dans ses convictions, ses pratiques et son enseignement, c'est, avons-nous dit, l'idéal auquel il faut tendre. Néanmoins cet instituteur idéal lui-même serait sujet à caution, si le contrôle de l'Église ne pouvait s'exercer sur son enseignement. Supposez que le contrôle de l'Église soit absent de l'instruction donnée à l'école, il n'y aura plus aucune garantie sérieuse que cet enseignement restera dans les limites de l'orthodoxie.

2° *Sujet de l'autorité, l'évêque dans son diocèse.* — Le paragraphe deuxième indique le *sujet* en qui réside concrètement ce droit de l'Église : c'est l'évêque. Par sa fonction, il veille sur l'intégrité de la doctrine et de la morale catholique : c'est donc à lui tout naturellement qu'est dévolu le droit de surveillance de toutes les écoles.

Les évêques et les Ordinaires doivent avoir, *dans toutes les écoles*, la liberté absolue de diriger l'enseignement catholique sur la foi et les mœurs, et l'éducation religieuse intégrale des jeunes catholiques. En outre, pour aucun motif, on ne peut entraver la vigilance, que leur impose leur ministère, ni les empêcher de contrôler la conformité de l'enseignement, donné sur chaque matière, avec la religion catholique. *Concile sud-américain*, n. 674.

Les évêques ont le droit de visiter, sans restriction, les écoles des pauvres, dans les missions et dans les paroisses régulières et séculières. Constitution *Romanos pontifices.*

Ne vous lassez pas d'avertir les pères de famille et d'insister auprès d'eux pour qu'ils ne permettent pas à leurs enfants de fréquenter les écoles où il est à craindre que la foi ne soit en péril. Léon XIII, encycl. *Quod multum*, aux évêques de Hongrie.

Il faut que les pasteurs, par tous moyens et efforts en leur pouvoir, préservent leur troupeau de toute contagion des écoles publiques. Instruction du Saint-Office, 24 novembre 1875, aux évêques des États-Unis.

Tous ces textes indiquent nettement la volonté de l'Église de s'en remettre à l'autorité et à la vigilance des évêques.

3° *Objet sur lequel s'exerce l'autorité et le contrôle de l'Église.* — Les évêques doivent approuver les maîtres chargés de donner l'enseignement religieux et indiquer les livres propres à cet enseignement; exclure les maîtres et les livres qui, dans l'enseignement profane, constitueraient un danger.

L'Église a toujours revendiqué ce droit dans le choix des maîtres et des livres.

En ce qui concerne la méthode pour enseigner la doctrine religieuse, la probité et la science des maîtres, le choix des livres, l'Église a donné certaines règles, fixé certains moyens, et elle l'a fait de plein droit. Elle ne peut agir autrement, car elle est soumise au grave devoir de veiller à ce que, dans l'enseignement, rien ne se glisse de contraire à l'intégrité de la foi et des mœurs, rien qui nuise au peuple chrétien. Léon XIII, encycl. *Caritatis*, 9 mars 1894.

1. *Le choix des maîtres.* — S'il s'agit des maîtres enseignant dans ses écoles à elle, l'Église possède une

autorité directe sur leur choix et l'examen de leurs aptitudes.

Pour les écoles primaires relevant de la juridiction de l'Église, on ne doit prendre que des sujets qui aient donné des preuves certaines de leur foi et de leurs mœurs et des marques d'aptitude. Comment procéder à cet examen? Il appartient aux évêques de le régler en détail. *Concile sud-américain*, n. 683. Et, pour avoir sous la main un nombre suffisant de maîtres et de maîtresses, auxquels on puisse, sans difficulté confier l'enseignement scolaire catholique dans les diocèses ou provinces ecclésiastiques, il faut créer, partout où c'est possible, des écoles normales... (Id., n. 684.)

S'il s'agit des écoles publiques, la nomination des maîtres échappe à l'autorité de l'Église; néanmoins l'Église peut et doit obtenir des garanties de leur religion et de leur moralité. Les modalités de ces garanties doivent être réglées dans chaque pays par des concordats scolaires. On peut citer comme exemples du genre : le concordat badois, entre Pie IX et Frédéric, le concordat autrichien, entre Pie IX et François-Joseph II, le concordat monténégrin, entre Léon XIII et Nicolas Ier, tous s'inspirant des mêmes principes, avec des applications différentes.

2. *Les manuels scolaires.* — Le droit de désigner les manuels d'instruction religieuse ne peut être contesté à l'Église catholique. Mais on s'est étonné parfois des condamnations portées par Rome ou par l'épiscopat contre certains manuels de science profane, dangereux en quelque point pour la foi ou les mœurs des enfants. Pourtant ce n'est là qu'un exercice du droit indirect de vigilance que possède l'Église en matière d'enseignement. Le fait qu'une autorité académique quelconque ait inscrit des manuels dangereux pour la foi parmi les livres classiques à adopter, n'implique nullement pour l'Église une obligation de s'entendre avec l'autorité civile, avant de réprouver des livres que cette dernière approuve. Léon XIII, dans une lettre courageuse, rappelle cette vérité au président Grévy :

Lorsqu'on défère au Saint-Siège n'importe quel écrit suspect de contenir des doctrines erronées sur la morale ou le dogme catholique, le Siège apostolique, qui a l'obligation de veiller à l'intégrité de la foi et des mœurs, a coutume de l'examiner et de prononcer sur cet écrit son jugement sans en rendre compte à aucune autorité neutre, car ce jugement faisant partie de la direction la plus intime des âmes et de la discipline intérieure de l'Église, ne peut être lié par aucun pacte international, puisqu'il est de la compétence exclusive du magistère de cette même Église. Ce qui est arrivé depuis les siècles les plus éloignés de l'antiquité, pour d'autres livres, arrive également pour les manuels que vous connaissez : ayant été reconnus contraires aux vrais principes de la religion, ils furent rangés parmi les livres dont la lecture est défendue aux fidèles. Cette censure, qui, à peine publiée dans la manière prescrite par l'Église, oblige les consciences catholiques, a décidé les évêques à rappeler aux fidèles leurs devoirs à ce propos, de la même façon qu'ils le font souvent pour d'autres préceptes des lois divines et ecclésiastiques. Nous ne pouvons pas comprendre comment, dans ce fait, qui ne sortait pas du terrain purement religieux et du ministère pastoral, le gouvernement a pu trouver des arrière-pensées politiques et, par suite, a procédé à des mesures de rigueur contre lesquelles le Siège apostolique a toujours protesté et qui ne rencontrent de précédents qu'aux époques de guerre ouverte contre l'Église...

Les évêques français ne tinrent pas, en 1909, un autre langage :

Usant d'un droit inhérent à notre charge épiscopale, et que les lois et les tribunaux chercheraient en vain à nous contester, nous condamnons collectivement et unanimement certains livres de classe qui sont plus répandus et dans lesquels apparaît davantage l'esprit de mensonge et de dénigrement envers l'Église catholique, ses doctrines et son histoire...

Cette sentence portée par vos évêques a l'autorité d'un jugement doctrinal qui oblige tous les catholiques et, en premier lieu, les pères de famille. Les instituteurs, de leur côté, ne pourront pas ne pas en tenir compte; ils se condamneraient eux-mêmes si, dans leurs écoles, dont les élèves sont tous ou presque tous catholiques, ils introduisaient des ouvrages que le pape et les évêques, seuls juges compétents en matière d'orthodoxie, ont formellement prohibés. (*Lettre collective*, 14 septembre 1909.)

4° *Les œuvres post-scolaires.* — L'originalité, mieux, l'actualité du Code consiste en ce qu'il prévoit les œuvres post-scolaires. Ces œuvres sont indiquées brièvement : *oratoria*, auxquels il faut rapporter les œuvres de piété proprement dites, *recreatoria*, *patronatus*, dont il n'est point difficile de trouver l'application aux œuvres du dimanche et du jeudi pour la jeunesse des deux sexes, mais encore et d'une manière plus générale, *scholas quaslibet*, toute sorte d'études post-scolaires et en marge des écoles régulières. Le canon 1382 qui fait cette énumération affirme pour l'évêque le droit de visite et de contrôle dans toutes ces institutions :

« Les Ordinaires des lieux, soit par eux-mêmes, soit par d'autres, pourront aussi inspecter toutes écoles, oratoires, cercles, patronages, etc..., en ce qui concerne l'instruction religieuse et la morale. De cette inspection les écoles dirigées par des religieux ne sont pas exemptes, à moins qu'il ne s'agisse d'écoles fermées réservées aux seuls membres d'une société religieuse. »

SOURCES. — I. *Codex juris canonici* (l. III, tit. XXII, *De scholis*). — Les sources indiquées en note, par le cardinal Gasparri, dans l'édition annotée du Code (édit. grand format, p. 400-403), sont publiées *in extenso* par le même auteur dans le recueil *Codicis juris canonici fontes*, 6 vol. in-8°, Rome, 1926-1932. En s'y référant, on se rappellera que les documents sont ainsi disposés : 1. Conciles généraux; 2. Actes des papes; 3. Actes de la Curie romaine, congrégations, tribunaux, offices. Dans chacune de ces sections, les documents sont alignés par ordre chronologique.

II. *Sources principales consultées dans cet article.* On les trouvera tout d'abord dans le recueil de Mgr Nègre. Ce recueil étant désormais très difficile à se procurer, on consultera :

1° *Actes de Pie IX.* — Lettres *Maximæ quidem*, aux évêques de Bavière, 18 août 1864, *Collectio Lacensis*, t. v, col. 1198; *Cum non sine*, à l'archevêque de Fribourg-en-B., 14 juillet 1864; *Syllabus*, prop. 45, 47, 48, Denz.-Bannw., n. 1745, 1747, 1748; encycl. *Quanta cura*, 8 décembre 1864, *ibid.*, n. 1694, 1695.

2° *Actes de Léon XIII.* — Lettres au cardinal vicaire Monaco La Valetta, 26 juin 1878 et 25 mars 1879, *Acta sanctæ Sedis (A. S. S.)*, t. XI, p. 97, 529; Allocution consistoriale aux évêques belges, 20 août 1880, *Analecta juris pontif.*, 169e livraison, p. 514; Lettre au roi des Belges, 4 novembre 1879, *ibid.*, p. 517; Lettre à l'épiscopat belge, *Licet multa*, 3 août 1881, *A. S. S.*, t. XIV, p. 145; Constitution *Romanos pontifices*, aux évêques et aux missionnaires d'Angleterre et d'Écosse, 8 mai 1881, *A. S. S.*, t. XIII, p. 481; Lettre à M. le Président de la République française (Grévy), 12 mai 1883, édition des *Lettres apostoliques de Léon XIII*, Bonne Presse, t. VI, p. 241; Encycl. *Nobilissima Gallorum gens*, 8 février 1884, *A. S. S.*, t. XVI, p. 241 (*Lettres apost.*, t. I, p. 226); Encycl. *Quod multum*, aux évêques de Hongrie, 22 août 1886, *A. S. S.*, t. XIX, p. 97 (*Lettres apost.*, t. II, p. 82); Encycl. *Officio sanctissimo*, aux évêques de Bavière, 22 décembre 1887, *A. S. S.*, t. XX, p. 257 (*Lettres apost.*, t. II, p. 116); Lettre *Quæ conjunctive*, aux évêques de la province de New-York, 23 mai 1892, *A. S. S.*, t. XXIV, p. 659; Lettre *Clara sæpenumero*, au cardinal Gibbons, 31 mai 1893, *A. S. S.*, t. XXV, p. 713 (*Lettres apost.*, t. III, p. 196); Encycl. *Caritatis providentiæque nostræ*, aux évêques de Pologne, 19 mars 1894, *A. S. S.*, t. XXVI, p. 523 (*Lettres apost.*, t. IV, p. 60); Encycl. *Militantis Ecclesiæ*, aux évêques d'Autriche et d'Allemagne sur le centenaire du bienh. Pierre Canisius, 1er août 1897, *A. S. S.*, t. XXX, p. 3 (*Lettres apost.*, t. V, p. 190); Encycl. *Affari vos*, sur les écoles du Manitoba, 8 décembre 1897, *A. S. S.*, t. XXX, p. 356 (*Lettres apost.*, t. V, p. 220).

On trouve également des déclarations intéressant la question scolaire dans : Bref *Sæpenumero considerantes*, 18 août 1883, sur les études historiques, *A. S. S.*, t. XVI, p. 49 (*Lettres apost.*, t. I, p. 196); Encycl. *Humanum genus*, 20 avril 1884, *A. S. S.*, t. XVI, p. 417 (*Lettres apost.*, t. I, p. 212); Encycl. *Libertas præstantissimum*, 20 juin 1888,

A. S. S., t. xx, p. 593 (*Lettres apost.*, t. ii, p. 172); Encycl. *Exeunte jam anno*, 25 décembre 1888 (*Lettres apost.*, t. ii, p. 226); Encycl. *Sapientiæ christianæ*, 10 janvier 1890, *A. S. S.*, t. xxii, p. 385 (*Lettres apost.*, t. ii, p. 262); Encycl. *Rerum novarum*, 16 mai 1891, *A. S. S.*, t. xxiii, p. 641 (*Lettres apost.*, t. iii, p. 18).

3° *Actes de Pie X.* — Encycl. *Acerbo nimis*, 15 avril 1905, *A. S. S.*, t. xxxvii, p. 613 (*Actes de S. S. Pie X*, édit. Bonne Presse, t. ii, p. 65).

4° *Actes de Pie XI.* — Encycl. *Rappresentanti in terra*, 31 décembre 1929, *Acta sanctæ Sedis (A. S. S.)*, 31 décembre, p. 723 (texte latin, *Divini illius Magistri*, *A. S. S.*, 22 février 1930, p. 49).

5° *Documents conciliaires.* — 1. De nombreux conciles provinciaux, auxquels Léon XIII se réfère dans la constitution *Romanos pontifices*, se sont tenus sous le pontificat de Pie IX et ont traité de la question scolaire. On consultera la *Collectio Lacensis*, t. iii, au mot *Educatio;* t. iv, au mot *Schola;* t. vi, au mot *Educatio*.

2. Sous le pontificat de Léon XIII : Concile plénier de l'Amérique latine (1899), approuvé *in forma speciali* par Léon XIII, le 1er janvier 1900, tit. ix, *De catholica institutione juventutis*, Rome, typographie Vaticane, 1902.

6° *Congrégations romaines.* — 1. Saint-Office : Instruction aux évêques des États-Unis de l'Amérique du Nord, 24 novembre 1875, dans *Collectanea S. Cong. de Propaganda Fide*, Rome, 1893, n. 481, p. 204; Instruction aux évêques de Suisse, 26 mars 1866, *ibid.*, n. 177, p. 197. — 2. Propagande : Circulaire aux évêques d'Orient, 20 mars 1865, *ibid.*, n. 476, p. 196; aux évêques d'Angleterre, 6 avril 1867, *ibid.*, n. 478, p. 199; Instruction du 25 avril 1868, *ibid.*, n. 479, p. 200; Circulaire aux évêques d'Irlande, 18 septembre 1819, *ibid.*, n. 169, p. 192, aux archevêques d'Irlande (1841-1857), citée dans la circulaire du 7 août 1860, *ibid.*, n. 472, p. 193; Lettre au cardinal Taschereau, 14 mars 1895, *A. S. S.*, t. xxviii, p. 381. — 3. S. Cong. du Concile, 12 janvier 1935, *A. A. S.*, 1935, p. 145.

7° *Lettre collective de l'épiscopat français*, 18 septembre 1908.

Cet article, étant strictement un commentaire du Code ne comporte pas de bibliographie spéciale. Il est le résumé de la seconde partie de notre livre *La question scolaire et les principes théologiques*. Aux études indiquées dans l'art. ÉCOLE, t. iv, col. 2091, on ajoutera le volume récent de S. Ém. le cardinal Verdier, *La question scolaire*, Paris, 1931.

A. MICHEL.

SCOLASTIQUE.

— La scolastique n'est pas qu'une simple méthode; c'est la philosophie même qu'on enseignait dans les écoles chrétiennes du Moyen Age. *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. vi, col. 254. Cette affirmation, exacte en ce qui concerne la philosophie d'une époque déterminée, est nécessairement trop exclusive dès qu'il s'agit d'envisager la philosophie comme *ancilla theologiæ*, telle qu'elle s'est manifestée bien longtemps avant le Moyen Age. L'esprit humain, en effet, ne s'est pas contenté de recevoir de l'Église les vérités révélées, il a voulu en pénétrer le sens et en fournir des exposés qui, s'ils ne dissipent pas l'obscurité essentielle au mystère, du moins en éliminent la contradiction. On doit donc dire que la scolastique est essentiellement une méthode de spéculation théologique et philosophique visant à la pénétration rationnelle et à la systématisation des vérités révélées, à l'aide des concepts philosophiques. C'est la *fides quærens intellectum* de saint Anselme, dont il ne serait pas difficile de trouver des antécédents chez saint Augustin. Cf. É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1929, p. 37.

Cette méthode de spéculation ne date pas du XIIIe siècle, on la trouve déjà à l'époque patristique et elle se prolonge après le Moyen Age dans les temps modernes, pour refleurir, avec plus de vigueur que jamais, aux XIXe et XXe siècles. — I. La scolastique à l'époque patristique. II. L'époque médiévale (col. 1695). III. Les temps modernes (col. 1715). IV. La néo-scolastique (col. 1725). Dans notre exposé, de toute évidence, il ne s'agit que de tracer les lignes d'un cadre très général, dont la généralité même nous interdit de descendre dans les particularités.

I. LA PRÉSCOLASTIQUE DE L'ÉPOQUE PATRISTIQUE. — La méthode de pénétration rationnelle et de systématisation des vérités révélées est, avons-nous dit, aussi ancienne que la réflexion dans l'Église. Il faut l'envisager : 1° En Orient. 2° En Occident.

1° *En Orient.* — Les apologistes, particulièrement saint Justin, saint Irénée, les Cappadociens et saint Cyrille d'Alexandrie ont donné des essais de pénétration rationnelle des vérités révélées à l'aide des concepts de la philosophie grecque, d'allure platonisante, vulgarisée à cette époque. Voir ici PLATONISME DES PÈRES, t. xii, col. 2302 sq.

Le Περὶ ἀρχῶν d'Origène est le premier essai de systématisation des vérités révélées. Dans l'introduction, il distingue nettement les vérités elles-mêmes transmises par l'autorité de l'Église et la *ratio assertionis*, la pénétration rationnelle qui est l'œuvre des théologiens. *P. G.*, t. xi, col. 116 sq. Les catéchèses de Cyrille de Jérusalem constituent, elles aussi, une présentation systématique de la doctrine révélée. Il en est de même de la Θείων δογμάτων ἐπιτομή de Théodoret, laquelle se trouve au l. V de la αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 439 sq. Enfin les écrits de l'Aréopagite, *De hierarchia cælesti*, *De ecclesiastica hierarchia*, *De divinis nominibus*, *De mystica theologia*, sont des fragments d'une dogmatique systématisée, à base de philosophie néoplatonicienne.

Toutefois, à tous ces essais manquait un élément caractéristique de la scolastique médiévale, l'utilisation systématique de la dialectique aristotélicienne. Sans doute, on peut relever quelques traces aristotéliciennes chez Clément d'Alexandrie, dans les écrivains de l'école d'Alexandrie et chez saint Basile, mais l'abus que Théodote le monarchien et les anoméens Aétius et Eunomius avaient fait de la dialectique aristotélicienne avait jeté le discrédit sur l'œuvre du Stagirite. Les tendances de l'école théologique d'Antioche avaient une certaine affinité d'élection avec l'aristotélisme. C'est ainsi que les opuscules longtemps attribués à saint Justin, *Quæstiones et responsiones ad orthodoxos*, *Quæstiones gentilium ad christianos*, et *Confutatio dogmatum Aristotelis* emploient la dialectique aristotélicienne de telle façon qu'on croirait lire un scolastique du XIIe siècle. Voir M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, Fribourg-en-B., t. i, 1909, p. 94.

Les controverses christologiques exigeaient la précision des concepts de nature et de personne; elles eurent pour effet de ramener les théologiens à Aristote qui avait au moins ébauché la définition et les rapports de ces concepts. On constate ce fait dans les quatre opuscules pseudo-justiniens déjà cités et qui sont œuvre du Ve siècle; voir également HYPOSTASE, t. vii, col. 385-393 et HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 462-478. Ibas, qui traduisit Théodore de Mopsueste en syriaque, traduisit aussi des écrits d'Aristote. Cf. A. Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern*, t. i, p. 140 sq. Philopon dans le Περὶ ἑνώσεως établit le trithéisme trinitaire et le monophysisme christologique en se servant des concepts aristotéliciens de nature et d'individuation. Sur le Διαιτητὴς ἢ περὶ ἑνώσεως, voir ici t. viii, col. 835, où l'on trouvera d'autres indications utiles et le résumé de l'enseignement théologique de Philopon, col. 838. Philoxène de Mabboug donne un traité complet de dogmatique spéculative dans son *Tractatus de Trinitate et incarnatione*, publié dans *Corp. script. christ. orient.*, *Script. syri*, IIe série, t. XXVII. Au point de vue christologique, il convient de rappeler également le *De uno ex Trinitate incarnato et passo*, dans la *Bibliotheca orientalis* d'Assémani, t. ii, p. 27 sq., et différents ouvrages de polémiques antinestorienne et antieutychienne; voir ici t. xii, col. 1517-1519. Dans le *De Trinitate et incarnatione*, on lit cette phrase qui traduit

bien la pensée scolastique de l'auteur : *Ea quæ sunt fidei debent per scientiam distingui et declarari*, p. 81.

Léonce de Byzance est le type du théologien aristotélicien utilisant la philosophie pour expliquer le dogme d'une façon orthodoxe. Voir ici t. IX, sur sa philosophie, col. 404-408, et sur les applications christologiques de cette philosophie, col. 408-414. L'aristotélisme de Léonce est fortement teinté d'un platonisme, qui continue celui des commentaires d'Aristote par le philosophe Proclus. Et cette remarque vaut pour tous les aristotéliciens du Moyen Age.

Saint Jean Damascène est le premier auteur donnant une synthèse théologique justifiée par les explications rationnelles empruntées à la philosophie. Son ouvrage capital, Πηγὴ γνώσεως, *La source de la connaissance*, est divisé en trois parties : les deux premières constituant une introduction, philosophique et historique, la troisième, de beaucoup la plus longue, formant une dogmatique à peu près complète. La première partie, Κεφάλαια φιλοσοφικά, *Chapitres philosophiques*, contient surtout une série de définitions empruntées aux anciens philosophes, Aristote, Porphyre et aux Pères de l'Église qui, même en philosophie, sont ses véritables maîtres. Le Damascène considère la philosophie comme la servante de la philosophie vraie dont Jésus-Christ est le docteur. Cette idée vient originairement de Philon, mais elle avait été utilisée par Clément d'Alexandrie et Grégoire de Nazianze. La deuxième partie, *Le Livre des hérésies*, n'est qu'une introduction historique à la théologie. C'est un catalogue de cent trois hérésies ou doctrines fausses. La troisième partie, *Exposé de la foi orthodoxe*, comprend cent chapitres, répartis en quatre livres par les Latins. *L'Exposé de la foi catholique* est une explication méthodique du symbole de Nicée-Constantinople, sur le plan qu'avait adopté Théodoret dans la Θείων δογμάτων ἐπιτομή. Sur la Πηγὴ γνώσεως de Jean Damascène, voir t. VIII, col. 697. Pour la métaphysique du dogme, voir col. 709 sq. : pour l'influence exercée par le Damascène sur la scolastique occidentale, voir col. 750.

Théodore Abou-quâra, dans ses opuscules publiés en grec, *P. G.*, t. XCVII et ceux qui ont été imprimés en arabe par E. Bacha, Beyrouth, 1904, présente, au dire de son dernier éditeur, « un résumé de la théologie catholique et un modèle de la scolastique narsiasite ».

Photius, dans les *Amphilochia*, consacre un certain nombre de questions, une cinquantaine environ, aux problèmes trinitaire et christologique, voir t. XII, col. 1539-1540; il y apparaît, ainsi que dans son *Traité sur le Saint-Esprit*, comme « un représentant de la scolastique grecque ». Hergenröther, *Photius, Patriarch von Constantinopel...*, t. III, Ratisbonne, 1869, p. 652.

Enfin, les chaînes et les florilèges rappellent les « sentences » médiévales; ils s'appliquent à préciser la terminologie et s'essaient à systématiser les dogmes. Voir surtout la *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, édit. F. Diekamp, Munster-en-W., 1907.

2° *En Occident*. — Si Tertullien injurie copieusement les philosophes, il les connaissait néanmoins et il utilise les concepts philosophiques pour préciser sa pensée théologique, par exemple sur la Trinité, où il est le premier à proposer la formule *tres personæ unius substantiæ*. *Adv. Praxeam*, c. II, *P. L.* (édit. de 1866), t. II, col. 180 BC. Voir sur ces spéculations trinitaires, A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 81-103. Si Tertullien se plaît, comme dans le *De carne Christi*, c. V, « à humilier les superbes qui manquent de déférence envers Dieu », A. d'Alès, *op. cit.*, p. 35, il reconnaît néanmoins le caractère rationnel de la religion révélée. « Lorsqu'au lieu de combattre avec les hérétiques, il discute avec les infidèles.... Tertullien met beaucoup de soin à s'emparer des vérités communes sur lesquelles l'accord est fait ou près de se faire entre la foi et le bon sens naturel... Quand il doit proposer la donnée chrétienne à ceux qui l'ignorent, Tertullien ne s'entoure pas seulement de témoignages historiques, il recourt aux précautions oratoires, il atténue ce qu'une doctrine si nouvelle peut avoir d'offensant pour le sens humain, il insinue que, s'il faut à toute religion des postulata, ceux de la religion chrétienne ne sont pas les plus durs à admettre... (Son) langage n'est pas d'un homme qui veut être cru sans raisons, et cru d'autant plus qu'il affirme des choses plus incroyables. » A. d'Alès, *op. cit.*, p. 35-36. Pour Tertullien, le christianisme est *sapientia de schola cæli*, *De anima*, c. I; cf. c. XVI, *P. L.*, t. II, col. 688 B; 715 BC. Il cite à plusieurs reprises Is., VII, 9, *Nisi credideritis, non intelligetis* (LXX : οὐδὲ μὴ συνῆτε; Vulg. : *non permanebitis*). Cf. *De baptismo*, c. X; *Adv. Marcionem*, l. IV, c. XX, XXV, XXVII; l. V, c. XI, *P. L.*, t. I, col. 1319 C; t. II, col. 438 B; 452 A; 460 A; 532 A.

Lactance, dans les *Institutiones*, reprend la question religieuse dans son ensemble : son œuvre est un essai de systématisation des vérités révélées, mais vues surtout du côté moral. « Lactance veut y présenter la religion chrétienne comme une véritable sagesse, comme une philosophie qui a, sur tous les systèmes précédemment enseignés, de singuliers avantages, en ce qu'elle résout d'une manière rapide, franche, certaine, ce fameux problème du *souverain bien* contre lequel ont échoué les sages de l'antiquité païenne. » Cf. LACTANCE, t. VIII, col. 2435.

Hilaire de Poitiers, surtout dans le *De Trinitate*, fait souvent appel aux concepts philosophiques pour présenter le dogme trinitaire ou christologique d'une façon méthodique et systématique. S'il a mérité le surnom d'Athanase de l'Occident, il dépasse certainement Athanase pour l'étude philosophique des questions agitées et par le caractère personnel de sa pensée. Voir ce qu'il dit lui-même, *De Trinitate*, l. I, n. 18, 19, *P. L.*, t. X, col. 37-39. Sur ses conceptions philosophiques appliquées à la théologie, voir ici t. VI, col. 2419 sq.

Marius Victorinus composa divers ouvrages sur les questions religieuses. De ses traités contre l'arianisme, *Adversus Arium libri IV*, *De generatione divini Verbi*, *De homousio recipiendo*, saint Jérôme, *De viris illust.*, CI, *P. L.*, t. XXIII, col. 739 B, dit qu'ils sont obscurs et que les seuls érudits les comprennent : c'est que précisément l'auteur réfutait l'arianisme par la philosophie néoplatonicienne. A l'instar de Tertullien, Marius Victorinus écrit que celui qui croit vient à la science, *Adv. Arium*, l. IV, n. 17, *P. L.* (édit. 1844), t. VIII, col. 1125.

Avec saint Augustin, nous trouvons, plus fortement affirmée, l'importance de la dialectique pour la théologie. Voir le *De doctrina christiana*, l. II, n. 31 sq., *P. L.*, t. XXXIV, col. 47 sq. Sur les rapports de la raison et de la foi chez saint Augustin, voir ici t. I, col. 2331 sq. É. Gilson a bien tracé les grandes lignes de ces rapports : « Avant la foi, la raison intervient pour formuler ce qu'il faut croire. Cette première exigence est impliquée dans la définition même : *credere est cum assensione cogitare*. *De prædestinatione sanctorum*, n. 5, *P. L.*, t. XLIV, col. 963. Pour qu'il y ait assentiment à ce que l'on pense, il faut d'abord qu'il y ait pensée et par conséquent aussi que la raison propose un objet défini à notre acceptation. Ce n'est pas tout. Si la foi consiste en l'assentiment à un témoignage autorisé, il faut connaître ce témoignage et poser les titres de cette autorité. En un sens, donc, avant de croire pour comprendre il faut comprendre pour croire : *ergo intellige ut credas, crede ut intelligas*. *Epist.*, CXX, c. I, n. 3, t. XXXIII, col. 453-454; *Serm.*, XLIII, c. VI, n. 7, t. XXXVIII, col. 257. » Voir ici, t. I, col. 2338. « Avant la foi, l'intelligence dont parle ici Augustin n'est autre que la

raison naturelle, déjà travaillée par la grâce de Dieu qui la meut et la rappelle à lui, mais sans lumières pour comprendre une vérité à laquelle elle n'adhère pas encore. Avant la foi, la connaissance humaine ne porte donc pas sur le contenu de la foi, mais sur les raisons naturelles que nous avons d'y adhérer. Cf. *Confess.*, l. VI, n. 7, 8, t. XXXII, col. 722, 723; *De libero arbitrio*, l. II, c. I, n. 5, t. XXXII, col. 1342; *De utilitate credendi*, t. XLII, col. 65 sq. Après la foi, l'intellection porte sur la foi même qui l'illumine et la transforme, engendrant par là cette connaissance que nous étudierons plus tard sous le nom de sagesse. L'intelligence qui précède relève de l'ordre naturel et humain; l'intelligence qui suit est d'ordre surnaturel et divin : *intellige ut credas verbum meum, crede ut intelligas Verbum Dei.* » *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 34-35. L'article AUGUSTIN a fait voir les diverses applications de ce principe général dans la synthèse théologique augustinienne. L'ouvrage d'É. Gilson en montre les aspects multiples. Voir surtout Ire partie, p. 31-138.

Parmi les auteurs dont l'influence est à l'origine de la scolastique, il faut encore citer Cassiodore, dont les *Institutiones* fournirent leurs programmes aux écoles médiévales. Comme la *Doctrina christiana* de saint Augustin, les *Institutiones* proclament « l'union de la science sacrée et de la science profane, pour former un enseignement complet et véritablement chrétien ». Voir ici t. II, col. 1832.

Après Augustin une manifestation nouvelle de l'usage des concepts philosophiques dans l'exposé systématique du dogme se fait jour : les *Sentences*. On étudiera plus loin, voir l'art. SENTENCES, l'origine et le développement de cette nouvelle méthode d'exposition. Cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 75-94. Qu'il suffise ici de citer les noms de Prosper d'Aquitaine, avec son *Sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum liber* (392 sentences), *P. L.*, t. LI, col. 427-496, et ses *Epigrammata ex sententiis S. Augustini* (106 morceaux de plusieurs distiques chacun), col. 497-532; d'Isidore de Séville, avec ses trois livres de *Sentences*, extraites presque toutes de saint Augustin et de saint Grégoire, et qui constituent un vrai manuel de dogmatique, de morale et d'ascétique, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 537-738; enfin de Taïon de Saragosse, compilateur, lui aussi, de sentences tirées de saint Grégoire, *P. L.*, t. LXXX, col. 727-992.

II. L'ÉPOQUE MÉDIÉVALE. — *I. SCOLASTIQUE LATINE.* — 1° *Transition : Boèce.* — Entre l'antiquité et le Moyen Age, Boèce forme le trait d'union. Sur les ouvrages philosophiques et théologiques de cet auteur, voir t. II, col. 919-920. Dans son œuvre proprement philosophique, le *De consolatione* tient la place d'honneur. Dans ce traité, où « tout s'inspire d'un néoplatonisme amendé de certaines idées péripatéticiennes, avec une teinte de stoïcisme », ici, t. II, col. 920, on voit quelles ressources la religion simplement naturelle peut déjà trouver dans la philosophie. Aussi l'ouvrage a-t-il obtenu, près des scolastiques du Moyen Age, un immense succès et a-t-il provoqué de leur part d'innombrables traductions, commentaires et imitations. Mais, là où Boèce prélude plus immédiatement à la scolastique postérieure, c'est dans ses cinq opuscules consacrés à la théologie : « L'auteur s'y attache de préférence aux mystères dont l'exposé attend l'aide de la philosophie. Ainsi a-t-il précisé les rapports de la nature et de la personne, à propos de la Trinité (opusc. I, II, *P. L.*, t. LXIV, col. 1247-1255, 1299-1302); ou au sujet de l'incarnation, dans l'opuscule V (col. 1337-1354). Il a aussi parlé de la bonté essentielle aux substances en tant qu'elles ont l'être, dans l'opuscule III, dédié au diacre Jean (le futur pape Jean Ier) (col. 1311-1314); cet écrit est beaucoup plus philosophique que théologique. Par contre, le *De fide catholica* (opusc. IV, col. 1333-1338) traite surtout de la vérité révélée : c'est une rapide esquisse des dogmes fondamentaux du christianisme. » Sur l'authenticité de cet opuscule, voir ici t. II, col. 920. « L'influence exercée par Boèce fut considérable. Dans la manière dont il conçoit la théologie, il annonce de loin les travaux des scolastiques. Il accepte le dogme, mais il applique toutes les ressources d'une froide raison à le prouver et à le pénétrer. La foi s'élève ainsi à l'intelligence à l'aide de la philosophie, qui bénéficie à son tour des lumières de la révélation. Il a fourni aux scolastiques plusieurs définitions célèbres, notamment celles de béatitude, d'éternité, de providence, de destin *(fatum)*, ainsi que celles de nature et de personne... Boèce est, sans contredit, après Aristote, la plus grande autorité des scolastiques du Moyen Age. Tout ce que le Moyen Age, avant la moitié du XIIe siècle, avait connu d'Aristote, il l'avait lu dans les écrits de Boèce (et ses traductions d'Aristote); c'est de l'habile interprète de la logique péripatéticienne que la scolastique a tout reçu, langue et méthode; c'est l'interprète de Porphyre qui a donné le branle aux longues et ardentes querelles du nominalisme et du réalisme. Il a lui-même professé sur l'objet de l'intelligence, sur l'universel et le particulier, un réalisme modéré, analogue à celui que défendra saint Thomas. Boèce, que son caractère et sa langue ont, non sans quelque exagération, fait appeler *le dernier Romain*, mérite aussi d'être appelé *l'initiateur de la scolastique.* » F. Cayré, *Précis de patrologie*, t. II, Paris, 1930, p. 217; voir ici t. II, col. 921 et M. Grabmann, *op. cit.*, t. I, p. 148-177.

2° *Période des primitifs.* — 1. *Avant le XIe siècle.* — L'âge d'or de la scolastique, qui fut une véritable renaissance de la philosophie antique pénétrée d'un esprit chrétien, ne fut pas le fruit spontané de l'activité intellectuelle et religieuse de quelques esprits supérieurs du XIIIe siècle et sans attaches dans le passé. Nous avons montré, dans la première partie de ce travail, combien profondes et lointaines sont les racines de la scolastique. Mais la période que nous appellerons la période des primitifs et qui va du VIIIe au XIIe siècle est une longue et lente préparation de l'âge d'or. Trois éléments contribuent à la fécondité de cette préparation : la conservation par les moines des œuvres des Pères, qui fournissent la base doctrinale; l'influence persévérante de l'augustinisme, qui maintient le principe de la foi cherchant l'intelligence et de l'intelligence orientée vers la foi; enfin, élément nouveau qui devait revigorer tout l'enseignement du dogme, la pénétration de la pensée aristotélicienne dans les écoles catholiques. Mais, pour que ces éléments conjugués produisissent pleinement leurs fruits, il fallait de plus créer un mouvement en faveur des études : ce fut, au IXe siècle, l'œuvre de Charlemagne; les écoles, ouvertes par lui, sous sa protection et à son exemple, furent les vrais points de départ du mouvement scolastique.

On a dit ici, voir t. I, col. 1872, comment, du VIe au XIIe siècle, la pénétration de l'aristotélisme avait été progressive. Au IXe siècle, on ne connaît encore d'Aristote que les traductions par Boèce des *Catégories* et de l'*Interprétation (Perihermeneias)*, auxquels il faut ajouter la traduction du commentaire de l'*Introduction* de Porphyre. Vers 1140, parut la traduction des *Premiers Analytiques*, suivie bientôt de celle des *Seconds*, des *Topiques* et des *Sophismes*, soit tout l'*Organon* d'Aristote. Voir ici t. I, col. 1872. Sur une métaphysique à base augustinienne et dans laquelle règne un mélange bizarre et souvent contradictoire d'idées platoniciennes et de thèses aristotéliciennes, les auteurs utilisent unanimement l'*Organon* pour la dialectique. Voir col. 1873. Cf. M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 5e édit., t. I, 1925, p. 26-29.

Plusieurs écrivains appartenant à cette époque encore primitive ont grandement contribué au progrès de la scolastique. En premier lieu il faut citer Alcuin, auxiliaire sinon inspirateur des mesures prises par Charlemagne en faveur de l'enseignement. Sur l'influence de cet auteur, voir ici t. I, col. 689. Mais il faut peut-être corriger quelque peu l'appréciation trop optimiste de Picavet : M. Godefroy Kurth, *Les origines de la civilisation moderne*, 3e édit., t. II, Bruxelles, 1892, p. 298, a très bien marqué le caractère de la science d'Alcuin : « Son rôle, dit-il, a consisté à maintenir les esprits de son temps au niveau de ceux des siècles écoulés. » Alcuin n'est donc pas créateur. C'est un esprit aisé qui s'assimile les choses d'une façon facile. « Quand on l'a appelé « l'Érasme de son temps », il ne faut pas oublier, dit dom Cabrol, que ce temps était une époque presque barbare et que la distance est grande entre l'humaniste raffiné de Rotterdam au modeste et en somme médiocre écolâtre d'York. Il ne savait que très peu de grec. Sa connaissance de l'hébreu était plus rudimentaire encore. » *L'Angleterre chrétienne avant les Normands*, Paris, 1909, p. 164; cf. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. II, *Die Karolingerzeit*, Leipzig, 1912, p. 134, n. 4. Mais si, en introduisant le *trivium* et le *quadrivium* à l'école du palais, il a répété ce que d'autres ont dit avant lui, ses livres sont pourtant un point d'appui pour les initiatives suivantes. Cf. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1889, p. 267, et *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, 1907, p. 117-127. D'ailleurs sa conception même de la science est vraiment originale; sa méthode dialoguée, avec ses répliques à l'emporte-pièce, habitue l'esprit à une gymnastique utile; il a le sens des différents aspects d'une question; au point de vue dialectique, il a préparé la philosophie scolastique en lui donnant une méthode. Sur l'activité intellectuelle des écoles de la Renaissance carolingienne, voir É. Amann, *L'époque carolingienne*, Paris, 1938, p. 93-106 (t. VI de l'*Histoire de l'Église*, publiée sous la direction de A. Fliche et V. Martin).

Bien que Raban Maur († 856) manque d'originalité et soit plutôt, d'ailleurs dans le meilleur sens du mot, un compilateur, voir ici, t. XIII, col. 1609, son nom doit prendre place parmi les écrivains qui ont, de loin, préparé la scolastique du XIIIe siècle. Son *De clericorum institutione* vise, en adoptant le plan d'études d'Alcuin, à « faire tourner toutes les sciences profanes au profit des divines Écritures ». Léon Maître, *Les écoles épiscopales et monastiques en Occident avant les universités*, dans les *Archives de la France monastique*, t. XXVI, 1924, p. 141. De plus, ses deux ouvrages, *De universo* et *De anima*, préludent aux travaux philosophiques et théologiques de la scolastique médiévale. Dans le premier, il demeure en dépendance étroite d'Isidore de Séville; dans le second, il emprunte presque toute sa matière à saint Augustin et à Cassiodore. Mais cette dépendance et ces emprunts sont bien la marque caractéristique de Raban Maur.

Jean Scot ou l'Érigène doit être également signalé. Son influence, en effet, sur la pensée occidentale est considérable, à la fois en raison de ses traductions de Denys l'Aréopagite et par son grand ouvrage en cinq livres, *De divisione naturæ* : synthèse audacieuse et puissante qui renferme en son cadre la plupart des sujets religieux ou théologiques. Voir ici t. V, col. 410 sq. Le grand mérite de l'Érigène a été de faire appel à la philosophie pour pénétrer le dogme : « L'Écriture, l'enseignement ecclésiastique fournissent, sur l'ensemble des choses, de leur origine, de leur destinée, de leur devenir, un certain nombre de données auxquelles il faut absolument se tenir. Ces données, le croyant les admet sans discussion, au penseur de les organiser. Empruntant son schéma général à la philosophie néoplatonicienne, qui avait si profondément imprégné quelques-uns des esprits auxquels il fait le plus confiance : Augustin, Grégoire de Nysse, pseudo-Denis, Maxime, notre théologien va présenter aux méditations du penseur chrétien le mouvement général qui, partant de Dieu, fait venir à l'être l'ensemble de l'univers, puis le fait revenir à Celui qui en est la source. » É. Amann, *op. cit.*, p. 313-314. Après dom Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, Paris, 1933, qui a renouvelé toute la question de l'Érigène, É. Amann pense qu'en démontrant que « le *De divisione naturæ* est essentiellement une synthèse théologique partant des données de la foi et les systématisant selon un schéma emprunté en grande partie au néoplatonisme », on fait tomber toutes les fausses interprétations qui ont fait de l'Érigène soit un libre-penseur précurseur du panthéisme allemand du XIXe siècle, soit un fauteur d'erreurs, comme ce fut le cas au début du XIIIe siècle lors de l'explosion du panthéisme almaricien, quand Honorius III condamna l'ouvrage au feu. *Op. cit.*, p. 314, note.

On doit noter également les essais d'explication — en sens assez divergents — du dogme de l'eucharistie, d'une part, dans le sens du réalisme, par Paschase Radbert, voir ici : Radbert *(Paschase)* de M. Peltier, t. XIII, col. 1636-1637 (on y démontre que le réalisme de Radbert n'a rien d'exagéré), et le *Pascase Radbert*, Amiens, 1938, du même auteur; d'autre part, dans le sens d'un symbolisme mitigé, par Ratramne, *De corpore et sanguine Domini*, dont la doctrine est approuvée par Raban Maur, mais sera condamnée ultérieurement, lors des controverses bérengariennes, par Léon IX. Voir ici, t. XIII, col. 1781-1784.

Le Xe siècle, quoi qu'on en ait dit, n'est pas absolument stérile pour la préparation de la scolastique postérieure. Sans doute on n'y trouve pas de véritables écrivains, mais « il y a cependant des écoles. Beaucoup d'écoles *monastiques*, fondées au IXe siècle, ont pu se maintenir en dépit des conditions les plus défavorables, et nombre d'écoles *cathédrales* les égalent ou les dépassent. Celles de France notamment commencent à attirer la jeunesse étrangère. On y donne, avec une certaine culture classique, une formation dialectique, élémentaire, mais bien propre à affiner l'esprit et à préparer le renouveau philosophique des siècles suivants. La théologie, écrit J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Paris, 1914, p. 34, reste ce qu'elle était jadis : lecture intelligente de la Bible et de quelques saints Pères, connaissance des symboles, des canons et des cérémonies rituelles... Le XIe siècle est beaucoup plus animé, mais reste un siècle de transition. » F. Cayré, *op. cit.*, t. II, p. 381-382.

2. *Le XIe siècle.* — Du point de vue qui nous occupe, ce qui caractérise le XIe siècle, c'est d'abord la lutte entre dialecticiens et antidialecticiens. « Pour faire admettre en fait la légitimité de son entrée sur le terrain des sciences sacrées, écrit encore le P. de Ghellinck, la dialectique eut à subir, au XIe siècle, une lutte plus longue et plus violente qu'auraient pu le faire présager les éloges de Raban Maur et d'Alcuin, qui répétaient Cassiodore ou Augustin. Les sermons de l'époque, la correspondance des écolâtres ou des dignitaires ecclésiastiques, les commentaires des quelques rares exégètes, voire les chroniques ou les notices d'histoire littéraire, trop brèves malheureusement, comme celle de Sigebert ou du moine de Malmesbury, nous permettent de percevoir les échos, parfois bruyants, de ces controverses. » Voir les détails dans J. de Ghellinck, *Dialectique et dogme aux XIe et XIIe siècles*, dans les *Mélanges Bäumker, Studien zur Geschichte der Philosophie*, Supplementband der Beiträge, Munich, 1913, p. 79-99. L'opposition ne se cantonne pas d'ailleurs

en un seul pays : elle se rencontre en Italie, chez Pierre Damien, *Opusculum de divina omnipotentia*, c. v, *P. L.*, t. CXLIV, col. 603; cf. J.-A. Endres, *Studien zur Geschichte der Frühscholastik, Die Dialektik im XI. Jahrhundert*, et *Anselm der Peripatetiker*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. XXVI, 1913, p. 84-93; en Alsace et en Bavière, chez Manegold de Lautenbach, qui répète souvent Pierre Damien, *Opusculum contra Wolfelmum*, c. I, v, *P. L.*, t. CLV, col. 152, 155; chez Willeram d'Ebersberg, *Expositio Williramni abbatis super Cantica canticorum prologus*, édit. Seemüller, *Willirams deutsche Paraphrase des Hohenliedes*, dans *Quellen und Forschungen zur Sprech-und Kulturgeschichte der germanischen Völker*, t. XXVIII, Strasbourg, 1878, p. 1 et 2; chez Othloh de Saint-Emmeran, *Dialogus de tribus quæstionibus*, prol. et c. XXII, *P. L.*, t. CXLVI, col. 60-62, 89; chez un correspondant de Seifrid de Tegersee, qui méconnaît les services que peut rendre la philosophie, *Epist.*, VI, dans Pez, *Thesaurus novissimus anecdotorum*, t. VI, Augsbourg, 1729, *(Codex diplomatico-historico-epistolaris)*, pars 1ª, p. 241-242; à Saint-Gall, où Ekkehart VI prélude par son poème ironique aux attaques de Damien et de Manegold, *Confutatio rhetorice in facie Ecclesie et sanctorum. Item Confutatio dialectice* (édit. Dümmler, dans la *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, 1869, Neue Folge, t. II, p. 1-73, voir surtout p. 61-65, vers 62-75, etc.); en Angleterre, chez Wulfstan de Worcester, voir Guillaume de Malmesbury, *Gesta pontificum Anglorum*, l. IV, dans *P. L.*, t. CLXXIX, col. 1590 A; en Hongrie, où Gérard de Czanad, sans aller aussi loin que Pierre Damien, regarde avec indifférence, sinon avec défaveur, les diverses branches du *trivium*. Voir J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 51-53.

Ce n'était d'ailleurs pas sans raison que s'était produite cette opposition antidialecticienne. Chez les dialecticiens, en effet, on se livrait à une étude passionnée de la logique aristotélicienne, et l'on tentait résolument, d'une façon souvent fâcheuse, une application de l'ordre rationnel à l'ordre révélé. Le courant dialecticien est constitué par les maîtres des grandes écoles épiscopales de Tours, de Chartres et de Paris : Bérenger de Tours, Jean Le Chartrain, médecin d'Henri Ier, Roscelin en seront les lumières. Cf. R. Heurtevent, *Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne*, Paris, 1912, p. 35; P. Mandonnet, *Polémique averroïste de Siger de Brabant et de saint Thomas*, dans *Revue thomiste*, t. IV, 1896, p. 22 sq.; J.-A. Endres, *art. cité*, et G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie au XIIe siècle*, Paris, 1909, p. 83. Il ne s'agissait pas seulement de « minuties, qui n'avaient rien des mérites d'une étude vraiment philosophique du dogme », il s'agissait encore et surtout « d'abus et d'excès appelant une prompte répression ». Quoi qu'il en soit de leur pensée intime, à l'aide d'un *atqui* et d'un *ergo*, qu'étayait parfois une phrase d'Aristote ou d'un de ses commentateurs, ils jetaient par-dessus bord la résurrection des corps, la naissance virginale du Sauveur, sa résurrection, etc. Le P. de Ghellinck à qui nous empruntons ces détails, voir l'ouvrage déjà cité, p. 54, en a donné des exemples frappants p. 38-41 et en relevant, appendice E, p. 175 sq., des « réminiscences de la dialectique de Victorinus (avant sa conversion) dans les conflits théologiques du XIe et du XIIe siècles ». Le grand tumulte bérengarien est un produit de cet abus de la dialectique dans les doctrines sacrées. *Ibid.*, p. 55-56.

Heureusement, et c'est la seconde caractéristique de cette époque, un certain nombre des champions de la foi ont su faire de la dialectique un usage judicieux qui, dans le dernier quart du XIe siècle, marque « les progrès de plus en plus prononcés de la spéculation dogmatique orthodoxe et, par suite, la reconnaissance, un peu hésitante parfois, de ses titres de légitimité ». J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 56. Dans son *Histoire de la méthode scolastique*, M. Grabmann a tracé, dans leurs grandes lignes, les faits de ce mouvement doctrinal de la fin du XIe siècle. Voir t. I, p. 215-246. On doit citer ici les noms de Lanfranc, d'Yves de Chartres, de Bernold de Constance, d'Alger de Liège, de Guitmond d'Aversa pour terminer par Anselme de Cantorbéry. Cf. J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 56-59.

« Les caractéristiques de la période (fin du XIe siècle) se retrouvent dans les productions de l'activité théologico-philosophique de saint Anselme, avec un relief qui nous autorise à les résumer toutes à propos de son nom. A l'antagonisme dont les dialecticiens sont victimes, il oppose la spéculation pondérée, orthodoxe, non moins qu'approfondie, et tout en s'élevant contre les écarts des *dialectici moderni* (*De fide Trinitatis*, c. II, III, *P. L.*, t. CLVIII, col. 265, 271), il consacre à jamais la légitimité du travail de la raison dans les choses de la foi. La place qu'il fait aux *rationes necessariæ* dont l'origine et le nom se trouvent dans les livres scolaires utilisés alors, montre comment il répond aux préoccupations intellectuelles du moment et les chroniqueurs des âges suivants ont soin de nous le dire jusqu'en plein XIVe siècle. Les mérites de son enseignement qui lui donnent une place unique entre saint Augustin et saint Thomas et que les frontispices des grandes éditions de ses œuvres ont consacrée, marquent une nouvelle étape dans les progrès des études sacrées. Il unit la raison et la foi, le raisonnement et la tradition. C'est ainsi qu'il couronne d'une gloire qui ne connaîtra plus l'oubli et qui rarement sera dépassée, si même atteinte, la longue période des belles écoles bénédictines. » J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 60. Aussi, quelles que soient les divergences qui s'affirment entre auteurs pour fixer la portée de ce terme, on peut souscrire au titre que confèrent à Anselme les leçons du bréviaire : *omnium theologorum, qui sacras litteras scholastica methodo tradiderunt, normam cælitus hausisse ex ejus libris omnibus apparet.* Finale de la troisième leçon du second nocturne.

3. *Le XIIe siècle.* — La méthode si fortement marquée par saint Anselme est pour ainsi dire unanimement retenue au XIIe siècle. Si la base de la philosophie adoptée pour expliquer le dogme est encore augustinienne, du moins la dialectique est empruntée à l'*Organon* d'Aristote.

Dès les premières années du XIIe siècle, le principal foyer des études sacrées est à Laon, avec un autre Anselme, le « maître des maîtres », comme l'appellent Marbode de Rennes, *Carmina varia*, XXIV, *P. L.*, t. CLXXI, col. 1722, et Guibert de Nogent, *Ad commentarium in Genesim* et *De vita sua*, III, 4, *P. L.*, t. CLVI, col. 19, 912. Mais nous savons peu de choses de son influence : M. De Wulf estime que cette influence fut très réelle dans la préparation des écoles d'Abélard et de Hugues de Saint-Victor. *Op. cit.*, p. 188-189. Deux écoles surtout ont laissé leur empreinte sur la scolastique du XIIe siècle et ont préparé l'âge d'or du XIIIe, l'école de Saint-Victor et l'école d'Abélard.

Nous n'avons pas à reprendre, même en résumé, ce qui a été dit ici même, des deux écoles. Voir HUGUES DE SAINT-VICTOR, t. VII, col. 257-269, et, sur son influence dans l'école victorine et sur les autres théologiens, col. 297-303; ABÉLARD, t. I, surtout col. 11-12 et, sur l'école abélardienne et ses relations avec l'école victorine, col. 49-55. Le triomphe de la scolastique est certainement dû à l'influence des deux écoles. « Elles n'eurent pas à ériger en principe l'introduction de la philosophie dans la théologie; c'était déjà fait par saint Anselme et, un peu *à contre cœur*, par Lanfranc. Comme Abélard, Hugues adopta le principe et, dans l'application, ils déployèrent le même zèle. Il est faux

de tout point que l'école de Saint-Victor, par excès de symbolisme mystique, ait enrayé le développement scientifique de la foi. Mais, d'une part, c'est bien à l'école d'Abélard que sont dus principalement les trois perfectionnements essentiels de la nouvelle théologie : l'idée de condenser, dans une *Somme* digne de ce nom, la synthèse de toute la théologie, l'introduction des procédés plus sévères de la dialectique et la fusion de l'érudition patristique avec la spéculation rationnelle. »

« D'autre part, seule, l'école de Saint-Victor eut la gloire de sauver la nouvelle méthode mise en grand péril par les témérités doctrinales d'Abélard. L'hétérodoxie du novateur, dit Harnack, « discrédita la science, « à tel point que les théologiens de la génération sui- « vante eurent une position difficile. Ainsi peu s'en fallut « que la condamnation ne fût prononcée contre les *Sen-* « *tences* de Pierre Lombard »... Sans parler du fougueux Gauthier de Saint-Victor, auteur du pamphlet *Contre les quatre labyrinthes de France* (Abélard, Gilbert de La Porrée, Pierre Lombard et Pierre de Poitiers; cf. *P. L.*, t. CIC, col. 1129 sq.), les meilleurs esprits, comme Guibert de Nogent, Guillaume de Saint-Thierry, saint Bernard étaient effrayés des méthodes nouvelles. Étienne de Tournay lançait de terribles accusations « contre ces faiseurs de nouvelles Sommes ». Il fallut la parfaite orthodoxie de l'école de Saint-Victor et toute sa prudente modération dans l'usage du nouveau système, pour faire oublier que ses premiers promoteurs se nommaient Scot Érigène, Bérenger, Abélard, pour rassurer les croyants alarmés et acclimater la nouvelle théologie dans les écoles catholiques. Harnack a proclamé Hugues de Saint-Victor « le plus influent des « théologiens du XIIe siècle », parce que, plus qu'aucun autre, il contribua à faire la fusion des deux tendances en lutte, l'orthodoxie dogmatique et la science philosophique. » E. Portalié, art. ABÉLARD *(École théologique d')*, t. I, col. 54-55. Cf. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III (édit. de 1909), p. 532. Parmi les disciples de Gilbert de La Porrée, il convient de citer Raoul l'Ardent, dont le *Speculum universale* tente une systématisation des données théologiques, en transposant la terminologie philosophique dans les matières théologiques.

Le nom de saint Bernard vient d'être prononcé parmi les adversaires des « dialecticiens ». Bernard appartient, en effet, à l'école des mystiques et c'est dans la contemplation, beaucoup plus que dans la philosophie, qu'il puise sa science. Sans doute, il ne méprise pas la science, mais il pourchasse ceux qui y cherchent une matière à orgueil, qui veulent la vendre et en faire un vil commerce; il approuve au contraire ceux qui, par elle, veulent faire du bien aux autres ou veulent s'édifier eux-mêmes. *In Cant. Cant.*, serm. XXXVI, n. 3, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 968 D. Sur les principes et la méthode de Bernard, voir ici t. II, col. 761-763. Toutefois, par son mysticisme même, saint Bernard a exercé une heureuse influence sur la scolastique. M. Grabmann fait observer qu'il y a, non opposition, mais corrélation entre la mystique et la scolastique. La seconde trouve dans la première de sérieux avantages, en ce qui touche la théologie : elle fournit aux entraînements de la dialectique un heureux contrepoids; ses lumières éclairent le problème capital des rapports de la science et de la foi; elle maintient les données traditionnelles sans lesquelles la théologie deviendrait science purement humaine; enfin elle corrige l'abstraction et l'aridité de la méthode scolastique. Cf. M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, p. 94-100. C'est ainsi que, dans sa lutte contre Abélard, il dénonce surtout l'abus de la méthode spéculative qui forme le caractère et le péril de la théologie abélardienne.

Ce sont les mêmes abus de la même méthode qui entraînent, au début du XIIe siècle, plusieurs auteurs de grand talent dans l'erreur : Guillaume de Champeaux avec son rigide réalisme, Roscelin dont le nominalisme impliquait, dans la Trinité, une sorte de trithéisme, et surtout Gilbert de La Porrée, dont les applications malheureuses de la métaphysique à la théologie entraînaient les erreurs anathématisées au concile de Reims (1148). Voir ici t. VI, col. 1976; t. XIII, col. 2913; t. VI, col. 1352. La célèbre querelle des universaux ne s'expliquerait-elle pas elle-même surtout par l'abus de la dialectique?

Néanmoins certains dialecticiens défendent la dialectique contre ses propres excès : Jean de Salisbury pourchasse les « verbalistes ergoteurs », Alain de Lille parle dans le même sens. Alain paraît à un moment où des événements décisifs vont brusquer l'essor de la scolastique. La période dont il relève aura du moins eu le mérite de préparer cet essor.

Ainsi donc, au XIIe siècle, l'influence de la scolastique est déjà considérable. Depuis Abélard, la méthode « triadique » est devenue générale : exposé du contre, du pour et solution. Le fondement demeure l'interprétation littérale des Écritures et des Pères; mais, depuis Lanfranc et saint Anselme, s'est introduite, d'une façon normale, la méthode apologétique, c'est-à-dire la scolastique elle-même consistant, le dogme une fois fixé, à le démontrer par la raison ou du moins à en montrer l'aspect rationnel : « Les théologiens s'emploient à couler les données des Écritures dans un moule syllogistique, ou bien ils soumettent les concepts dogmatiques et les formules qui les expriment au jeu des catégories dialectiques, ou encore ils classent les arguments en probables et nécessaires. » M. De Wulf, *op. cit.*, t. I, p. 186; cf. J. de Ghellinck, *Dialectique et dogme au Xe-XIIe siècle*.

Il est étonnant que l'auteur qui a exercé la plus grande influence sur les scolastiques postérieurs, Pierre Lombard, ait si peu subi l'influence de cette dialectique. Pierre Lombard est un esprit modéré; les arguments d'autorité passent chez lui au premier plan et « il ne recourt aux notions philosophiques que dans la mesure où elles peuvent devenir un instrument au service du dogme ». M. De Wulf, *op. cit.*, p. 193. Les abrégés et les commentaires du Maître des Sentences apparaissent dans la seconde moitié du XIIe siècle; au XIIIe siècle c'est par centaines qu'on compte les commentaires de son œuvre.

3° *L'apogée de la scolastique.* — 1. *La tendance augustinienne du début du XIIIe siècle.* — Le XIIIe siècle marque l'apogée de la scolastique par l'adaptation de l'aristotélisme à l'exposition du dogme. Toutefois cette adaptation ne s'est faite que progressivement. La première moitié du XIIIe siècle a vu se développer une direction de philosophie scolastique s'inspirant, tout au moins partiellement, des principes de l'augustinisme. Cf. Fr. Ehrle, *Der Augustinismus und Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des XIII. Jahrhunderts*, dans *Arch. für Litt. und Kirchengeschichte des M. A.*, 1889, p. 603-635. Ce développement a été établi ici, t. I, col. 2503-2506. Toutefois la dénomination d'augustinisme ne doit être retenue qu'avec d'expresses réserves en raison des doctrines étrangères aux enseignements authentiques de saint Augustin qui se rencontrent dans ce mouvement. Cf. M. De Wulf, *op. cit.*, t. I, p. 319. Celui-ci subit, en effet, l'influence des Arabes, dont la spéculation était éclectique et qui, notamment Avicenne, faisaient une part très large aux doctrines platoniciennes. Cf. É. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, Paris, 1927. Un certain nombre de théologiens pourraient être cités ici, reflétant cette tendance encore peu précise dans la scolastique : Guillaume d'Auxerre, Robert de Courson,

Simon de Tournay, Étienne Langton, Pierre de Capoue, Pierre de Grève, Robert Sorbon. Cf. M. Grabmann, *Geschichte des schol. Methode*, t. II, 2e partie, c. VII et VIII. Mais le plus représentatif est à coup sûr Guillaume d'Auvergne († 1240) qui, tout en tirant parti de la philosophie arabe et juive (Algazel et Maïmonide) et retenant le meilleur du platonisme, sait combattre leurs erreurs, s'opposer au catharisme régnant et combattre l'astrologie et les superstitions. Voir ici t. VI, col. 1967-1976; M. De Wulf, *op. cit.*, t. I, p. 323-328; M. Baumgartner, *Die Erkenntnisslehre des W. von A.*, Munster, 1893.

2. *Introduction de l'aristotélisme arabe et juif.* — Toutefois l'influence arabe sur la scolastique fut bien plus considérable en ce qui concerne l'introduction en Europe d'une grande partie de l'œuvre aristotélicienne. Les Arabes considéraient Aristote comme le philosophe par excellence : ils lui empruntent « la conception de la science, la valeur de l'observation des faits et une foule de doctrines spéciales où les scolastiques les prendront pour guides ». Malheureusement, ils « se servaient de textes aristotéliciens défectueux..., ils interprétaient volontiers Aristote à travers les commentateurs grecs; ils transformaient des doctrines en forçant des textes demeurés vagues chez Aristote, notamment celles relatives à l'intellect humain. Surtout ils additionnaient leur aristotélisme d'éléments néoplatoniciens tels que les doctrines de l'émanation et de l'extase, si bien qu'au jour où la scolastique étudiera la philosophie arabe, elle recevra, par son canal, de nouvelles infiltrations néoplatoniciennes. » M. De Wulf, *op. cit.*, t. I, p. 208. En effet, les théologiens syriens, tant monophysites que nestoriens, par lesquels Juifs et Arabes avaient connu Aristote, interprétaient ce philosophe d'après les commentaires de Proclus. Une des préoccupations principales des philosophes arabes était de mettre en harmonie leur pensée philosophique avec le dogme musulman. B. Carra de Vaux appelle *scolastique musulmane* cette tentative d'harmoniser la philosophie et le Coran : tentative d'autant plus intéressante qu'elle pouvait être, pour les philosophes chrétiens, une indication. Cf. B. Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris, 1900.

En Orient, Avicenne est le principal représentant de cette « scolastique »; en Occident, c'est Averroës de Cordoue, qui s'est appliqué à mettre en honneur Aristote et à en introduire les doctrines dans la philosophie. Cf. M. Horten, *Die Metaphysik des Averroës*, Halle, 1912. L'influence d'Averroës sur la pensée chrétienne fut considérable. Voir ici t. I, col. 1882, 2630.

La philosophie juive subit l'influence de la spéculation arabe, en Orient comme en Occident, et fut ainsi un des véhicules par lesquels s'exerça, sur la théologie médiévale, cette influence. Deux noms méritent une mention spéciale : Avencebrol (Avicebron, Ibn Gabirol) et Maïmonide. Ce dernier est beaucoup plus près d'Aristote que les autres auteurs cités; il corrigea le péripatétisme par les enseignements de la Bible et fut très lu par les scolastiques chrétiens. Cf. Munck, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859; L.-G. Lévy, *Maïmonide*, Paris, 1911.

3. *Premières difficultés.* — Le péripatétisme suspect des Arabes et des Juifs, malgré les épurations que lui avait fait subir à Tolède un certain Gundisalvi (Gundissalinus) au XIIe siècle, constituait, pour la foi chrétienne, un moyen d'exposition réellement dangereux. On a retracé ici, t. I, col. 1882-1886, les péripéties de la lutte engagée tout d'abord contre l'aristotélisme. Une première condamnation fut portée en 1210 contre la « philosophie naturelle » d'Aristote et les commentaires d'Averroës et d'Avicenne. En 1215, nouvelle condamnation en y associant celle des écrits de David de Dinant et d'Amaury de Bène. Voir ces mots. Toutefois, la condamnation était portée non pas contre le principe même de l'exposition scolastique, mais contre les hérésies que comportait cette exposition en fonction d'une philosophie erronée. Le principe demeurait intact, car Grégoire IX se préoccupa dès 1231 de faire expurger l'œuvre d'Aristote. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 138, 143. Si les trois théologiens, Guillaume d'Auxerre, Simon d'Authie et Étienne de Provins, chargés de mener à bien cette œuvre n'y purent parvenir, du moins le principe était sauf.

Les dangers de l'influence arabe se manifestèrent surtout quand, en 1255, s'implanta à Paris l'averroïsme latin avec Siger de Brabant, Boèce de Dacie et Bernier de Nivelles. Voir AVERROÏSME, t. I, col. 2228, et surtout Mandonnet, *Siger de Brabant*, 2e édit., Louvain, 1908-1909; M. De Wulf, *op. cit.*, t. II, p. 90-105 et ici l'art. SIGER DE BRABANT. La doctrine fondamentale est le monopsychisme, ou l'unité de l'intellect humain pour l'humanité entière. L'âme individuelle est purement sensible et périssable; seule l'âme racique est immortelle; mais elle ne contracte avec les individus qu'une union accidentelle. Un tel exposé compromettait gravement la foi en ruinant la personnalité humaine et en frayant les voies au panthéisme.

4. *Albert le Grand.* — Albert travailla à réaliser l'œuvre d'adaptation du péripatétisme à la doctrine catholique principalement dans le domaine scientifique. Son vrai titre de gloire, a dit ici-même, t. I, col. 672-673, P. Mandonnet, est « dans la sagacité et l'effort qu'il a déployés pour porter à la connaissance de la société lettrée du Moyen Age le résumé des connaissances humaines déjà acquises, créer une nouvelle et vigoureuse poussée intellectuelle dans son siècle et gagner définitivement à Aristote les meilleurs esprits de son temps ». En vulgarisant la science d'Aristote, après se l'être assimilée, Albert contribuait à vulgariser la philosophie péripatéticienne elle-même. Aux yeux de beaucoup, le « naturalisme » de cette philosophie semblait incompatible avec la foi. Albert sut montrer que les difficultés soulevées n'étaient pas sans solution et qu'Aristote, comme Platon, pouvait être mis au service du Christ. Néanmoins son travail d'épuration doctrinale et d'adaptation ne fut pas mené à fond : cet honneur devait être réservé à son disciple Thomas d'Aquin. D'ailleurs la scolastique d'Albert est encore très éclectique : sur bien des points, elle s'inspire du néo-platonisme et de l'augustinisme. Cf. Cl. Bäumker, *Witelo*, p. 407 sq. Cet éclectisme amène parfois, surtout dans la psychologie d'Albert, des idées opposées entre elles. A. Schneider, *Die Psychologie Alberts des Grossen nach den Quellen dargestellt*, dans les *Beiträge* de Bäumker, t. IV, 1894, p. 2 sq. Cf. M. De Wulf, *op. cit.*, t. I, p. 382-383.

Albert, tout en introduisant nombre de conceptions aristotéliciennes à côté ou à la place des idées philosophiques courantes, reste encore, en somme, fidèle à l'augustinisme traditionnel. Un de ses principaux mérites, dans l'impulsion qu'il donna à la pensée scolastique, fut d'établir plus clairement « les rapports entre la science et la foi; leur distinction formelle, l'impossibilité de croire et de savoir en même temps une même vérité, considérée au même point de vue, le rôle préparatoire et persuasif de la science vis-à-vis de la foi et l'inaptitude foncière de la raison à démontrer les mystères. A ces éléments de solution proposés par Albert, le Docteur angélique n'ajoutera rien d'entièrement nouveau ». Th. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi...*, Paris, 1909, p. 144.

Les auditeurs et successeurs immédiats d'Albert dissocièrent le faisceau des doctrines disparates du maître : les uns retinrent principalement les doctrines

néoplatoniciennes; les autres développèrent les éléments aristotéliciens et furent tributaires de Thomas d'Aquin. Cf. M. De Wulf, *op. cit.*, t. I, p. 387. On verra même, au XV[e] siècle, à Cologne, se fonder une école albertiste pour faire pièce au thomisme. P. Mandonnet, art. *Albert le Grand*, dans le *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.*, t. I, col. 1523.

5. *Thomas d'Aquin.* — Dès le début de son enseignement, saint Thomas d'Aquin marque nettement en quel sens il entend orienter la scolastique. Méthodes nouvelles, thèses et opinions nouvelles, précisément en fonction d'un emploi plus fréquent de la philosophie aristotélicienne préférée à celle de Platon, distinction plus nette d'une part de la philosophie d'avec la théologie, d'autre part de la théologie d'avec la mystique grâce à un intellectualisme franc mais modéré; ainsi s'affirmaient déjà, dès le *Commentaire sur les Sentences* (1252), les traits essentiels du thomisme. Régent des études (1256-1259), après avoir été reçu maître en théologie à l'université de Paris, Thomas donna une vive impulsion à l'enseignement et rétablit les *disputationes* (d'où sont sorties les *Quæstiones disputatæ* et les *Quodlibeta*), qui marquent si profondément la méthode scolastique du XIII[e] siècle.

Alexandre IV, neveu de Grégoire IX, avait résolu de mener à bonne fin l'œuvre d'épuration des écrits d'Aristote : il appela à Rome saint Thomas et celui-ci, reprenant l'œuvre incomplète de son maître Albert se mit à la besogne. Il importait tout d'abord de rechercher le texte primitif d'Aristote. Le dominicain Guillaume de Moerbeke, qui savait le grec, en fit une traduction très littérale, sans recherche d'élégance. Thomas travailla sur ce texte : dans ses *Commentaires*, il va jusqu'à corriger l'œuvre du Philosophe de façon non seulement à en enlever tout caractère nocif, mais encore à en faire un instrument de compréhension pour la foi. Ceci explique que les commentaires de Thomas contiennent beaucoup d'idées qui lui sont personnelles. Cf. M. De Wulf, *op. cit.*, t. II, p. 5; M. Grabmann, *Les commentaires de saint Thomas d'Aquin sur les ouvrages d'Aristote*, dans les *Annales de l'Institut supérieur de philosophie*, Louvain, 1914, p. 231-281.

A mesure que Thomas avance dans sa carrière théologique, sa pensée se précise et, partant, ses explications et ses opinions se modifient parfois. Sur plusieurs points, jeune professeur, il reste fidèle à l'augustinisme traditionnel; mais, à mesure que sa pensée évolue, ses opinions reflètent de plus en plus un aristotélisme christianisé. A titre d'exemple, on peut proposer la question de l'unité d'être substantiel dans le Christ : dans le *Commentaire sur les Sentences*, saint Thomas admet cette unité à titre de simple opinion; dans la *Somme théologique*, il qualifie d'hérésies les opinions contraires. D'autres fois, un enseignement, proposé d'abord avec hésitation, se précise graduellement jusqu'à la formule définitive : ainsi l'acte spécifique de la béatitude est dégagé de plus en plus de ses éléments affectifs pour être fixé exclusivement dans un acte d'intelligence. Le *Commentaire* est le premier anneau d'une chaîne dont la *Somme théologique* et le *Compendium theologiæ* sont les derniers : la *Somme contre les gentils*, les *Questions* (disputées et quodlibétales) en sont des anneaux intermédiaires.

La *Somme contre les gentils* offre un genre particulier de scolastique, c'est-à-dire l'adaptation aux dogmes de la démonstration rationnelle. Il s'agit, dans cette grande œuvre apologétique, d'amener peu à peu l'incroyant à confesser les dogmes chrétiens. Pour l'y conduire, Thomas expose d'abord les vérités que la raison peut découvrir par ses seules lumières naturelles, mais que la révélation confirme et dont elle facilite la connaissance. Pour s'élever aux vérités supérieures, il commence (l. III, fin) par celles qui, relevant de l'ordre moral, sont plus accessibles : les grands mystères sont renvoyés en fin de l'ouvrage. Exposant les vérités naturelles, Thomas recourt à des démonstrations proprement dites. Pour les autres, il entend simplement démontrer leur caractère non contradictoire : un essai de démonstration positive, utile peut-être *ad fidelium exercitium et solatium*, serait dangereux pour des adversaires qui en souligneraient l'insuffisance. Ainsi Thomas corrige prudemment l'excès de rationalisation des dogmes dans lequel étaient tombés certains auteurs du XII[e] siècle, notamment Richard de Saint-Victor; voir ici t. XII, col. 2691 sq. Cet excès écarté, il reste vrai de dire avec M. Grabmann qu'ici Thomas « explore à fond les rapports harmonieux de la nature et du surnaturel, de la raison et de la foi. Ce qui donne à la *Somme contre les gentils* un charme tout à fait particulier et lui fait produire l'impression d'une pensée puissamment cohérente et parfaite, c'est que les idées et les démonstrations y sont tirées ou déduites de grandes vérités, de principes ou de notions fondamentales d'ordre métaphysique, auxquels on est sans cesse ramené et qui commandent ou soutiennent l'ensemble, comme la charpente soutient l'édifice. » M. Grabmann, *Introduction à la Somme théologique de saint Thomas*, trad. Vansteenberghe, Paris, 1925, p. 43.

La même conception « scolastique » a présidé à la rédaction des écrits exégétiques de saint Thomas. Une fois le sens littéral dégagé, « il cherche à résoudre, appuyé sur la tradition et aidé de la raison, les difficultés que la « lettre » soulève et surtout — c'est à cela que tendent principalement les difficultés et les solutions — à en montrer la valeur de vérité en fonction d'une conception générale de Dieu et des créatures en regard de la vie humaine ». P. Synave, *Les commentaires scripturaires de saint Thomas d'Aquin*, dans *La vie spirituelle*, t. VIII, 1923, p. 457. Les opinions discutables des Pères sont toujours interprétées dans un sens favorable à la foi.

Mais c'est la *Somme théologique* qui fournit la plus belle synthèse de la pensée et de la méthode scolastiques du grand docteur. Sans doute le principal motif qui le dirigea en cette entreprise fut de donner un enseignement clair et précis, néanmoins on y trouve aussi le désir de faire bénéficier la théologie des qualités de l'aristotélisme. C'est ainsi que les vues métaphysiques les plus hautes lient solidement chaque partie et leurs éléments les plus divers. Cf. M. Grabmann, *op. cit.*, p. 73-134. Méthode analytique et méthode synthétique s'allient ici dans une harmonie parfaite. Voir ici P. Mandonnet, art. FRÈRES PRÊCHEURS, t. VI, col. 878-879.

6. *Autour de saint Thomas d'Aquin.* — Sous ce titre signalons trois tendances principales qui se sont développées au XIII[e] siècle soit parallèlement au thomisme, soit en fonction du thomisme, soit surtout contre lui.

a) Parallèlement au thomisme, l'*augustinisme* conserve ses défenseurs. On en a déjà nommé quelques-uns du début du siècle. Mais l'école franciscaine doit être ici expressément signalée, surtout avec Alexandre de Halès et saint Bonaventure.

Alexandre se rattache à la lignée de saint Augustin, de saint Anselme et de Hugues de Saint-Victor. Augustinien par la doctrine de l'illumination, il distingue néanmoins fort bien théologie et philosophie que cependant il coordonne plus qu'il ne les sépare. Sa spéculation est dominée par l'idée du bien. C'est en ce sens qu'est orientée sa scolastique.

Éminemment mystique, saint Bonaventure s'affirme vrai disciple d'Augustin et des Victorins; mais il reste néanmoins, dans toute la force du terme, un penseur et un philosophe, et il sut imprimer à la scolastique du XIII[e] siècle, une impulsion d'un genre spécial. É. Gilson a publié une étude, *La philosophie de saint Bonaven-*

ture, Paris, 1924 (coll. *Études de philosophie médiévale*, t. iv), qui remplace la plupart des études antérieures sur ce sujet. Bonaventure n'a pas traité les problèmes philosophiques indépendamment de la théologie, mais les a abordés en philosophe, soucieux de les expliquer par des principes de leur ordre, sans perdre de vue cependant l'ordre supérieur de la grâce : « Le principal problème qui se posait de son temps est celui de la connaissance, inséparable d'un autre, non moins important pour un chrétien, celui des rapports de la raison et de la foi. L'aristotélisme précisément apportait une doctrine de la connaissance qui n'incluait aucune action de principes surnaturels. Saint Thomas fit sa part à cette philosophie naturaliste en distinguant avec soin les deux ordres de la nature et de la grâce, la raison et la foi. Saint Bonaventure jugeait dangereux une telle concession : il admit la distinction des deux ordres en principe, à titre de possibilité; mais il la condamnait dans le fait comme une dérogation à la volonté de Dieu qui impose à l'homme l'ordre surnaturel. » F. Cayré, *op. cit.*, t. ii, p. 502-503.

D'accord avec saint Thomas pour reconnaître à la raison un rôle d'explication par rapport aux vérités de la foi, Bonaventure s'en sépare donc sur le rôle que la raison doit avoir dans l'explication de la nature. Il ne nie pas la possibilité de ce rôle; il en nie, pour le chrétien, la légitimité. Cf. É. Gilson, *op. cit.*, p. 94-114. Ainsi la philosophie prend chez Bonaventure une allure mystique prononcée. Toute sa scolastique est imprégnée de cette tendance : elle fixe, au xiii[e] siècle, l'augustinisme franciscain.

La thèse capitale de cette scolastique est l'*exemplarisme divin*, « l'essence même de la métaphysique », comme dit É. Gilson, *op. cit.*, p. 157. Cette thèse veut en partie exclure l'aristotélisme et surtout donner du monde une explication plus complète; elle utilise les ressources de la raison et de la foi, en considérant les êtres créés, moins en eux-mêmes que dans les idées divines qui en sont l'exemplaire. Cf. J.-M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, Paris, 1929, dans *Études de philosophie médiévale*, t. ix.

Il est impossible d'aborder, même rapidement, tous les aspects de la scolastique bonaventurienne : du moins doit-on indiquer ce qui en constitue, semble-t-il, l'explication dernière : l'illumination divine, *contuitus*, qui est tout d'abord une connaissance indirecte de Dieu, fondée sur le concours divin spécial qui assure à notre connaissance des premiers principes une certitude nécessaire, mais qui est davantage encore, en tant qu'elle croit défendre, contre le thomisme naissant, le centre même de la vie spirituelle, en situant dans l'intuition des premiers principes une certitude « divine », fondement de la foi elle-même et de la certitude surnaturelle. Voir sur ce point Bissen et É. Gilson, complétant et corrigeant l'interprétation de M. De Wulf, *op. cit.*, t. ii, p. 352.

Chez les dominicains, une scolastique néo-platonisante se développe parallèlement au thomisme sans hostilité toutefois au thomisme naissant. On la rattache ordinairement à Albert le Grand, voir ci-dessus, et surtout à Guillaume de Moerbeke († 1286), avec les noms d'Hugues de Strasbourg († 1268), d'Ulrich de Strasbourg († 1277) et de Thierry de Fribourg. Cf. M. De Wulf, *op. cit.*, t. ii, p. 113-117.

b) L'influence de saint Thomas s'exerce particulièrement dans l'*ordre de Saint-Dominique*. Elle se manifeste surtout par la réaction qui se produisit dans les fameux « correctoires » dirigés contre le pseudo-correctoire *(corruptorium)* de Guillaume de La Mare. Voir ci-après. Les noms de Richard Clapwell, de Jean Quidort, de Gilles de Lessines sont les plus connus parmi ces défenseurs de la scolastique thomiste. Cf. P. Glorieux, *Les premières polémiques thomistes* : i. *Le « Correctorium corruptorii » « Quare »*, Kain, 1927; M. Grabmann, *Le « Correctorium corruptorii » du dominicain Johannes Quidort de Paris*, dans *Revue néo-scolastique*, 1912, p. 404-418. Sur Jean Quidort, voir ici t. viii, col. 810-811; sur Gilles de Lessines, voir M. De Wulf, *op. cit.*, t. ii, p. 43.

Un thomisme sincère, mais hésitant, se retrouve dans le fondateur de l'école égidienne. Gilles de Rome essaie de mettre d'accord la pensée de Thomas et d'Augustin : ce qui l'amène à des concessions regrettables aux adversaires de l'Aquinate. Cf. K. Werner, *Der Augustinismus des späteren Mittelalters*, Vienne, 1883, et ici t. vi, col. 1358-1365.

Plus mélangée encore se retrouve l'influence de saint Thomas chez Henri de Gand et Godefroy de Fontaines. Le premier « s'attache, dans le répertoire scolastique, à quelques questions préférées... qu'il emprunte plus volontiers à la métaphysique et à la psychologie. On l'a appelé un augustinien. Il est bien plutôt un péripatéticien éclectique. Il reprend un bloc de théories en vogue dans l'ancienne scolastique, leur donne un tour propre et les adapte au reste de sa scolastique. Certaines théories thomistes l'ont vivement impressionné, par exemple l'unité des formes, et bien qu'il ne partage pas toutes les vues du maître dominicain, il s'est abstenu de prendre position, dans les intrigues dirigées contre lui ». M. De Wulf, *op. cit.*, t. ii, p. 55-56.

Godefroid de Fontaines († vers 1306), adversaire résolu des dominicains, fait un éloge superbe de saint Thomas philosophe. Toutefois son thomisme est éclectique et nuancé. Cf. M. De Wulf, *op. cit.*, p. 52; *Études sur... G. de Fontaines*, Louvain, 1904; A. Pelzer, *Godefroid de Fontaines*, dans *Revue néo-scolastique*, 1913.

c) L'opposition au thomisme fut très vive vers 1270. Voir ici Augustinisme, t. i, col. 2506-2511, et A. d'Alès, art. *Thomisme* dans *Dict. apol. de la foi cath.*, t. iv, col. 1675-1680. Sans former une école augustinienne à proprement parler, les premiers théologiens dominicains, avons-nous dit, avaient été des augustiniens au sens large. Cf. ici P. Mandonnet, art. Frères prêcheurs *(La théologie dans l'ordre des)*, t. vi, col. 869-871; R. Martin, *Quelques « Premiers » maîtres dominicains*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, t. ix, 1920, p. 556-580. L'université d'Oxford devait fournir Robert de Kilwardby († 1279), archevêque de Cantorbéry (1272-1278), puis cardinal. A Paris, l'évêque Étienne Tempier condamnait, le 7 mars 1277, une vingtaine de propositions thomistes; quelques jours plus tard, Kilwardby frappait une trentaine de propositions dont quelques-unes thomistes. Le successeur de Kilwardby, le franciscain Peckam, disciple de saint Bonaventure, montra la même rigueur à l'égard de saint Thomas qu'il avait déjà combattu à Paris. Tout ceci n'est d'ailleurs qu'un épisode de la lutte engagée entre les deux ordres, dominicain et franciscain, dans les écoles de théologie. Vers 1278, un autre disciple de saint Bonaventure, Guillaume de La Mare dressait son fameux catalogue d'erreurs thomistes dans le *Correctorium* que les dominicains qualifièrent ensuite de *Corruptorium*.

La canonisation de saint Thomas (1323) marque la fin de la grande offensive franciscaine contre la scolastique thomiste. L'acte d'Étienne Tempier fut retiré en 1324 par son successeur Étienne de Bourret. Mais l'école franciscaine garda sa direction.

7. *Duns Scot.* — Le théologien de l'ordre qui a le mieux incarné les tendances de la scolastique franciscaine depuis la fin du xiii[e] siècle est Duns Scot.

Scot est l'initiateur d'une scolastique. Cette scolastique a été exposée ici-même, voir t. iv, col. 1865 sq., et il suffit d'en rappeler les traits généraux d'après l'étude du P. É. Longpré, *La philosophie du bienheureux*

Duns Scot, Paris, 1924 (extrait des *Études franciscaines*, 1922-1924). Scot organise sa conception générale de tout l'ordre des choses du point de vue de l'amour. Il s'agit bien ici d'une « spéculation métaphysique » qui permet d'organiser toute la pensée franciscaine (en philosophie, théologie et mystique) du point de vue de l'amour. L'idée du bien commande toute cette spéculation, marquant ainsi nettement la distinction de cette synthèse par rapport à la synthèse thomiste qui n'a d'autre préoccupation que d'exposer objectivement la vérité : l'intellectualisme du Docteur angélique peut ainsi être opposé au volontarisme du Docteur subtil. Sur ce volontarisme, voir ici t. IV, col. 1880 sq.

La synthèse de Duns Scot est théologique avant tout, comme celle de saint Thomas. La large part faite à la spéculation vient de la confiance que Scot a en la philosophie, laquelle est capable de montrer l'harmonie de la raison et de la foi. Cf. P. Minges, *Das Verhältniss zwischen Glauben und Wissen*, Paderborn, 1908. Mais cela d'une tout autre façon que dans la synthèse thomiste, car les principes philosophiques sont eux-mêmes différents. Avec M. De Wulf on peut ramener à quatre les doctrines capitales de Scot : le formalisme métaphysique, l'univocité de l'être, l'intuitionnisme, le volontarisme. *Op. cit.*, t. II, p. 70 sq.; cf. É. Longpré, *op. cit.*, p. 270 sq. C'est en raison de ces principes que la scolastique scotiste se présente avec une incontestable originalité : « Elle s'inspire sans doute de la spéculation augustinienne du XIIIe siècle, mais elle la dépasse par nombre de théories nouvelles qu'elle y introduit pour la fixer, par l'utilisation même de l'aristotélisme, qui a définitivement acquis droit de cité dans les écoles. Mais l'aristotélisme est assez mitigé chez Scot par ces préoccupations mêmes; il est moins strict que chez saint Thomas, qui cherchait simplement à constituer une philosophie universelle, sur la base fondamentale du réel et du vrai. Celle de Scot, orientée plutôt vers le bien, n'en paraît pas moins solidement coordonnée et montre que son auteur était de taille à être un chef d'école. » F. Cayré, *op. cit.*, p. 648.

4° *La décadence.* — 1. *Coup d'œil général sur la scolastique du XIVe siècle : le nominalisme.* — Le XIVe siècle peut encore se rattacher au Moyen Age : il indique nettement le déclin de la scolastique. La multiplication des universités est loin de marquer un progrès : mais du seul fait de ces créations (Prague, Vienne, Heidelberg, Cologne, Erfurt, Cracovie), Paris et Oxford sont détrônés intellectuellement et la décadence de leurs études s'en accentue davantage. Cf. M. De Wulf, *op. cit.*, t. II, p. 150-153.

Ce siècle se distingue par le profond désordre qui règne dans les esprits, par la négligence des hauts principes qui commandent la philosophie et par une défiance incurable à l'égard des données métaphysiques les plus élémentaires. Si l'on a pu dire que la philosophie du XIVe siècle est manifestement une étape vers la philosophie dite moderne qu'elle prépare et annonce, cf. É. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, t. II, p. 83 sq., il ne s'ensuit pas que ce soit un progrès, c'est, en réalité, une véritable régression.

La scolastique est en réelle décadence. Tout, d'ailleurs, contribue à lui enlever cette force de pensée que le thomisme et l'augustinisme avaient puissamment contribué à lui communiquer : dissolution de la chrétienté sous la poussée des nationalismes naissants; esprit d'indépendance à l'égard de l'autorité même spirituelle, esprit que le schisme d'Occident ne fera qu'entretenir et développer; goût excessif pour les sciences positives. L. Salembier n'hésite pas à dénoncer, au XIVe siècle, l'ignorance, la témérité, l'inconséquence, « le chaos des opinions ». *Le grand schisme d'Occident*, 5e édit., Paris, 1921, p. 114-115.

Une nouvelle forme de scolastique se fait jour, connue sous le nom de *nominalisme*, qui dilapide tout ce qui a fait la grandeur et la force de la spéculation médiévale. Ce nominalisme se distingue de celui du XIIe siècle, pour lesquels l'universel n'était qu'un mot vide, *flatus vocis*. Voir ici NOMINALISME, t. XI, col. 717-733. C'est un système de philosophie qui, tout en conservant cette solution sur l'universel, brise dans son fondement même l'harmonie de la raison et de la foi et propage à l'égard de la raison une défiance qui touche au scepticisme. Voir t. XI, col. 733-784.

2. *Occam.* — Sur la vie d'Occam et l'action funeste qu'il exerça dans le différend de Jean XXII et de Louis de Bavière, voir OCCAM, t. XI, col. 864-872. La philosophie d'Occam est une réaction violente contre l'ancienne scolastique et elle eut sur la théologie une répercussion profonde. Sans doute, en sa qualité de franciscain, Occam a dû se former dans les principes de Duns Scot, mais il se sépare nettement du Docteur subtil et les points qu'il en retient sont poussés à l'excès et déformés.

L'étude des sciences physiques ou mathématiques paraît avoir suggéré à Occam sa défiance à l'égard de la spéculation métaphysique. L'originalité philosophique et théologique d'Occam a été étudiée ici, t. X, col. 876-889, avec la comparaison — autant qu'elle peut être faite — des doctrines occamistes avec celles de Scot, de Durand de Saint-Pourçain, de Pierre Auriol et d'Henri de Harclay. On a exposé également les articles philosophiques et théologiques d'Occam qui furent l'objet d'un procès en cour d'Avignon, col. 889 sq. La tendance d'Occam à rejeter en métaphysique la plupart des distinctions non seulement formelles (de l'école scotiste), mais encore réelles (de l'école thomiste) l'accule, au point de vue théologique, notamment pour l'eucharistie et la justification, à de véritables impasses. Mais, si le philosophe se trouve ainsi réduit à une sorte d'impuissance, le théologien n'est pas embarrassé pour autant : le volontarisme divin, dont Scot avait posé le principe, est poussé ici à ses conséquences extrêmes. La puissance de Dieu explique tout et ce que la raison est incapable même simplement d'entrevoir, la foi en donne la certitude, sinon l'explication. Ainsi Occam n'abandonne la métaphysique et ne stérilise la scolastique que pour verser finalement dans une sorte de fidéisme.

L'influence d'Occam, bien qu'assez difficile à préciser, fut considérable. P. Auriol avait, encore assez vaguement, posé les principes dont devait s'inspirer Occam; ces principes, poussés à leur extrême logique, devaient aboutir aux théories outrancières de Jean de Mirecourt, Nicolas d'Autrecourt et Richard de Lincoln, dont les difficultés avec l'Église ont été relatées ici, t. XI, col. 561 et 898. On trouvera à l'article OCCAM, l'énumération des auteurs qui ont subi l'influence de ce théologien, t. XI, col. 888. Chez les augustins, la tendance occamiste se retrouve chez Grégoire de Rimini et quelques auteurs de moindre renom. Parmi les séculiers, il faut citer Jean de Jandun, favorable à l'averroïsme et Marsile de Padoue, compromis avec Occam dans la lutte de Louis de Bavière contre Jean XXII.

A Paris, l'occamisme exerçait une influence presque exclusive. Jean Buridan († 1358) et Marsile d'Inghem († vers 1395) firent tout pour l'implanter. Le premier poussait le volontarisme jusqu'au déterminisme. La même erreur se retrouve à Oxford avec Thomas Bradwardine († 1349). Cf. L. Mahieu, *François Suarez, sa philosophie*, Paris, 1921, p. 12. Et si l'on ne peut rendre responsable l'occamisme des erreurs de Wiclef et de Jean Huss, on doit cependant reconnaître que la diffusion de ces erreurs a été due en grande partie au désordre causé par le nominalisme. Des maîtres comme

Pierre d'Ailly et Jean Gerson avaient eux-mêmes été profondément pénétrés d'occamisme.

Au xve siècle, plus que jamais, la faculté des arts à Paris est pénétrée d'occamisme. Louis XI, en 1474, avait promulgué contre lui un décret de proscription, bientôt retiré (1481). A la fin du siècle, le nominalisme s'étend encore, même en Espagne où, à Salamanque, on explique Occam à côté de Scot et de saint Thomas. A cette époque, le plus célèbre représentant de l'occamisme est Gabriel Biel († 1495) qui dans son *Collectorium*, fait un exposé modéré et méthodique du nominalisme, tout en évitant les erreurs des autres partisans du système. Cf. ici t. II, col. 817. Au début du xvie siècle, le maître le plus en vue est Jean Major († 1540), dont Rabelais fait le représentant de la scolastique qu'il ridiculise.

3. *En marge d'Occam et du nominalisme : permanence des autres formes de scolastique.* — Dès le début du xive siècle, les chapitres généraux des dominicains adoptent la doctrine de saint Thomas comme la doctrine officielle de l'ordre. Mais, à côté de maîtres fidèles au thomisme — tels Thomas de Jorz, Henri de Nédellec, Durandel et surtout Pierre de La Pallud († 1342) — d'autres dominicains sont plus ou moins infidèles au Docteur angélique : tels, Durand de Saint-Pourçain († 1331), Armand de Beauvoir († vers 1340), Robert Holcot († 1349). Au xve siècle, l'ordre dominicain ne manifeste qu'une activité doctrinale réduite : « L'école thomiste et l'ordre des prêcheurs, écrit ici-même P. Mandonnet, ne purent se soustraire aux conditions générales du milieu historique qu'ils traversaient. Ils subirent un fléchissement dans la quantité et la qualité des productions théologiques. Cependant l'ordre possède encore au xve siècle une vitalité doctrinale notable. C'est à ce moment que les prêcheurs produisent des hommes comme Jean Capréolus, saint Antonin de Florence et Jean de Torquemada dont les œuvres sont des plus remarquables. » Frères prêcheurs, t. vi, col. 905.

La tendance augustinienne est représentée par les disciples de Gilles de Rome († 1316), Auguste Trionfo († 1328) dans ses commentaires inédits sur la *Métaphysique* d'Aristote et sur les *Sentences*, Thomas de Strasbourg († 1357), et plus tard, Favaroni († 1445), Gilles de Viterbe († 1532) et Seripando († 1563). Voir son article.

Les franciscains restent en grand nombre fidèles à Scot, en accentuant même les distinctions d'entités, de formalités : on doit citer François de Meyronnes († 1325), Jean de Bassolis († 1347), Pierre d'Aquila, dit Scotellus († 1348) et, défendant la doctrine de Scot contre les négations d'Occam, Walter Burleigh († après 1342) et Gauthier de Catton († vers 1343). Voir ici Frères mineurs, t. vi, col. 830-832.

Les bonaventuristes ont aussi leurs représentants : Alexandre d'Alexandrie († 1314) et surtout Jean d'Erfurt († vers 1350).

Enfin, il convient de citer, contre les excès du nominalisme dans un sens platonicien, la réaction du cardinal Nicolas de Cusa († 1464). Voir ici t. xi, col. 607.

II. SCOLASTIQUE ORIENTALE. — Les indications sommaires apportées plus haut, col. 1703 sq., à propos de l'influence de l'aristotélisme arabe et juif sur la scolastique latine, nous dispensent de revenir ici sur cette double activité. On se contentera de relever brièvement l'existence et la portée d'une scolastique dans la théologie byzantine et dans les théologies nestorienne et monophysite orientales, du viiie au xve siècles.

1° *Scolastique byzantine.* — Justinien avait banni d'Athènes la philosophie (529); l'invasion des Arabes l'avait refoulée d'Alexandrie (640). Elle se réfugia à Byzance où les derniers tenants du néo-platonisme, Thémistius et Proclus, avaient encore des points d'attache et elle s'y maintint pendant tout le Moyen Age.

1. *Caractères généraux.* — La scolastique byzantine essaie de pénétrer rationnellement les vérités révélées, transmises par l'autorité des conciles et des Pères. Notons que les Pères connus ne sont que les post-nicéens : les anténicéens sont tombés dans l'oubli et les tenants de l'école d'Antioche ont été éliminés après la controverse des Trois-Chapitres.

La caractéristique générale de cette scolastique est un conservatisme rigide, qui se contente de transmettre en l'exposant la doctrine reçue et qui ne soulève que très peu de problèmes nouveaux. Elle est proprement *theologiæ ancilla :* éclectique, elle est principalement constituée par un mélange de néoplatonisme et d'aristotélisme. L'antagonisme entre platonisants et aristotélisants est constatable dans toute l'époque byzantine, de Jean Italos jusqu'à la lutte entre Pléthon et Georges de Trébizonde. Sur cette lutte, voir ici Scholarios, col. 1545. Sur l'aristotélisme à Byzance, voir K. Krumbacher, *Gesch. der byzant. Literatur*, 2e éd., p. 430 sq. Les polémiques avec l'islam ne lui ouvriront pas de nouveaux aspects comme ce fut le cas pour la scolastique latine. La christianisation des nations slaves ne lui donnera pas une nouvelle vie, comme ce fut en Occident le cas lors de l'entrée des Germains dans l'Église.

2. *Auteurs.* — Au ixe siècle, Michel Psellos l'Ancien et Photius sont les figures les plus marquantes. Au xie siècle, Michel Psellos le Jeune († après 1096), dans ses écrits à l'empereur Michel VII Doukas, traite des notions philosophiques applicables aux dogmes trinitaire et christologique. L'originalité de Psellos consiste « dans la comparaison entre les doctrines révélées et les doctrines des philosophes de l'antiquité et dans la tentative d'éclairer les dogmes chrétiens par la raison philosophique. Si, dans le domaine littéraire, Psellos fait figure d'un humaniste de la Renaissance, sur le terrain de la théologie, il rappelle nos scolastiques du Moyen Age. Comme eux, il applique la philosophie à la théologie et fait de celle-là la servante de celle-ci ». Art. Psellos, t. xiii, col. 1154-1155. M. Jugie a indiqué, dans l'article précité, que la méthode scolastique de Psellos, si irréprochable qu'elle dût paraître aux yeux du croyant éclairé, n'en inspirait pas moins de la défiance dans les milieux ecclésiastiques et monastiques. A adapter ainsi la philosophie antique au dogme chrétien, il pouvait y avoir un danger réel. Psellos était à peine mort que son successeur comme recteur de l'académie des lettres, Jean Italos, était condamné. Sur Italos, voir Anne Comnène, *Alexiade*, l. V, c. viii; l. X, c. i. Il était commentateur d'Aristote, et c'est sans doute sa dialectique aristotélicienne qui a porté ombrage à l'orthodoxie byzantine. On pourrait, par rapport à la théologie orientale, le comparer à Gilbert de La Porrée par rapport à la théologie latine. Une série de conciles, sous Alexis Comnène (1081-1118), étouffèrent presque au berceau la scolastique byzantine naissante.

Toutefois, au début du xiie siècle, Euthymius Zigabène, dont on ignore presque tout, écrivait à la demande d'Alexis Comnène sa Πανοπλία δογματική, dont les 21 premiers titres ne sont qu'une longue série de textes patristiques sur la Trinité, le Créateur, le Verbe incarné ou contre les juifs et les anciens hérétiques, à l'exception toutefois du titre xiii sur la procession du Saint-Esprit contre les latins. Mais les titres xxiii-xxvii sont consacrés à la réfutation des hérésies contemporaines, notamment les messaliens et les bogomiles; les mahométans sont réfutés au titre xxviii et dernier. C'est principalement dans cette seconde partie que se rencontrent quelques exposés scolastiques au service d'une théologie d'ailleurs peu profonde. Nicolas de Méthone († vers 1165) fut l'un des

plus célèbres théologiens du XIIe siècle : l'interprétation du *Pater major me est*, la controverse sur le sacrifice eucharistique, la procession du Saint-Esprit, lui sont une occasion de faire appel aux exposés rationnels sur ces mystères. Sa dialectique scolastique s'exerce surtout à l'égard des Latins dans trois opuscules sur la procession du Saint-Esprit. Il écrivit aussi un traité *De corpore et sanguine Domini* contre les bogomiles, *P. G.*, t. CXXXV, col. 509-514. Sur l'édition des autres œuvres, voir ici, t. XI, col. 620.

On retrouve les mêmes polémiques antilatines (procession du Saint-Esprit) chez Jean Zonaras, reprochant aux Latins d'introduire deux principes dans la Trinité, *P. G.*, t. CXXV, col. 422; chez Nicolas d'Otrante dans son dialogue qui reproduit l'argumentation de Nicolas de Méthone et chez nombre d'autres auteurs de la même époque : Andronique Camatère, polémiquant à la fois contre les Latins (procession du Saint-Esprit), et contre les sectes orientales monophysites monothélites, théopaschites et aphthartodocètes (christologie); Nicétas de Maroné, qui s'efforce de démontrer, tout en rejetant la légitimité du *Filioque*, que Grecs et Latins tiennent au fond la même doctrine trinitaire; Théorianos (union hypostatique); Nicétas Acominatos, exposant la doctrine trinitaire et christologique contre de multiples hérésies, dans son *Thesaurus orthodoxiæ*, dont une partie est éditée (en latin) dans *P. G.*, t. CXXXIX et CXL; enfin, Michel Glykas chez qui, plus rarement que chez les précédents auteurs, se retrouve l'exposé rationnel de quelques points dogmatiques.

On le constate par ce bref rappel : les deux pôles de toute intervention de la philosophie dans l'exposé théologique chez les théologiens du XIIe siècle se trouvent rivés au problème trinitaire et au problème christologique. Il en sera de même aux siècles suivants. Les polémiques antilatines dépassaient certes, et de beaucoup, le cadre de la procession du Saint-Esprit, mais sur les autres sujets la raison avait peu à dire et, partant, la scolastique byzantine, pauvre déjà en matière trinitaire, devenait nulle.

Dans l'exposé des processions divines, les auteurs byzantins des XIIIe et XIVe siècles se partagent en deux classes : ceux qui favorisent l'accord avec l'Église latine et ceux qui défendent Photius. La philosophie, chez les uns et les autres, tient toujours une part minime. Seule la notion philosophique de « principe » est invoquée par les partisans de Photius comme contradictoire de la notion de Fils contre le *Filioque* latin, et cela chez les auteurs les plus en vue non seulement jusqu'au XVe siècle, mais jusqu'à nos jours, pourrait-on dire. Cependant cette notion inspire à Nicéphore Blemmyde († 1272) une formule de conciliation assez heureuse : le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme d'un seul principe, mais du Père *principalement* et *originairement*. *P. G.*, t. CXLII, col. 533 sq. Voir ici t. XI, col. 444. Blemmyde, dans ses deux *Epitome*, avait livré « d'une manière plus accessible la pure substance d'Aristote ». Col. 443. A Maxime Planude († vers 1310), outre des traités théologiques tantôt justifiant, tantôt attaquant la doctrine catholique sur la procession du Saint-Esprit, nous devons la traduction en grec d'un certain nombre d'ouvrages théologiques et philosophiques latins, notamment le *De Trinitate* de saint Augustin (fragments dans *P. G.*, t. CXLVII, col. 1113-1130), les cinq livres *De consolatione philosophiæ* de Boèce et quelques questions de la *Somme théologique* de saint Thomas. Cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. I, Paris, 1926, p. 427, et ici t. XII, col. 2251. La controverse hésychaste, au XIVe siècle, eut un effet indirect sur la scolastique byzantine : elle porta les Byzantins à prendre connaissance de certaines œuvres latines. Depuis longtemps déjà, les *Dialogues* de saint Grégoire avaient été traduits en grec; nous venons de voir que Maxime Planude avait traduit des œuvres de Boèce, de saint Augustin et même de saint Thomas.

Au XIVe siècle, Démétrius Cydonès († vers 1400) eut le mérite de faire connaître aux Grecs la théologie occidentale. Bien qu'il tînt les Latins pour des barbares, voir ici t. III, col. 2451, il traduisit en grec nombre d'ouvrages des Pères et des théologiens occidentaux, notamment la *Somme théologique* de saint Thomas et plusieurs œuvres de saint Augustin, de saint Fulgence, de saint Anselme. Voir la liste complète des traductions dans M. Jugie, *op. cit.*, p. 479. Le frère cadet de Démétrius, Prochorus, traduisit également la IIIe partie de la *Somme*, le commentaire de saint Thomas sur la *Métaphysique* d'Aristote, quelques extraits de Hervé de Nédellec sur les *Sentences*, plusieurs ouvrages de saint Augustin, etc. Cf. M. Jugie, *ibid.*, p. 480-481. Vers la même époque, Georges Scholarios († 1468) traduisait de Gilbert de La Porrée le *De sex principiis*, une bonne partie des deux *Sommes* de saint Thomas, les commentaires de celui-ci sur le *De anima* d'Aristote et les opuscules *De ente et essentia*, *De sophismatibus* du même saint Thomas. Ci-dessus col. 1550-1551. Ces traductions n'influencèrent guère la pensée byzantine.

Ainsi, du début du Moyen Age au XVe siècle, on peut relever la double influence du platonisme et de l'aristotélisme. Parmi les platonisants de l'époque du concile de Florence, il faut signaler Georges Gémistos qui, par amour pour Platon, prit le surnom de Pléthon. Simple laïc, il figura cependant au concile de Florence-Ferrare au sein du conseil impérial. Dans son *De legibus*, il paraît favoriser le paganisme. Voir ici t. XII, col. 2396 sq.; l'accusation de polythéisme, portée contre lui par Scholarios, fut réfutée par le célèbre Bessarion, que son admiration pour Platon n'empêchait pas de tenir Aristote en grande estime. Georges de Trébizonde († 1485), au contraire, défendit Aristote contre les partisans de Platon. Très dévoué à la cause latine, il sut mettre la philosophie au service de la défense du dogme catholique, notamment dans son premier opuscule *De processione Spiritus Sancti*, *P. G.*, t. CLXI, col. 769-828.

2° *Scolastique nestorienne et monophysite.* — Le nestorianisme et le monophysisme furent des essais de rationalisation du dogme de l'incarnation. C'est l'emploi de la terminologie aristotélicienne qui fut l'occasion des divergences dogmatiques selon le sens que les auteurs attribuaient aux expressions : essence, nature, hypostase, personne, personne physique ou hypostatique, etc. Voir ici HYPOSTASE, t. VII, col. 385 sq.

Ce fondement philosophique se retrouve dans toute l'évolution de la pensée nestorienne et monophysite. Dans le nestorianisme, il y a simplement *conjonction* des natures, des hypostases, des personnalités; dans le monophysisme, il y a *fusion*.

1. *Tendance nestorienne.* — A la fin du VIe et au début du VIIe siècle, Babaï le Grand, le plus remarquable des théologiens de l'Église orientale, s'empare des définitions de Philopon touchant l'essence, la nature, l'hypostase, la personne. Voir ici t. XI, col. 289 et col. 293-302. La distinction d'*hypostase* et de *personne naturelle* a sa répercussion jusque dans l'exposé théologique de la Trinité. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. V, 1935, p. 183. Parmi les théologiens nestoriens, dépendant plus ou moins directement de Babaï et s'inspirant de sa philosophie, il faut citer le synode de Séleucie de 612, Išo' yahb III († 658), Georges Ier (661-681), l'écrivain Joseph Hazzaya (VIIIe siècle), le patriarche Timothée Ier († 823), Išo bar Nun († 828) successeur de Timothée, Élie bar Šinäyä (XIe siècle), dans son *Livre de la preuve*

de la vérité de la foi, en arabe, traduit en allemand par L. Horst, *Das Metropolitan Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens*, Colmar, 1880, et surtout Jean bar Zo'bi (XIIIe siècle), voir J. Furlani, *Yohannan bar Zo'bi sulla differenza tra natura, ipostasi, persona e faccia*, dans *Rivista degli studi orientali*, t. XII, 1930, p. 272-285.

La terminologie chalcédonienne a recueilli, même chez les nestoriens, quelques adhésions, dont la plus importante fut celle de Hĕnānā d'Adiabène, recteur de l'école de Nisibe († 610). Cf. ici, t. XI, col. 181, 290, 302. Ce qui reste de ses œuvres dans *P. O.*, t. VII, p. 53-81.

2. *Tendance monophysite.* — On sait combien le monophysisme présente de formes diverses : les auteurs n'en comptent pas moins de sept. Nous ne pouvons que signaler l'influence des termes philosophiques dans ces divergences de pensée.

Tout d'abord chez les monophysites sévériens, les formules philosophiques introduisent une erreur plus verbale que réelle (bien que les sévériens aient été très réellement hérétiques en raison de leur attitude et même du sens équivoque de certaines de leurs formules).

Chez les Coptes, l'influence est presque nulle. A peine si l'on peut citer un auteur ayant tenté d'expliquer la foi chrétienne : Sams ar-Ri'asah Abu'l Barakat ibn Kabar († avant 1327). Voir ici t. VIII, col. 2293-2296.

Chez les Syriens jacobites, plus nombreux sont les auteurs qui s'inspirent des notions philosophiques pour exposer le dogme de l'incarnation : Jacques, métropolite d'Édesse († 708), dans ses homélies et épîtres. Cyriaque, patriarche d'Antioche († 817), dans son épître synodale sur la Trinité et l'incarnation. Au Xe siècle, trois théologiens de langue arabe sont à signaler. Le premier Yahya ben Adi († 974) est un véritable philosophe chrétien, utilisant la philosophie pour la défense du dogme. Voir A. Périer, *Yahya ben Adi. Un philosophe arabe chrétien du Xe siècle*, Paris, 1920. Périer énumère quarante-six traités philosophiques aujourd'hui perdus, ainsi que des traductions de Platon, d'Aristote et de commentateurs d'Aristote. Cf. G. Graf, *Die Philosophie und Gotteslehre des Iahja ibn Adi und späteren Autoren, Skizzen nach meist ungedruckten Quellen*, Munster, 1910 (t. VIII de la coll. *Beiträge zur Gesch. der Philos. des M. A.* de Bäumker). Le second est Abu Nasr Yahya ben Hariz, disciple du précédent, dans le *De fundamento christianæ fidei* dont Al. Nicoli a donné une analyse dans le *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium bibliothecæ Bodleianæ*, t. I, *Codices arabicos complectens*, Oxford, 1921, p. 682. Le troisième est Abu Ali Isa ben Ishaq ben Zarea († 1008), autre disciple de Yahya ben Adi, très versé dans la philosophie et le médecine des Grecs, dans ses multiples dissertations et épîtres, dont A. Mai a donné l'énumération, *Script. vet. nova collectio*, t. IV, *Codices arabici vel a christianis vel ad religionem christianam spectantes*, Rome, 1831, p. 260 sq.; cf. G. Graf, *op. cit.*, p. 52-55.

Au XIe et XIIe siècle, il suffit de citer Jacques bar Salibi dit Denys, évêque de Marash († 1171), voir ici, t. VIII, col. 283. Enfin, au XIIIe siècle, Jacques bar Shakako († 1241) dont le *Liber thesaurorum* ressemble à l'*Exposition de la foi* de saint Jean Damascène et Grégoire abu'l Faradj, surnommé Bar Hébræus, de Mélitène († 1286), théologien et philosophe remarquable. Voir ici, t. II, col. 401 sq. Sur la signification des mots φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον dans la théologie monophysite, voir M. Jugie, *op. cit.*, t. V, p. 492-527.

III. LES TEMPS MODERNES. — La Renaissance marque le début des temps modernes en même temps que le point le plus bas dans la décadence de la scolastique. Il serait cependant inexact d'affirmer que la scolastique n'a plus de vitalité. Elle s'affirme à la fois chez les catholiques, où elle maintient sinon les doctrines du moins la méthode héritée du Moyen Age, et elle fournit aux protestants le moyen d'étayer leurs affirmations doctrinales.

I. CHEZ LES CATHOLIQUES. — 1° *Au concile de Trente.* — Le concile de Trente offre un spécimen remarquable de l'influence exercée par la scolastique dans la proposition des dogmes. Différentes écoles s'affrontaient : sans canoniser aucun des systèmes en présence, le concile a retenu cependant, de la philosophie scolastique traditionnelle, certaines formules aptes à servir de cadre à la vérité religieuse. Les textes relatifs à la sainte Écriture et aux traditions pouvaient être formulés sans recours à la philosophie. Dans les décrets sur le péché originel, l'opinion qui considérait ce péché comme n'étant en nous qu'une imputation extrinsèque du péché d'Adam est réprouvée par un petit mot à coup sûr suggéré par la philosophie : INEST *unicuique proprium*, sess. V, can. 3. La session VI, relative à la justification, est riche en expressions scolastiques, définitivement consacrées par l'Église : grâce excitante, adjuvante, prévenante, assentiment et coopération à la grâce, c. V, can. 4; cause finale, efficiente, méritoire, instrumentale, formelle de la justification, c. VII, cf. can. 10; inhérence en notre âme de la justice, c. VII, cf. XVI, can. 11, distribuée aux hommes... selon la disposition propre et la coopération de chacun (cf. can. 9); infusion, avec la justice, des vertus de foi, d'espérance et de charité, c. VII, cf. XVI; coopération de la foi aux bonnes œuvres, c. X. La notion de causalité *ex opere operato* est appliquée aux sacrements dans la production de la grâce qu'ils contiennent et signifient, sess. VII, can. 6, 7, 8; les précisions apportées au caractère sacramentel, can. 9, ne sont pas sans rapport avec la scolastique thomiste, déjà sanctionnée sur ce point au concile de Florence. On remarquera en outre que, sans avoir défini le concept scolastique de forme et de matière appliqué aux sacrements, le concile s'y réfère fréquemment : sess. VII (can. du baptême), can. 2, 4; sess. XIII, c. I, IV, can. 2; sess. XIV (de la pénitence), c. III, can. 4; (de l'extrême-onction), c. I; sess. XXIII, c. III.

La session XIII, relative à l'eucharistie, est d'une inspiration scolastique encore plus nette. L'eucharistie est déclarée, tout comme les autres sacrements, symbole d'une chose sacrée et forme (signe) visible de la grâce invisible; mais, de plus, le vrai corps du Christ y existe sous l'espèce du pain et le vrai sang du Christ sous l'espèce du vin par la force seule des paroles, « tandis que le corps est sous l'espèce du vin, le sang sous l'espèce du pain, l'âme sous l'une et l'autre espèce, en vertu de cette liaison naturelle et de cette concomitance, par laquelle les parties de Notre-Seigneur Jésus-Christ... sont unies entre elles; et la divinité (est présente) en raison de son admirable union hypostatique avec le corps et l'âme... Ainsi... Jésus-Christ... est dans sa totalité et son intégrité sous l'espèce du pain et sous la moindre partie de l'espèce, comme aussi sous l'espèce du vin et sous ses parties », c. III; cf. can. 1 et 3. Le concile déclare également que « par la consécration du pain et du vin se produit une conversion (unique et merveilleuse, dit le can. 2) de toute la substance du pain en la substance du corps et de toute la substance du vin en la substance du sang », c. IV; cf. can. 2. Le terme scolastique transsubstantiation est officiellement canonisé.

A propos de la pénitence (sess. XIV) outre l'indication générale sur « la matière et la forme par lesquelles l'essence du sacrement a son achèvement », c. II, on trouve les précisions sur la forme du sacrement, paroles de l'absolution auxquelles la coutume de l'Église a opportunément joint certaines prières qui n'appar-

tiennent en rien à l'essence de la forme, et sur la quasi-matière requise par l'intégrité du sacrement, c. III, can. 4. Le chapitre suivant a une saveur toute scolastique lorsqu'il décrit l'attrition, don de Dieu, mouvement de l'Esprit-Saint non pas encore habitant en nous, mais cependant nous mouvant... disposant le pécheur à obtenir la grâce de Dieu, c. IV, can. 5.

Ces exemples suffisent pour montrer l'influence de la scolastique au concile.

2° *Les écoles théologiques.* — Les théologiens avaient préparé l'œuvre conciliaire. Ils s'appliquèrent ensuite à lui faire porter ses fruits : de là, rendant à la vieille scolastique une nouvelle vitalité, le concile fut l'occasion d'une véritable renaissance dans toutes les branches de la théologie : parmi ces branches, la scolastique si décriée fut cultivée, et avec des méthodes perfectionnées, par les dominicains, les augustiniens et les franciscains, puis par les jésuites qui ouvrirent des voies nouvelles.

1. *Les dominicains.* — L'école dominicaine marque nettement sa position dans l'évolution de la scolastique : elle substitue la *Somme* de saint Thomas aux *Sentences* comme livre de texte à expliquer. La conséquence de cette initiative sera, d'une façon immédiate, l'apparition des commentaires proprement dits et d'une façon plus lointaine celle des manuels disposés d'après l'ordre de la *Somme.*

Une place à part doit être faite à Cajétan (1468-1534) dans l'époque de transition. Au point de vue doctrinal, deux traits caractérisent son enseignement : la profonde culture scolastique qui s'y manifeste et la hardiesse de certaines opinions. De cette hardiesse, on n'a que peu de choses à dire ici : elle se manifeste dans deux opinions acceptées sous l'influence de Scot et d'Occam, à savoir que la raison seule, sans la foi, ne peut démontrer l'immortalité de l'âme et que les anges ont un corps aérien. Ces concessions discutables ne sauraient faire oublier l'autorité incomparable de Cajétan dans l'interprétation de la pensée thomiste. Parmi les théories scolastiques vulgarisées par Cajétan d'une manière très personnelle, on doit signaler sa théorie de la personne ou de la subsistence. Voir ici t. VII, col. 411 sq. Cajétan considère la subsistence comme un mode substantiel, réellement distinct de la nature complète et disposant celle-ci à recevoir l'existence. Cette doctrine dite des trois réalités (essence, subsistence, existence) a été acceptée couramment chez les dominicains. Elle a sa répercussion en théologie trinitaire, établissant en Dieu trois subsistences relatives en même temps qu'une subsistence absolue et commune aux trois personnes. Voir ici t. XIII, col. 2153. Suarez s'est emparé de la théorie du mode substantiel pour obvier aux inconvénients que vaut à sa métaphysique la négation de toute distinction réelle entre l'essence et l'existence.

La scolastique dominicaine du début du XVe siècle a d'autres illustres interprètes : Silvestre de Ferrare († 1526) qui commente le texte de la *Somme contre les gentils;* Conrad Köllin († 1536), auteur d'un commentaire sur la Ia-IIæ; Javelli († après 1538), moins connu par son commentaire sur la Ia de la *Somme* que par son opuscule *De Dei prædestinatione et reprobatione*, où, pour répondre au prédestinatianisme luthérien, il s'affirme moliniste avant la lettre. Voir ici t. VIII, col. 535-537. Ambroise Catharin (Lanceletto Politi) ne représente guère la tradition dominicaine, ni scolastique, ni thomiste. Voir ici t. VI, col. 909-916, et t. XII, col. 2418.

C'est sur les dominicains espagnols du XVIe siècle que l'humanisme exerça le plus son influence. Salamanque fut le centre du mouvement et François de Vittoria († 1546) en fut l'initiateur, prenant la *Somme théologique* comme manuel. Thomiste convaincu, Vittoria n'hésite pas à se séparer du Docteur angélique — et cela sous l'influence de l'humanisme et de son maître le P. Crockaert — sur plusieurs points où l'explication philosophique est essentielle : mode d'accroissement de la grâce, reviviscence des mérites, concours divin, liberté. Le plus illustre disciple de Vittoria, et son successeur, fut Melchior Cano († 1560). Dans son traité *De locis theologicis*, Cano montre quel usage on doit faire des sources d'arguments théologiques. Trois livres intéressent spécialement la scolastique : le l. VIII, les théologiens scolastiques; le l. IX, la raison; le l. X, les philosophes. Au l. XII, il expose quelle science spéculative et pratique doit avoir le théologien scolastique de chacune des sources indiquées. Voir ici LIEUX THÉOLOGIQUES, t. IX, col. 712-747.

Cano, tout en orientant la théologie moderne vers la recherche des données de la foi, demeure cependant essentiellement fidèle à la tradition thomiste. A la théologie « il assigne un triple but, qui répond exactement à la notion de la scolastique... : tirer des principes de foi les conclusions qui y sont contenues, la défendre contre les hérétiques et lui incorporer les richesses des sciences humaines. Il réclame enfin, comme un trait inné de l'homme, la faculté de mettre la raison en contact avec les données de la révélation ». M. Jacquin, *Melchior Cano et la théologie moderne*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, t. IX, 1920, p. 135.

La scolastique dominicaine espagnole doit revendiquer également Dominique Soto († 1560) qui fut présent au concile de Trente et lutta avec énergie contre Scot, Occam, Catharin. Voir SOTO *(Dominique)*.

A la fin du XVIe siècle, les dominicains espagnols veulent réagir contre les atténuations qui, sous l'influence de l'humanisme, se sont introduites dans la théologie de la grâce, et dont les jésuites s'étaient faits les promoteurs. Le chef de file est Bañez († 1604), théologien d'une profondeur métaphysique et d'une vigueur intellectuelle indiscutables. Bañez relève chez tous ses prédécesseurs les concessions qu'il estime fâcheuses. Aussi ses adversaires le représentent comme un novateur et décorent son système du titre de « bañézianisme »; en réalité il applique jusqu'à l'extrême logique les principes de saint Thomas. Aux esprits non prévenus, il semble bien que le « bañézianisme » compris en son sens obvie, soit le thomisme authentique. On sait comment la vivacité des attaques de Bañez provoqua les réactions de l'école jésuite et comment fut instituée, pour dirimer le conflit, la Congrégation *De auxiliis*. Bañez ne vit pas la fin des discussions, mais ses disciples Diego Alvarez († 1635) et Thomas de Lemos († 1629) y furent directement mêlés.

On trouvera à l'art. FRÈRES PRÊCHEURS, t. VI, col. 920, la liste des principaux théologiens, aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles qui, dans l'ordre de Saint-Dominique, ont tenu très haut le drapeau de la scolastique thomiste.

2. *Les augustiniens.* — En principe, tous les théologiens catholiques se réclament de saint Augustin. Mais, dans le problème de la grâce qui, à partir du XVIe siècle, devient le terrain de discussion entre écoles catholiques, diverses écoles « augustiniennes » s'affirment. L'école moliniste prétend elle-même relever de saint Augustin. Ce qui est vrai, c'est que les œuvres d'Augustin contiennent nombre de textes favorables à la liberté humaine. Mais tout bon moliniste doit rejeter l'efficacité de la grâce *ab intrinseco*, tandis que les écoles augustiniennes, quelles que soient leurs divergences secondaires, admettent une efficacité de la grâce *ab intrinseco*. Il n'entre pas dans le cadre de cet article d'étudier ni même simplement d'énumérer les ressemblances et les divergences des différentes écoles. Il est suffisant d'indiquer brièvement qu'il y a trois écoles dites augustiniennes.

Les deux premières se rattachent à saint Thomas. D'après le P. Guillermin, O. P., *La grâce suffisante*, dans la *Revue thomiste*, le thomisme première manière ou thomisme commun est celui que Bañez a exposé et qu'ont enseigné ou enseignent encore la plupart des dominicains : *Revue thomiste*, 1902, p. 377-404. Un thomisme seconde manière (*ibid.*, 1902, p. 645-675; 1903, p. 20-31), qu'on pourrait appeler « congruisme augustinien », se différencie du premier principalement par l'idée qu'il se fait de la grâce suffisante, « véritable prémotion physique, à laquelle il ne manque rien de ce qui est requis, du côté de Dieu, pour que la faculté soit principe actif intégral de l'acte salutaire ». P. Guillermin, *op. cit.*, 1902, p. 655. Les partisans de ce congruisme interne, cités par Guillermin, sont Gonzalez de Albelda († 1622), Gonzalez de Léon († 1638), J. Nicolaï († 1673), A. Massoulié († 1706). Enfin il faut faire une place à part à une troisième école augustinienne, l'augustinianisme, voir ici t. I, col. 2485-2492, dont les principaux représentants furent le cardinal Noris († 1704) et Laurent Berti († 1766).

3. *Les franciscains.* — L'école franciscaine reste partagée entre le scotisme et le bonaventurisme. Le XVe siècle ne nous livre presque aucun nom qui soit passé à la postérité; en voir la nomenclature t. VI, col. 833. Au XVIe siècle, parmi les scotistes émerge à Padoue le célèbre Trombetta († 1518); on peut également citer Fr. Lychet († 1520) et O' Fihely († 1513). Sixte-Quint fut le plus zélé propagateur de l'étude de saint Bonaventure, il fonda à Rome, dans le couvent des Douze-Apôtres, un collège séraphique (1587). Voir ici, t. VI, col. 896. On peut citer le théologien Pierre Trigoso de Calatayud, capucin († 1593).

Au XVIIe siècle, les théologiens appartenant à l'ordre des mineurs sont en nombre considérable, t. VI, col. 840-846. On peut encore citer aujourd'hui, comme ayant survécu à l'oubli, Jean Bosco († 1684), observant; Mastrio († 1673), Laurent Brancati de Lauria († 1693), conventuels.

Au XVIIIe siècle, la théologie scolastique est moins en honneur : on doit citer cependant Jérôme de Montefortino († 1738), réformé, François Henno (date de mort inconnue), Thomas de Charmes († 1765) et surtout l'observant Claude Frassen († 1711) dont le *Scotus academicus* est, aujourd'hui encore, consulté utilement, ces deux derniers capucins. La caractéristique générale de la scolastique franciscaine au XVIIe siècle a été bien exprimée, t. VI, col. 840, par le P. Édouard d'Alençon : « L'enseignement de la théologie est encore basé sur les livres des Sentences, mais au cours des années, on voit apparaître des cours complets ou des abrégés de philosophie et de théologie, dont les auteurs se montrent moins attachés à suivre un maître unique; les tentatives de conciliation entre les divers systèmes deviennent aussi plus fréquentes. D'où cela vient-il? Probablement de la variété des ouvrages qu'il était plus facile de se procurer depuis que l'imprimerie en avait multiplié les exemplaires; peut-être aussi faut-il y voir une influence des auteurs de la Compagnie de Jésus. Ses membres n'étaient liés à aucune école; tout en suivant de préférence saint Thomas, ils étaient moins exclusifs que beaucoup de thomistes. Les observants cependant demeurent fidèles au Docteur subtil, comme ils s'y étaient obligés par d'anciennes ordonnances de chapitres, plusieurs fois renouvelées au cours du siècle : il en est de même chez les conventuels, même les régents et élèves du collège de Saint-Bonaventure sont en partie scotistes; quelques-uns toutefois ne négligent pas le Docteur séraphique, qui trouve ses meilleurs disciples chez les capucins; mais parmi ceux-ci on ne tarde pas à vouloir concilier les écoles. »

4. *Les jésuites.* — *a) Considérations générales.* — On a signalé ici, t. VIII, col. 1013, les trois phases par lesquelles la scolastique moderne, chez les jésuites comme chez les autres écoles, a passé depuis le concile de Trente. Jusqu'en 1660, un mouvement ascensionnel; de 1660 à 1760, une période de stagnation, enfin à la fin du XVIIIe siècle et jusqu'à environ 1830, une période de profonde décadence. La lutte contre le protestantisme devait orienter les jésuites vers la théologie positive, sans aucun détriment d'ailleurs pour la théologie spéculative ou scolastique où ils devaient, d'après les recommandations de saint Ignace lui-même, suivre saint Thomas. Voir col. 1012-1015, 1020 sq. L'obligation de suivre saint Thomas n'était pas énoncée d'une façon tellement stricte qu'elle ne laissât aux auteurs une certaine latitude. Pour assurer l'unité doctrinale, le P. Aquaviva fit préparer, entre 1582 et 1598, le *Ratio studiorum* qui précise les directives de saint Ignace. Voir col. 1018. A l'époque d'Aquaviva, trois tendances se faisaient jour dans la Compagnie, par rapport à l'autorité de saint Thomas. Pour établir l'uniformité rigoureuse, certains proposaient l'acceptation pure et simple de la doctrine de saint Thomas à l'exception d'un ou deux points (par ex. l'immaculée-conception); d'autres, à l'opposé, concluaient à l'explication du texte de la *Somme*, avec la faculté de rejeter ses assertions « toutes les fois qu'ils verraient à l'encontre une raison solide ou des auteurs respectables »; d'autres enfin prenaient une attitude moyenne : pour eux, saint Thomas est le Maître en théologie, mais « il n'en est pas moins vrai qu'on rencontre chez lui des assertions qui ne sont pas communément admises par les autres et qui ne conviennent pas à notre époque; il ne serait donc pas à propos d'obliger les nôtres à les soutenir toutes ». Col. 1020-1021. Dans le *Ratio studiorum*, l'attitude moyenne triomphe, « mais avec des réserves tendant à prévenir l'abus possible d'une certaine latitude qu'on croyait devoir laisser aux maîtres ». Col. 1025. D'où, la position assez nouvelle prise par les théologiens jésuites dans la question alors si controversée de la grâce. En cette matière, la philosophie avait son mot à dire et l'enseignement philosophique proposé par les jésuites pour mieux expliquer les problèmes de la grâce s'accorde sur les trois points suivants : « rejet de la prédétermination physique *ad unum*, attribution à Dieu d'une connaissance des actes libres futuribles indépendante des décrets absolus; réalisation de cette *science* dite *moyenne* pour expliquer comment la grâce donnée par Dieu peut avoir une connexion objective infaillible avec la position de l'acte libre prédéfini, formellement et virtuellement. » Col. 1027. Mais la grâce n'est qu'une des questions abordées par la théologie et éclairée par la philosophie. Cette dernière doit aider la pénétration de tous les dogmes. Une certaine latitude était laissée aux jésuites à l'égard de la philosophie thomiste, tout au moins relativement aux points mis alors en doute par d'autres auteurs ou ne convenant pas aux temps modernes. De là une conception assez éclectique de la philosophie scolastique, laquelle a fini par prévaloir dans la Compagnie et a trouvé sa plus parfaite expression dans la *Métaphysique* de Suarez.

b) Quelques auteurs et principalement François Suarez. — François Tolet († 1596) est « considéré à bon droit comme le père de la théologie scolastique dans la Compagnie de Jésus; il fut pour elle ce que furent, pour leur ordre respectif, Alexandre de Halès ou Albert le Grand ». Col. 1044. La méthode de Tolet unit à la rigueur scolastique l'élément positif fourni par les Pères. Pierre de Fonseca († 1599) est le véritable père de la science moyenne connue surtout par Molina († 1600). Sur Molina, le molinisme et les théologiens jésuites qui s'en sont faits les défenseurs, voir t. X, col. 2090, 2094 sq.

Mais le véritable rénovateur de la scolastique dans la

Compagnie de Jésus au XVIe siècle est François Suarez (1548-1617). L'œuvre de Suarez est surtout théologique, mais c'est sa philosophie qui la caractérise le mieux. Elle constitue une voie moyenne entre celle de saint Thomas d'une part et, d'autre part, de Scot et d'Occam. Elle sera étudiée en détail à l'art. SUAREZ. Voir aussi L. Mahieu, *François Suarez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Paris, 1921. Voici les points considérés par L. Mahieu comme personnels à Suarez.

a. Tout d'abord le *modalisme*, qu'il emprunte à Cajétan, voir col. 1717, en le transformant. L'idée des modes maintient une réelle unité dans sa métaphysique, différente par là de celle de saint Thomas. Pour Suarez, qui dit « distinction réelle », dit « séparation » ou tout au moins « séparabilité ». L'unité est rétablie par le mode qui, sans ajouter aux choses une entité nouvelle, est le principe immédiat de toutes les modifications essentielles (mode substantiel) ou accidentelles (mode accidentel) dont est l'objet la substance à laquelle il est attaché. Suarez multiplie les modes : entre la distinction réelle et la distinction logique, il admet une distinction intermédiaire, non la distinction formelle des scotistes, mais une distinction modale, celle qui « existe entre une chose et sa manière d'être ».

b. Ensuite, nombreux sont les points en *ontologie* sur lesquels Suarez abandonne saint Thomas : pas de distinction réelle entre l'essence et l'existence créées, simple distinction modale; — pas d'analogie de proportionnalité, mais simple analogie de proportion ou d'attribution dans le concept d'être entre Dieu et la créature; — pas de pure puissance ordonnée à l'acte, mais une puissance douée elle-même d'un acte d'existence incomplète et, par conséquent, pas de matière première pure puissance, mais une matière première ayant déjà par elle-même un acte « entitatif » qui la pose dans l'existence.

c. De plus, les notions de *substance* et *d'accident* sont entendues autrement que chez saint Thomas : l'accident est pour saint Thomas si imparfait qu'il est moins *ens* que *ens entis;* pour Suarez, c'est un être véritable, ayant avec l'être substantiel une analogie de proportion ou d'attribution. La substance est composée, non seulement de parties *essentielles*, mais de parties *intégrantes* qui ne lui viennent pas de la quantité. D'où le rôle de la *quantité* est minimisé : adapter les parties de la substance aux siennes propres, les rendre coétendues à elle-même.

d. D'où encore une explication singulière de l'*eucharistie :* la localisation est un enveloppement actif contenu par le contenant : c'est le lieu « intrinsèque ». Elle pénètre la substance comme telle, abstraction faite de la quantité. La multiplication devient ainsi possible, alors que saint Thomas la déclare contradictoire.

e. La notion de *relation* est conçue par Suarez de manière à pouvoir déclarer qu'en Dieu le principe de contradiction ne trouve pas son application. Au lieu de distinguer l'*esse in* et l'*esse ad*, de reconnaître que, si le premier, inhérent à la substance, représente l'aspect matériel du relatif, et d'accepter que seul le second, *esse ad*, est l'aspect formel qui le spécifie, Suarez identifie les deux et aboutit ainsi à attribuer, dans la Trinité, à la relation comme telle une perfection propre. Voir ici RELATIONS DIVINES, t. XIII, col. 2155. Comme Cajétan, Suarez est acculé à admettre trois subsistences absolues et une relative dans la Trinité.

f. Enfin, en vue de l'incarnation, Suarez a conçu une thèse de métaphysique très particulière sur la *subsistence* ou la *personnalité*. La personnalité ou subsistence des êtres doués d'intelligence, est un *mode substantiel;* mais, à la différence de Cajétan qui le place entre l'essence et l'existence, Suarez l'ajoute à l'existence qui, pour lui, ne fait qu'un avec l'essence réelle. L'unité du composé humain et surtout du Christ devient, dans ce système, difficilement explicable.

On pourrait rappeler également des vues très personnelles et très originales sur la grâce (congruisme), la causalité des sacrements, la transsubstantiation (reproduction), le motif de l'incarnation, la nature des anges, etc.

Ce qui vient d'être dit suffit à montrer à la fois l'originalité de Suarez et son indépendance à l'égard de la scolastique thomiste. Les déclarations de Suarez quant à son souci d'expliquer la doctrine de saint Thomas, doivent donc n'être acceptées que sous bénéfice d'inventaire. Toutefois on doit lui reconnaître un grand mérite, celui d'une systématisation scientifique de toute la métaphysique. Cf. M. Grabmann, *Die « Disputationes metaphysicæ » des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortentwicklung*, dans *Mittelalterliches Geistesleben*, Munich, 1926, p. 525-560.

Plus fidèle à saint Thomas se sont montrés Côme Alemanni, dans sa *Summa totius philosophiæ*, Pavie, 1618 (Paris, 1885, 1888) et, plus tard, Silvestre Maurus, dans ses *Commentaires sur Aristote*, Rome, 1668. Leur éclectisme est moins accentué que celui des Fonseca, Mendoza, Vasquez, Oviedo, Arriaga, etc... Parmi les nombreux représentants de la théologie scolastique fournis par la Compagnie aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, voir ici t. VIII, col. 1043-1052, nous relèverons le nom de Tiphaine, dont l'ouvrage *De hypostasi et persona*, Pont-à-Mousson, 1634 (réimprimé depuis), présente un caractère de scotisme accentué.

3° *Décadence de la scolastique au XVIIIe siècle, sous l'influence de la philosophie nouvelle.* — Beaucoup d'auteurs s'efforcent de trouver des compromis entre les affirmations modernes et les conceptions scolastiques anciennes. Ils s'efforcent de renouveler la physique et la métaphysique dans un sens plus conforme à ce qu'ils croient être les exigences de la science.

La philosophie cartésienne, en particulier, eut une grande influence en ce sens. Dans les Pays-Bas on peut citer Étienne Chauvin, dont le *Lexicon rationale*, Rotterdam, 1692, connut des heures de célébrité; en Allemagne, Jean Glauberg († 1665), qui préluda aux conclusions panthéistes de Spinoza, surtout dans son *Ontosophia seu de cognitione Dei et nostri*, 1656; en Belgique, Arnauld Geulincx († 1669), dont la *Metaphysica vera et ad mentem peripateticorum*, Louvain, 1695, enseigne nettement l'occasionnalisme et va jusqu'à dire que, dans nos opérations d'intelligence et de volonté, nous ne sommes que des « *modi Mentis* », c'est-à-dire les modes de Dieu. Voir l'énumération des scolastiques cartésiens dans P. Gény, *Historia philosophiæ*, Rome, 1928, p. 240-242. Les plus célèbres, et dont les noms sont restés dans l'histoire de la philosophie sont le franciscain Antoine Le Grand, professeur à Douai, avec ses nombreux écrits cartésiens et notamment ses *Institutiones philosophiæ secundum principia Renati Descartes*, 1671; Marin Mersenne, minime, ami très fidèle de Descartes, auteur de *La vérité des sciences contre les sceptiques et les pyrrhoniens*, 1630; chez les jésuites, le P. Yves André († 1764) qui, en raison de son admiration exagérée pour Descartes, se vit privé par ses supérieurs du droit d'enseigner; chez les bénédictins, Robert Desgabets qui s'est efforcé de concilier la théologie de l'eucharistie avec les principes cartésiens sur la matière et qui, pour ce motif, reçut pareillement de ses supérieurs défense d'enseigner. Voir ici DESCARTES, t. IV, col. 557, et la bibliographie col. 565.

L'éclectisme philosophique, issu des conflits des différentes écoles et descendant direct de l'occamisme nominaliste exerce également une influence délétère. On pourrait ici encore citer quantité de noms d'au-

teurs; voir P. Gény, *op. cit.*, p. 286-291. Il suffit de rappeler ceux d'Emmanuel Maignan, minime († 1676), dont les théories, à son époque, eurent un rayonnement assez considérable, d'Honoré Fabri, S. J. († 1688), de Jean-Baptiste Du Hamel († 1706) et surtout du cardinal Tolomei († 1726), jésuite.

En Allemagne l'influence de Leibniz, par l'intermédiaire de Wolf, fut plus profonde encore : les jésuites Storchenau, Steinacker, Steinmayer — ce dernier surtout — n'échappèrent pas à cette influence. Stattler se fit même, pour réfuter Kant, l'adepte de la philosophie wolfienne, ainsi que Zallinger. Par contre, le bénédictin Materne Reuss († 1798) exalta la philosophie kantienne et demanda même à ses supérieurs l'autorisation d'aller conférer à Königsberg avec le célèbre philosophe, pour profiter de ses entretiens avec lui!

« Dans cette ruine de presque toutes choses qu'a connue la fin du XVIIIe siècle, on voit ainsi non pas certes une extinction totale, mais un notable déclin de la philosophie scolastique elle-même », conclut P. Gény, *op. cit.*, p. 291.

4° *Influence de la scolastique sur la philosophie moderne.* — A l'inverse, peut-on noter une influence de la scolastique sur la philosophie moderne? La réponse à cette question demanderait une étude détaillée et approfondie de chaque auteur. Il ne peut être question ici que de donner une indication d'ordre général.

La position du problème de la philosophie moderne est semblable à celui de la théologie posttridentine. Pour la haute scolastique, l'homme est dans un courant qui de sa nature est dirigé vers Dieu; les posttridentins considèrent plutôt l'homme comme en présence de Dieu. De là des problèmes nouveaux.

C'est de ce point de vue qu'on peut noter une certaine similitude entre l'*analysis scientiæ* de Descartes et l'*analysis fidei* des théologiens posttridentins et notamment de Suarez. Descartes, comme Suarez, cherche la solution du problème à l'aide de la psychologie rationnelle et tous deux pensent atteindre la réalité en partant de la conscience du moi; tous deux veulent atteindre l'essence, l'un, de l'esprit naturel, l'autre, de l'esprit élevé par la grâce. Pour Descartes, la véracité de Dieu est la garantie de la réalité de nos perceptions. Pour beaucoup de posttridentins, la véracité divine est la garantie de la certitude de la foi. On notera que Descartes est élève des jésuites. Cf. K. Eschweiler, *Zwei Wege der neueren Theologie*, Augsbourg, 1926, p. 15 sq.

Cette orientation nouvelle s'explique par une réaction contre la philosophie modaliste et nominaliste dont la métaphysique s'accorde mal avec l'orientation scientifique de la fin du XVIe siècle. François Bacon est, sinon le promoteur, du moins le codificateur de ce mouvement avec son *Novum Organum*. Occam séparait nettement la théologie de la philosophie, la foi et la raison. Non seulement les vérités révélées, mais toutes celles qui dépassent l'expérience, l'existence de Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, relèvent de la foi et sont inaccessibles à la raison. La philosophie « réaliste » ne réalise que des abstractions. En dehors des notions de notre esprit, la science humaine n'a pas d'objet réel; elle doit ses principes à la seule expérience et elle consiste à en unir les termes selon les lois de la logique formelle. Les théories d'Occam auraient dû ramener les philosophes des abstractions scolastiques à l'étude de la réalité. En fait, son nominalisme a donné naissance au formalisme le plus subtil et le plus vide. Cet excès de formalisme devait amener la réaction du mysticisme (Eckart, Tauler, Gerson) : on ne doit s'adonner à la philosophie qu'avec mesure; la vraie connaissance est celle qui s'appuie sur les expériences intimes des âmes pieuses; on finit par savoir quand on a commencé à aimer.

De là, le divorce entre la science et la foi. Au début du XVIe siècle, Pomponace († 1525) déclare accepter, comme chrétien, les dogmes que, comme philosophe, il trouve absurdes. L'impuissance de la raison à connaître la vérité devient un dogme de la philosophie nominaliste à l'époque de sa décadence. Quoi d'étonnant que Descartes ait entrepris la restauration de la certitude sur les bases du doute méthodique ?

II. SCOLASTIQUE PROTESTANTE. — Cette étude générale serait incomplète si l'on n'y signalait quelques tentatives d'expositions scolastiques, aux XVIIe et XVIIIe siècles, chez les protestants eux-mêmes.

Luther, en augustinien intransigeant, imbu de philosophie nominaliste, condamnait et rejetait en principe toute connaissance rationnelle et, par conséquent, toute pénétration rationnelle des dogmes. Pour lui, les philosophes ne sont que les amants de la *Hure Vernunft*. En pratique, la réalisation de ces principes était difficile, sinon impossible : la nécessité d'un exposé rationnel des dogmes et de leur systématisation obligea les premiers disciples de Luther et, dans une certaine mesure, Luther lui-même, à user de la philosophie.

Mélanchthon se servit de l'*Organon* d'Aristote, en laissant de côté la métaphysique. En France il eut un imitateur en la personne de Pierre de La Ramée (Ramus) († 1572). Si, dans les *Animadversiones in Dialecticam Aristotelis* (1534), Ramus attaque la *Logique* d'Aristote, à laquelle il reproche l'obscurité et la confusion, dans ses *Dialecticæ institutiones* (1543), il essaie de substituer à la logique de l'École une logique plus simple, plus claire, dont il emprunte les éléments à Platon, à Cicéron, à Quintilien. La réforme de Ramus porte beaucoup plus sur la forme que sur le fond de la philosophie. On le voit par cette brève indication, les premiers « scolastiques » protestants adoptèrent l'attitude des dialecticiens du XIIe siècle.

Mais les controverses christologiques entre luthériens et calvinistes, surtout après la formule de concorde, obligèrent certains auteurs à recourir à la métaphysique pour la fixation des notions de « nature » et de « personne ». A une situation analogue à celle des monophysites des Ve et VIe siècles correspond une solution analogue. Et ceci impliquait l'élaboration d'une ontologie rationnelle, comme ce fut le cas au XIIIe siècle dans la scolastique catholique avec Albert le Grand et Thomas d'Aquin.

Il y eut alors dans le protestantisme deux courants principaux : à Altdorf (Bavière), principalement sous l'influence des aristotéliciens italiens, on recourait à Aristote lui-même, c'est-à-dire à sa métaphysique. Ce fut le cas de Michel Piccart, dans son *Isagoge in lectionem Aristotelis*, Nuremberg, 1605, et de Ernest Soner, dans son *Commentaire sur la métaphysique* (d'Aristote), Iéna, 1656. Le texte de Rom., I, 18-21, enseignant la possibilité pour la raison humaine de connaître naturellement Dieu, incitait ces auteurs à s'engager dans cette voie.

D'autres auteurs, surtout influencés par la scolastique du Moyen Age, par Averroës entre autres et par Cajétan d'abord, ont prétendu voir dans Aristote non seulement une théologie naturelle, mais une ontologie. On cite beaucoup le *De ente et essentia* de saint Thomas, commenté par Cajétan. C'est à l'université de Helmstedt que s'affirma cette tendance avec Cornélius Martini et Jean Casélius. Ces auteurs accueillent la philosophie, non seulement pour des raisons théologiques, mais aussi par intérêt pour la métaphysique elle-même et, par là, l'évolution arriva à son point culminant quand les protestants aristotéliciens prirent connaissance des *Disputationes metaphysicæ* de Suarez. Cf. Ernest Lewalter, *Spanisch-jesuitische und deutschlutherische Metaphysik des XVII. Jahrhunderts*,

Hambourg, 1935, p. 14 sq. Ils étudièrent alors l'ontologie et la philosophie naturelle, surtout pour situer les rapports entre la philosophie et la théologie. Le livre de Paul Althaus, *Die Principien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik*, Gnesen, 1617, est le premier exposé luthérien de la métaphysique qui s'apparente étroitement à Suarez pour le choix et l'ordre des matières.

Scheibler n'introduit des sujets spéciaux qui l'éloignent de son modèle que pour des raisons de polémique contre les calvinistes. Buddée l'appelle « le Suarez protestant ». Lewalter, *op. cit.*, p. 71. Il faut citer également Arnisæus, *De constitutione et partibus metaphysicæ*, Francfort, 1609.

A cette métaphysique réaliste s'oppose toujours la tendance strictement luthérienne, rejetant toute métaphysique et la tendance des interprètes purement philologiques d'Aristote. L'aboutissement de ces essais fut la philosophie de Leibniz-Wolf; ils furent d'ailleurs annihilés et remplacés dans beaucoup de facultés par le piétisme qui se rapproche du luthéranisme primitif. Voir ici t. IX, col. 177 sq., et t. XII, col. 2084 sq., et surtout 2092-2093.

Certains auteurs prétendent d'ailleurs ne faire de métaphysique que pour répondre, à armes égales, aux jésuites qui les attaquent : *Cum vero jesuitæ, seu neo-scholastici, in controversiis theologicis omnia terminis metaphysicis involverent, ut imperitioribus caliginem offenderent, nostrates velut necessitatem quandam sibi impositam putarunt metaphysicam in subsidium vocari, ut iisdem cum adversariis pugnarent armis.* J.-Fr. Buddée, *Isagoge...*, Leipzig, 1727, p. 255. Cf. Hornius, *Historia philosophica*, Leyde, 1654, p. 315; J.-H. von Elswich, *De varia Aristotelis in scholis protestantium fortuna schediasma*, Wittenberg, 1720, p. 75. Cités par Lewalter, *op. cit.*, p. 9, note.

IV. La néo-scolastique. — 1° *Les origines.* — 1. *En Italie.* — La scolastique, tant comme méthode théologique que comme doctrine philosophique, avait toujours été vivante en Espagne pendant que l'*Aufklärung* en Allemagne, l'idéalisme et le cartésianisme ailleurs, l'avaient fait pour ainsi dire disparaître.

Des religieux fugitifs amenèrent vers la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe la culture de la philosophie scolastique en Italie. J.-Th. de Boxador, général des dominicains, puis cardinal († 1780) donna une grande impulsion, dans son ordre, à l'étude de saint Thomas. Cf. *Analecta ordinis prædicatorum Andreæ card. Frühwirth*, Rome, 1923, p. 243 sq.; Coulon, O. P., *Le mouvement thomiste au XVIIIe siècle*, dans la *Revue thomiste*, t. XIX, 1911, p. 421. Salvatore Roselli († 1785) transmit ainsi au XIXe siècle la connaissance de saint Thomas. Un prêtre séculier, Buzzetti, influencé par Roselli, forma une école thomiste. Cf. Masnovas, *Il neotomismo in Italia*, dans *Publicazione dell' Università del Sacro Cuore*, série I, t. I, fasc. 5, Milan, 1923. L'ancien jésuite Masden venant d'Espagne, travailla également à la propagation de la scolastique en Italie.

G. Sanseverino († 1865), prêtre séculier, fonda une école philosophique néoscolastique à Naples, laquelle, en 1840, publia la revue *Scienza e fede*. Cf. Lunna, *La scuola tomistica di Napoli*, dans *Rivista di filosofia neo-scolastica*, t. XVII, 1925, p. 383 sq.

A la même époque il existait un foyer néoscolastique à Plaisance. M. Liberatore († 1872), influencé par Sanseverino et Buzzetti, devint le principal organisateur de l'école néoscolastique. Le programme était : *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata.* Ce n'était donc pas une simple répristination de la philosophie thomiste.

Devenu co-fondateur de la *Civiltà cattolica*, Liberatore combattit principalement la philosophie sociale de Hegel, cause de la révolution de 1848. Pie IX fut gagné lui-même à la cause de la philosophie scolastique.

En 1823, le général des jésuites, Furtis, avait recommandé de suivre saint Thomas en philosophie. Cf. Schaaf, S. J., *Conspectus historiæ philosophiæ recentis*, Rome, 1910, p. 55, note. Le P. Joseph Kleutgen († 1883) qui avait défendu la philosophie traditionnelle contre les attaques de Hermès, de Günther et de Frohschammer, vint à Rome et s'y affirma le « restaurateur de la philosophie scolastique ». Chez les dominicains, Thomas Zigliara († 1893), par la publication de sa *Summa philosophica*, favorisa grandement le mouvement de restauration.

2. *En Allemagne.* — En 1803, la *Linzer Monatschrift* rappelait l'importance théologique et philosophique de saint Thomas et l'influence qu'il avait eue à Trente. S. Drey, le fondateur de l'école de Tubingue, écrivait en 1812 dans l' *Archive pour conférences pastorales*, édité par Wessenberg, p. 7 : « Malgré toutes les criailleries, la théologie n'a jamais ni nulle part existé en une forme scientifique sinon dans celle de cette école barbare » (la scolastique).

Möhler et Staudenmaier, dans différents articles de la *Tübinger Quartalschrift* se sont appliqués à rendre justice à la scolastique dans le sens de Drey.

Liebermann à Mayence enseignait la théologie à la manière scolastique. Pour lui, qui avait été formé en France, le fil de la tradition scolastique n'était pas coupé comme c'était le cas en Allemagne. Ses *Institutiones theologicæ* ont exercé une très grande influence. Il fonde le *Katholik* en 1821.

A Bonn, Windischmann, qui avait d'abord voulu établir la théologie sur la base de la philosophie de Schelling, se rapproche de la scolastique sous l'influence de Liebermann.

Clémens, antihermésien et antigunthérien, publie en 1856 une étude sous le titre : *De scholasticorum sententia philosophiam esse ancillam theologiæ commentatio.* Elle donne le programme scolastique.

Théologiens néoscolastiques en Allemagne : Kleutgen, Schützler, Plassmann, Hanauer, etc. Cf. E. Winter, *Geistige Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule*, Paderborn, 1931, p. 217 sq.

3. *En France.* — Comme on vient de le dire, l'enseignement français de la philosophie et de la théologie n'avait jamais complètement « coupé le fil » de la tradition scolastique. Voir ici t. VI, col. 695-696. Malgré leurs imperfections, les manuels de Brunet, de Bailly, de Thomas de Charmes avaient entretenu la petite flamme sacrée. La restauration néoscolastique fut simplement retardée dans son épanouissement par la faveur accordée au traditionalisme et à l'ontologisme.

4. *En Espagne.* — Les dominicains avaient maintenu fermement la tradition : c'est de l'Espagne, on l'a vu, qu'est sorti le premier mouvement néoscolastique. Citons, en philosophie, Puigcerver, *Philosophia sancti Thomæ auribus hujus temporis accommodata*, 1824, et, en 1852, *De vera ac salubri philosophia* d'Antonio Sendil. Le P. Francesco Alvarado se dénommait « el filosofo rancio », en raison des critiques sévères qu'il adressait à la philosophie moderne dans *Cartas criticas*, 1851-1852.

2° *L'épanouissement.* — 1. *Les directives pontificales.* — La néoscolastique prit son essor grâce aux recommandations instantes des souverains pontifes. Déjà Pie IX avait condamné dans le *Syllabus*, prop. 13, l'assertion incriminant la doctrine ou les méthodes des docteurs médiévaux. Denz.-Bannw., n. 1713. A peine monté sur le trône pontifical, Léon XIII, par l'encyclique *Æterni Patris* (1879), recommandait expressément l'étude de la scolastique, notamment celle de saint Thomas. Voir ici t. IX, col. 353. Ce fut, dans les universités romaines et étrangères, une impulsion

nouvelle donnée à l'enseignement de la scolastique thomiste. Pie X renouvela les recommandations de son prédécesseur et marqua sa volonté dans le canon 1366, § 2, du Code publié par son successeur Benoît XV. Enfin Pie XI, à l'occasion du sixième centenaire de la canonisation de saint Thomas, formula les mêmes directives, en laissant entendre cependant que, dans les questions controversées, chacun demeurait libre de suivre l'opinion qui lui paraissait plus vraisemblable. Les recommandations pontificales ont porté leurs fruits, non seulement en favorisant le renouveau thomiste, mais en stimulant les autres écoles, telles que les écoles franciscaines. Cf. Fr. Ehrle, *Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik*, Fribourg-en-B., 1918.

2. *Les résultats.* — *a) En Italie.* — Les instituts pontificaux donnèrent, comme il convenait, les premiers l'exemple. Au Collège romain, il y eut tout d'abord une période d'hésitation avec les éclectiques suaréziens : Urraburu, Franzelin, Schrader, Tongiorgi, Palmieri. Un thomisme plus franc, mais encore teinté de suarézianisme, se fit jour avec Schiffini, Mazzella, De Augustinis. Enfin ce fut le règne du thomisme (aussi pur qu'on peut le trouver en dehors de la question de la grâce efficace et des décrets prédéterminants) avec Remer, De Maria, De Mandato, Pignatoro, Billot et Mattiussi. A Rome pareillement enseignèrent le thomisme, à la Propagande, Satolli, Lorenzelli, Lépicier; à la Minerve (devenue depuis *l'Angelicum*), Lepidi et Buonpensiere et plus récemment Schultes et Garrigou-Lagrange. Les bénédictins ont leur université à Saint-Anselme. La *Summa theologica* de L. Janssens y donna la note d'un thomisme sûr, quoique teinté parfois d'interprétations personnelles d'ailleurs toujours intéressantes. Enfin les frères mineurs ont su allier à l'étude de saint Thomas celle de Scot dans leur université de Sant' Antonio. A Naples, le P. Piccirelli a publié sa philosophie et sa théologie d'après saint Thomas vu à travers Suarez. A Plaisance, le *Divus Thomas*, à Milan, la *Scuola cattolica* et la *Rivista di filosofia neo-scolastica* du P. Gemelli s'efforcent de vulgariser les doctrines scolastiques.

b) En Belgique. — L'institut philosophique de Louvain, fondé par le cardinal Mercier a donné une vigoureuse impulsion à la néoscolastique. L'université de Louvain demeure à la tête d'un grand mouvement. Trop de noms seraient ici à citer; qu'il suffise de rappeler S. Deploige, M. De Wulf, Forget, Laminne, De San, Van der Aa, Lahousse, St. de Backer, de Castelein, De Munnyck, Van der Meersch, etc.

c) En France. — Le mouvement néoscolastique s'est affirmé dans nos différentes facultés canoniques et dans nos séminaires avec une force irrésistible. On nous dispensera de donner des noms; beaucoup de ceux-ci ont figuré ou figurent encore dans les listes de nos collaborateurs. Mais ce qui est la marque caractéristique du mouvement en France, c'est l'heureuse alliance que la plupart des auteurs ont su réaliser entre la scolastique et les études positives et critiques. On ne trouvera peut-être en aucun autre pays cet équilibre si désirable. Aussi le mouvement néoscolastique ne s'est-il pas confiné en France dans l'enseignement ecclésiastique; il a pénétré nos universités officielles et les publications scientifiques sur le Moyen Age (*Études médiévales* ou encore *Bibliothèque thomiste*) vont rejoindre sur ce point les précieuses thèses publiées par l'université de Louvain.

Des publications de langue française, en Europe, il faut rapprocher celles d'outre-mer; l'université Laval de Québec leur apportant l'appoint de ses efforts courageux en faveur des doctrines thomistes.

d) Dans les pays de langue allemande. — Les manuels de Chr. et Tilmann Pesch sont trop connus pour qu'il soit utile d'insister. Nous ne ferons que signaler, parmi les philosophes, Frick, Haan, Boedder, Cathrein, Lehmen, C.-M. Schneider, Matthias Scheid, L. Schutz, Otto Willmann, Reinstadler, etc., et parmi les théologiens, Jungmann, Herrmann, Gutberlet, Commer, Peltzer, Dummermuth, Lercher, Diekamp et Grabmann.

e) En Hollande. — Une impulsion vigoureuse a été donnée à l'étude de la scolastique dans les séminaires par Van Noort, Beysens, de Groot.

f) En Espagne enfin, les jésuites Cuevas et Mendive ont allié saint Thomas et Suarez. Plus strictement thomistes sont Orti y Lara et Antonion Hernandez y Fajarnès en philosophie. Parmi les théologiens, il faut citer, chez les dominicains, N. del Prado, professeur à Fribourg (Suisse), dont la vigoureuse logique a su, malgré certaines rudesses, rallier bien des suffrages et, chez les jésuites, les PP. Muncunill et Beraza.

G. Fritz et A. Michel.

SCOLASTIQUE DE CHATILLON, frère mineur capucin français (XVIIe s.). — Né à Châtillon-en-Bresse, de parents protestants, il fut élevé dans la religion calviniste. Converti au catholicisme, il entra chez les capucins de la province de Lyon et se distingua par son grand zèle à propager la foi catholique et à attaquer la religion calviniste. Alors qu'il habitait le couvent de Saint-Léonard, dans le Nivernais, il eut, assisté du gardien de ce couvent, le P. Emmanuel de La Richardière, en 1629, une dispute publique avec un ministre protestant du nom de Monsenglard. Le rapport de ce débat, qui roulait surtout sur le purgatoire, fut publié sous le titre : *Discours véritable de ce qui s'est passé en la conférence tenue à Chalement* (je n'ai pas pu identifier ce nom) *entre le r. p. Scolastique de Chastillon en Bresse... et le sieur Monsenglard, ministre de l'église prétendue réformée du dit lieu*, Nevers, 1630, in-8°, LXXII-193 p., dans lequel il étale une grande érudition et une connaissance approfondie de la sainte Écriture, des Pères et des langues grecque et latine.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 209; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum O. M. cap.*, Venise, 1747, p. 227; Marcellin de Civezza, *Storia universale delle missioni francescane*, t. VII, 1re partie, *Appendice bibliografica*, Prato, 1883, p. 19.

A. Teetaert.

SCORTIA Jean-Baptiste, jésuite génois (XVIe-XVIIe s.). — Né en 1553, entré au noviciat en 1572, il enseigna la philosophie et la théologie morale et mourut à Gênes, en 1627. Il publia *De sacrosancto missæ sacrificio*, Lyon, 1616, in-4°; *In selectas summorum pontificum constitutiones epitome ac theoremata*, Lyon, 1625, in-4°. Cet epitomé donne des extraits des constitutions des papes concernant le droit canonique.

Le premier de ces ouvrages mérite plus qu'une simple mention. Scortia y présente en quatre livres un traité complet de la messe : théologie, droit canonique et morale, liturgie, polémique, spiritualité, histoire. Le premier livre comprend l'étude proprement théologique, le second traite des personnes (qui offre? à qui offre-t-on? pour qui?) et des lieux, les troisième et quatrième donnent une explication détaillée de toutes les cérémonies de la messe.

Sans négliger ni l'Écriture, ni la Tradition, ni les grands théologiens antérieurs, Scortia connaît, utilise, classe tous ses contemporains qui ont, à un titre quelconque, parlé de la messe et qui ont effectivement laissé un nom : Sa, Salmeron, Fr. Ribera, H. Henriquez, Maldonat, Tolet, Canisius, Bañez, les Vasquez, Valentia, Azor, Gutierrez, Molina, Louis Du Pont, Fr. Arias, Th. Sanchez, Miranda, Suarez, Gretzer, Lessius, Richeome, Bellarmin, etc. Autant d'écrivains, autant de théories; Scortia les confronte, les juge; ses préférences vont très nettement à saint Thomas et à saint

Bellarmin; sa position dans les questions controversées est commandée par celle de ces deux docteurs. Immutation et destruction d'une offrande, telle est l'essence de tout sacrifice, telle est la messe (l. I, c. III, § 4, 6, 9); à la messe, où le Christ vivant est offert réellement sous les espèces inanimées du pain et du vin, l'immutation consiste dans la consommation et il n'y a, dans les deux consécrations, que mort mystique *ex vi verborum* (§ 12). Consécration, oblation, communion constituent l'essence du sacrifice de la messe : la consécration, c'est la *mactatio;* s'en tenir à la consécration d'une seule espèce, c'est représenter incomplètement le sacrifice de la Croix et seulement commencer le sacrifice de la messe (c. VI, § 1, 2); l'oblation, implicitement unie à la consécration, se ramène à la présence de la victime sur l'autel de Dieu et ne comporte ni paroles ni gestes particuliers (c. V, § 2); la communion sous les deux espèces permet l'immutation parfaite du Christ (c'est à ce titre que la messe des présanctifiés est une partie du sacrifice de la veille, *ibid.*).

L'opinion de Bellarmin, qui place l'immutation dans la communion, est donc fidèlement suivie; mais, embarrassé sans doute par ses présupposés relatifs à l'essence du sacrifice, Scortia voudrait conserver son importance à l'oblation — sans oblation, pas de sacrifice, l'oblation étant le *genus* du sacrifice (c. V, § 2) — sans parvenir néanmoins à la reconnaître où elle est et sans pouvoir la dégager du rôle subordonné qu'il lui attribue. La première oblation n'appartient, d'après lui, ni à l'essence ni à l'intégrité du sacrifice (l. IV, c. I, § 3); la troisième, qu'il voit dans la prière *Unde et memores*, ne fait partie que de l'intégrité de la messe (l. I, c. V, § 2). La seconde, essentielle, fait pratiquement corps avec la consécration. Bien qu'il semble avoir échappé aux investigations de M. Lepin, dans *L'idée du sacrifice de la messe chez les théologiens*, il faudrait pourtant assigner à Scortia le rang de disciple direct de Bellarmin et en même temps reconnaître dans son œuvre comme une ébauche d'une doctrine progressive, si peu décantée soit-elle, vers le sacrifice-oblation.

Scortia donne encore l'impression d'être le témoin d'une doctrine de transition lorsqu'il aborde la question du mode de présence du Christ sous les espèces. Il se défend d'admettre l'annihilation, ce qui supposerait, écrit-il, la soustraction de l'influx divin, alors que cette *desitio substantiæ panis et vini* se produit par une action positive qui fait se succéder sous les espèces le corps et le sang du Christ (l. IV, c. XV, § 3). Il s'explique davantage au chapitre suivant et se conforme à la doctrine de la XIIIe session du concile de Trente : la conversion ne forme qu'une seule et unique action positive; au § 3 : la conversion se fera par production et adduction, production qui signifie seulement : rendre présent sous les espèces, passage d'une substance à une autre.

La principale préoccupation de l'auteur est tournée vers la polémique protestante, notamment contre cet *impie Luther qui corrompt tout ce qu'il touche*, (l. II, c. V, § 1), polémique sereine et toute positive. Scortia préfère exposer largement sa doctrine et souligner, à l'occasion, les faiblesses de l'argumentation adverse. Quelques développements visent toutefois directement les réformés : les chapitres sur les saintes images, l. III, c. III, sur le signe de la croix, c. VIII, sur les reliques, c. XII, et l'importante discussion sur la formule de la consécration. L. IV, c. XI, § 15.

Le large exposé liturgique et mystique des cérémonies de la messe mériterait qu'on s'y arrêtât. L'origine des rubriques, leur évolution et leur symbolisme sont expliqués avec l'ampleur de Durand, d'ai leurs souvent cité. Il est vrai que trop fréquemment Scortia attribue aux Apôtres des cérémonies qui leur sont postérieures (encensements, introït lectures, etc.), ou qu'il accorde une autorité excessive à des liturgies plus récentes; cependant, il a su, en général, puiser à bonne source (le pseudo-Denys, saint Cyrille de Jérusalem, saint Pierre Damien, etc.) et ses explications sont empreintes d'une grande piété, son développement sur les demandes du *Pater* en fait foi. L. IV, c. XXII.

Sotvell, *Bibl. script. Societ. Jesu*, p. 418; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 965-966; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 863.

A. Rayez.

SCOTELLUS DI TONNAPARTE ou Pierre d'Aquila, frère mineur du XIVe siècle et disciple fidèle de Duns Scot, appelé *Scotellus* par antonomase et dénommé du titre honorifique de *Doctor sufficiens*. Voir Fr. Ehrle, *Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters*, Munich, 1919, p. 38, 42, 44, 48, 52 et 55. — Originaire d'Aquila, il appartint à la province des mineurs des Abruzzes et à la custodie d'Aquila. Voir Barthélemy de Pise, *De conformitate*, dans *Analecta franciscana*, t. IV, 1906, p. 530. Il étudia à l'université de Paris, où il fut promu maître en théologie. Il n'est cependant point prouvé, comme quelques-uns le soutiennent, qu'il y ait été l'auditeur de Duns Scot. Ce qui est certain, c'est que, de retour en Italie, il y enseigna les doctrines du Docteur subtil, dont il est, de l'avis des historiens de la scolastique, un des meilleurs interprètes. Même pendant sa vie il avait déjà cette réputation et le chapitre d'Assise de 1334 le chargea, avec quatre autres docteurs de l'ordre, de l'examen du commentaire sur les *Sentences* de Guillaume de Rubion. Le décret d'approbation de cet ouvrage, porté par Gérard Odonis, général de l'ordre des mineurs, a été publié par Fr. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*, dans *Franzisk. Studien*, fasc. suppl. 9, Munster-en-W., 1925, p. 256, n. 1. Il résulte de ce texte que Pierre d'Aquila était à cette époque provincial de la Toscane. D'après J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. II, Rome, 1921, p. 322, il aurait encore exercé cette charge en 1336.

Le 22 janvier 1344, Jeanne, reine de Naples et de Sicile, choisit Pierre d'Aquila comme un de ses chapelains et familiers. D. Scaramuzzi, *Il pensiero di Giovanni Duns Scoto nel mezzogiorno d'Italia*, Rome, 1927, p. 79, en conclut que Pierre d'Aquila doit avoir résidé pendant un certain temps à Naples, où très probablement il est entré en contact avec un autre grand scotiste, Landulphe Caracciolo, et où peut-être il a enseigné au studium de l'ordre. Toutefois, si cela est, il nous semble qu'il faut placer le séjour de Scotellus à Naples avant 1344, puisqu'après cette date il fut inquisiteur pour la Toscane et, en cette qualité, résida très probablement à Florence. Voir C. Eubel, *Bullarium franciscanum*, t. VI, 1902, n. 402, p. 192, n. 7; L. Wadding, *Annales minorum*, 3e éd., t. VII, 1932, an. 1343, n. XXXV, p. 363. Comme il avait été obligé de sévir contre quelques citoyens de Florence, en 1346, ceux-ci s'insurgèrent contre lui. Ils entraînèrent avec eux tous les Florentins dans leur insurrection contre Pierre d'Aquila et l'accusèrent auprès du pape d'avarice et de toutes sortes d'impostures. Voir L. Wadding, *Annales minorum*, éd. cit., t. VII, an. 1346, n. IV-VI, p. 390-391. Clément VI, ayant reconnu son innocence, le promut évêque de Sant' Angelo dei Lombardi, en Calabre, le 12 février 1347 et, le 27 avril suivant, il nomma le frère mineur Michel Lapi comme inquisiteur de la Toscane, à la place de Scotellus. C. Eubel, *Bull. franc.*, t. VI, n. 402, p. 192-193; n. 413, p. 197; n. 426, p. 201, n. 3, et *Hierarchia catholica Medii Aevi*, 2e éd., t. I, 1913, p. 90. Le 30 mai 1348, Pierre d'Aquila fut transféré au siège épiscopal de Trivento, dans la province de Campobasso et suffragant de Bénévent, où il mourut en 1361, puisque son successeur fut désigné

le 8 novembre 1361. Voir C. Eubel, *Bull. franc.*, t. vi, n. 461, p. 214; *Hierarchia*, t. i, p. 495.

L'ouvrage le plus important de Pierre d'Aquila est son *Commentarius in quatuor libros Sententiarum*, qu'il doit avoir terminé en 1334 et qu'il appelle lui-même *Scotellus*, parce qu'il constitue une synthèse de la doctrine de Duns Scot, telle qu'elle résulte des leçons données par celui-ci tant à Oxford qu'à Paris et mises par écrit soit par lui-même, soit par ses disciples et auditeurs. Ce commentaire doit avoir exercé une grande influence pendant tout le Moyen Age et au début de la Renaissance, comme en témoigne le grand nombre de manuscrits qui en sont conservés dans toutes les bibliothèques de l'Europe, et les éditions relativement nombreuses qui en ont été faites dans un espace de temps assez bref, à savoir à Spire, s. d., mais probablement en 1480, d'après L. Hain, *Repertorium*, t. i *a*, Berlin, 1925, n. 1325, p. 156, ou en 1485, d'après W.-A. Copinger, *Supplement to Hain's Repertorium*, t. i, Berlin, 1926, n. 1324, p. 35, à moins qu'il ne s'agisse de deux éditions successives; Venise, 1501; *ibid.*, 1584, par le cardinal Constantin Sarnano, conventuel, avec une copieuse table par Guidon Bartolucci, frère mineur; Paris, 1585, réédition de la précédente; Venise, 1600 et 1680. Enfin le P. Cyprien Paolini, frère mineur, a tâché de rétablir le texte primitif et authentique, publié par le cardinal Sarnano, dans l'édition qu'il a donnée en quatre volumes, dont les trois premiers ont paru à Recco, en 1907, et le dernier à Levanto, en 1909.

Pierre d'Aquila se rallie généralement aux doctrines de Duns Scot, qu'il appelle *Doctor noster.* Il en appelle cependant bien souvent à l'autorité des autres maîtres franciscains. Ainsi, dans les deux thèses scotistes de l'immaculée conception et de la primauté du Christ ou du motif de l'incarnation, il reprend substantiellement la doctrine du Docteur subtil. Aux arguments allégués par Scot en faveur de l'immaculée conception, il en ajoute un emprunté aux paroles du Christ : *Inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptista*, en faisant observer que le Christ a certainement exclu la Vierge de *inter natos mulierum.* Quant au motif de l'incarnation, Pierre d'Aquila se rapproche d'Alexandre de Halès, de saint Bonaventure et surtout de Matthieu d'Aquasparta, en ce qu'il considère ce problème d'une façon hypothétique, plutôt que *in facto esse*, comme le fait Scot; mais dans son argumentation il suit de près le Docteur subtil, tout en corroborant les arguments de celui-ci. Il distingue entre la substance et la fin de l'incarnation et tient que, si l'on considère l'incarnation en soi, elle aurait eu lieu, même si Adam n'avait pas péché; dans ce cas, néanmoins le Christ doit encore être considéré comme le médecin de l'humanité, *non tollens infirmitatem, sed præservans ab infirmitate et largiens perfectam felicitatem.* Si l'on considère la fin de l'incarnation, Pierre d'Aquila dit qu'il faut s'en tenir aux témoignages des saints et que ceux-ci ont enseigné que le Christ s'est incarné indépendamment du péché d'Adam. Il tient également avec Scot que le *summum bonum*, qui est l'incarnation, ne peut pas être un bien occasionné. Voir D. Scaramuzzi, *op. cit.*, p. 78-79.

Pour la prescience divine, Pierre d'Aquila défend, dans le premier livre de son commentaire, une théorie qui est opposée à celle qu'il tient dans son second livre. Ainsi, dans le premier livre, il soutient que Dieu connaît les futurs contingents dans la détermination de sa volonté, qui doit avoir infailliblement son effet et s'étend à tous les futurs contingents, donc aussi aux futurs contingents libres. Il admet aussi comme un principe fondamental que la volonté divine est la dernière raison de toute contingence. Il s'ensuit, dès lors, et Pierre d'Aquila le concède, que la volonté humaine est déterminée par Dieu pour agir, mais il nie que de ce fait la liberté soit détruite, sans en donner toutefois une déclaration satisfaisante. Dans le deuxième livre, il rejette l'interprétation de la doctrine de Scot, d'après laquelle le Docteur subtil aurait enseigné que la volonté humaine ne peut pas être la seule et l'unique cause de son acte, parce que, dans ce cas, il n'y aurait pas connaissance de cet acte et il incline à admettre que la volonté créée doit être considérée comme la seule cause de son acte. D'après H. Schwamm, *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern*, Inspruck, 1934, p. 296, il faudrait expliquer cette opposition manifeste dans la doctrine de Pierre d'Aquila par le fait qu'il n'a pas bien saisi les points fondamentaux de la question et les relations essentielles qui existent entre la prescience de Dieu et la liberté humaine. Mais cette opposition ne pourrait-elle pas s'expliquer par un changement de doctrine chez Scot lui-même, que Pierre d'Aquila aurait trouvé dans différentes recensions de l'enseignement du Docteur subtil?

Pierre d'Aquila se rattache encore très étroitement, et souvent même littéralement, à Duns Scot dans ses théories sur la sainte Trinité, comme l'a montré M. Schmaus, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, IIe part., *Die trinitarischen Lehrdifferenzen*, dans *Beiträge z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. M. A.*, t. xxix, Munster-en-W., 1930, p. 35, 70, 105, 149-150, 240-241, 357-358, 543-544, 640. 643; de même pour sa doctrine sur les dons du Saint-Esprit, comme l'a démontré K. Boeckl, *Die sieben Gaben des Heiligen Geistes in ihrer Bedeutung für die Mystik nach der Theologie des XIII. u. XIV. Jahrhunderts*, Fribourg-en-Br., 1931, p. 148. Pour sa théorie sur le sujet psychique des vertus cardinales, il se rallierait plutôt à saint Bonaventure qu'à Scot, selon Th. Graf, *De subjecto psychico gratiæ et virtutum secundum doctrinam scholasticorum usque ad medium sæculum XIV*, Ire partie, *De subjecto virtutum cardinalium*, t. ii, dans *Studia Anselmiana*, fasc. 3-4, Rome, 1935, p. 200. Pierre d'Aquila reproduirait encore la doctrine de Duns Scot quant à la théologie de l'*unicum esse* dans le Christ. Il tient que, dans le Christ, il y a un seul *esse subsistentiæ*, mais plusieurs *esse existentiæ.* Voir E. Hocedez, *Quæstio de unico esse in Christo a doctoribus sæc. XIII disputata*, dans *Pont. Univ. Gregoriana, Textus et documenta*, series theologica, fasc. 14, Rome, 1933, p. 115.

Les doctrines de Pierre d'Aquila paraissent avoir été tenues en honneur et enseignées non seulement dans l'ordre franciscain mais aussi dans les universités. Pour la grande estime dont il jouit chez les mineurs plaide le témoignage significatif de saint Jean de Capistran, conservé dans le ms. *lat. 18339*, fol. 1 r°, de la bibliothèque de l'État à Munich et publié par L. Meier, *De schola franciscana Erfordiensi sæculi XV*, dans *Antonianum*, t. v, 1930, p. 174-175. Le même saint possédait aussi parmi ses livres le commentaire sur les *Sentences* de Pierre d'Aquila. Voir A. Chiappini, *Reliquie letterarie Capistranensi*, Aquila, 1927, p. 289 et 297. L. Meier, dans l'article cité, a prouvé aussi que les théories de Pierre d'Aquila étaient enseignées à l'université d'Erfurt au xve siècle. Il le déduit de ce que l'on retrouve sa doctrine chez les franciscains qui ont étudié et enseigné à cette université, par exemple chez Nicolas Lakmann (p. 174), et de ce que dans plusieurs manuscrits le commentaire de Pierre d'Aquila est joint à des commentaires sur les *Sentences* d'Erfurt, par exemple dans le ms. *413* de la bibliothèque publique d'Augsbourg (p. 162); le ms. *Fol. 98* de la bibliothèque Amplonensis d'Erfurt (p. 163); le ms. *50* de la bibliothèque de Magdebourg (p. 84).

Quant aux autres ouvrages de Pierre d'Aquila, il règne encore une grande confusion et il est difficile de

les déterminer avec certitude. Ainsi d'après Barthélemy de Pise, *op. cit.*, p. 339, il aurait composé, outre le commentaire déjà cité, une *Lectura super Sententias multum pulchra* et un *Opus super Sententias* (p. 530), que Pierre Rodolphe de Tossignano, *Historiarum seraphicæ religionis libri tres*, Venise, 1586, p. 333, et L. Wadding, *Scriptores ord. minorum*, 3e éd., Rome, 1906, p. 184, désignent probablement sous le nom de *Compendium super Magistrum Sententiarum* et font débuter : *In ista prima distinctione, quæ est quasi quæstio proœmialis.* Marianus de Florence, *Compendium chronicarum ord. fr. minorum*, Quaracchi, 1911, p. 74, dit que Scotellus *scripsit super multos Aristotelis libros*, et L. Wadding, *op. cit.*, p. 184, affirme qu'il est l'auteur de *Commentaria in libros Aristotelis de anima*, qui commencent : *Anima nascitur sicut tabula rasa.*

Outre les ouvrages déjà cités voir : G. Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia*, t. I, 2e part., Brescia, 1753, p. 902-903; A. Dragonetti, *Le vite degli illustri Aquilani*, Aquila, 1847, p. 60-66; Minieri-Riccio, *Memorie storiche degli scrittori nati nel regno di Napoli*, Naples, 1884, p. 271; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. M.*, 2e éd., t. II, Rome, 1921, p. 322-323; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 624; H. Lennerz, *Ex schola Scoti*, dans *Gregorianum*, t. XII, 1931, p. 466.

A. Teetaert.

SCOTTI Marcel-Eusèbe, savant ecclésiastique italien, né à Naples, en 1742, membre de l'Académie des sciences et belles-lettres de cette ville en 1779, prédicateur de renom. Scotti acquit une regrettable célébrité en prenant parti contre le Saint-Siège dans le différend entre le pape et la cour de Naples sur la présentation de la haquenée. Son ouvrage (anonyme) *Della monarchia universale de' papi. Discorso umiliato alla Maësta di Ferdinando IV re delle Due Sicile ed a tutti gli sovrani del mondo christiano*, Naples, 1789, in-8°, devait être mis à l'index par décret du 2 juillet 1804. Cette affaire obligea Scotti à la retraite; il composa alors différents ouvrages sur l'Église primitive et la liturgie. La révolution napolitaine de 1799 trouva en Scotti un chaud partisan; on le nomma membre de la commission législative révolutionnaire. Emprisonné lors du rétablissement de la monarchie (13 juin 1799), Scotti fut condamné à mort et exécuté en janvier 1800; sa maison fut livrée au pillage et tous ses ouvrages manuscrits jetés au feu. Outre sa *Monarchie universelle des papes*, Scotti a publié un *Catechismo nautico*, Naples, 1789, in-8°, destiné à l'instruction religieuse des gens de mer. Scotti est aussi l'auteur des deux écrits suivants : *Dissertazione corografico-storica delle due antiche distrutte città Miseno e Cuma*, Naples, 1775, in-4°. — *Orazione in morte dell' imperatrice apostolica Maria-Teresa d'Austria*, Naples, 1785, in-4°.

Arnault, *Biographie nouvelle des contemporains*, t. XIX, Paris, 1825, p. 94-96; Michaud, *Biographie universelle*, nouvelle éd., t. XXXVIII, p. 582-583.

J. Mercier.

SCOUVILLE (Philippe de), jésuite belge (XVIIe s.). — Né près de Marche en 1622, après ses études au collège de Luxembourg et à Louvain, il se destina au barreau; en 1643, il obtenait sa licence en l'un et l'autre droit; en 1644, il était inscrit au tableau des avocats de la cour de Luxembourg. Il entra au noviciat de Tournai en 1647 et fut, après avoir achevé sa théologie à Douai, occupé comme missionnaire pendant quarante ans dans le Luxembourg et les pays limitrophes. Il accompagna plusieurs années, dans ses tournées pastorales, Mgr d'Anethan, évêque auxiliaire de Trèves, en qualité d'*adjunctus regius;* le roi d'Espagne, duc de Luxembourg, désignait ainsi le délégué qu'il choisissait pour le représenter auprès de l'évêque. Scouville avait à veiller à la réforme du clergé et des fidèles, à contrôler l'enseignement, à dirimer les procès, bref, à traiter toutes les questions de droit. Il publia un grand nombre d'ouvrages de piété et de vies de saints, notamment : *Directorium confraternitatis christianæ doctrinæ*, 1667, et *Sancta Sanctorum sancte tractandi sive religiose sacrificandi methodus*, Liége, 1669; il documenta le bollandiste Papebroch sur sainte Odile.

Pour s'aider dans ses missions, servir ses confrères et maintenir un souvenir durable de son enseignement dans les confréries de la Doctrine chrétienne qu'il instituait un peu partout, il composa en allemand un commentaire du *Catechismus catholicus* de Canisius, Cologne, 1676, 7 vol. in-8°, compendium de dogme et de morale écrit avec clarté et solidité; autres éditions : 1682, 1684, 1687, 1689, 1692; il a été depuis et jusqu'au XIXe siècle réédité ou réadapté. A l'adresse des maîtres d'école, il le condensa : *Abrégé du catéchisme catholique*, Luxembourg, 1696; les évêques recommandèrent vivement cet *Abrégé;* il est encore aujourd'hui fort apprécié. Un *abrégé* plus petit encore fut publié et revu par le P. Wiltz. Le P. de Scouville mourut en 1701 à Luxembourg.

A. Pruvost, *Vie de Philippe de Scouville*, Luxembourg, 1866; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 970-982; E.-M. Rivière, *Additions et corrections...*, col. 802-803; Sotvell, *Bibl. scriptorum Soc. Jesu*, p. 713; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 715; Feller, *Dictionnaire universel*, t. VII, p. 512; de Guilhermy, *Ménologe de la Compagnie de Jésus, Germanie*, IIe sér., t. II, p. 443; *Biographie nationale de Belgique*, t. XXII, col. 114-116.

A. Rayez.

SCRIBANI Charles, jésuite belge (XVIe-XVIIe s.). — Né à Bruxelles en 1561, il entra au noviciat de Trèves en 1582 et, après ses études, joua un rôle important dans l'administration et le gouvernement de la Compagnie : vingt-deux ans recteur des collèges d'Anvers et de Bruxelles, deuxième provincial de la province flandro-belge (1613-1619). La séparation des provinces faite d'après la frontière linguistique suscita des rivalités, fit craindre au général Aquaviva une poussée de nationalisme et mit à rude épreuve les talents administratifs de Scribani. Il eut la consolation de recevoir au noviciat de Malines saint Jean Berchmans (1616); c'est lui aussi qui l'envoya au Collège romain (1618). Très considéré en cour de Rome, où les cardinaux Frédéric Borromée et Barberini (le futur Urbain VIII) étaient ses amis, apprécié et consulté par les princes, les rois (Philippe II, Ferdinand II), les marchands, les magistrats, il mourut à Anvers en 1629.

Écrivain abondant, il a laissé des œuvres polémiques, historiques et spirituelles. Parmi les premières, il faut notamment signaler : *Ars mentiendi calvinista*, Mayence, 1602. — *Amphitheatrum honoris in quo calvinistarum in Societatem Jesu criminationes jugulatæ*, Anvers, 1605 (publié sous l'anagramme de Clarus Bonarscius), dans lesquels il répond avec verve aux accusations portées contre les jésuites. C'est à l'occasion de ce dernier ouvrage que, dénoncé à Henri IV, il en reçut des félicitations et des lettres de naturalisation. — *Défense posthume de Juste Lipse*, 1608, composée, semble-t-il, à cause des relations de Lipse avec Lævinus Torrentius, évêque de Tournai, oncle de Scribani; — *Orthodoxæ fidei controversæ*, Anvers, 1609, 3 vol. in-8°. L'ensemble de ses écrits le fit appeler la « terreur des calvinistes ».

A cause des renseignements de première main dont il pouvait faire état, les œuvres historiques de Scribani, bien qu'elles soient souvent un panégyrique, demeurent précieuses : *Antverpia; Origines Antverpiensium*, tous les deux édités à Anvers en 1610; son *Veridicus Belgicus*, Anvers, 1624, 1626, 1627, présente les différents gouverneurs des Pays-Bas et tente de caractériser la psychologie des Belges de cette époque.

Directeur de conscience fort couru, moraliste très réputé, *irrefragabilis norma*, dit son épitaphe, Scribani a fait passer dans ses nombreux opuscules et traités

spirituels ses conseils et, sans doute, y note-t-il aussi sa manière d'agir. Nous ne ferons que les citer, car ils relèvent plutôt de la spiritualité. Un livre de *Méditations* parut en flamand, Anvers, 1613 et fut traduit en latin par le P. J. Brissel, Anvers, 1615, et en français (avec quelques suppressions) par Philippe Dinet, Paris, 1619; ces *Méditations* ne font que développer le thème des *Exercices*. — *Philosophus christianus*, Anvers, 1614. —*Amor divinus*, Anvers, 1615, plusieurs éditions parurent chez Chevalier à Lyon du vivant de l'auteur; on pourrait l'appeler aussi bien Élévations sur les mystères. — *Medicus religiosus, de animorum morbis et curationibus*, Anvers, 1618, Lyon, 1619, Munster, 1620, etc., traité de direction spirituelle destiné à des religieux. — *Superior religiosus de prudenti ac religiosa gubernatione*, Anvers, 1619, Lyon, 1620, Munster, 1620, etc., dédié à l'abbé de Liessies; ces deux ouvrages semblent s'inspirer du *Panarion* de Busée, 1608, mais où l'apparat scripturaire et patristique aurait été considérablement allégé et où les *remedia* proposés seraient devenus pratiques, concrets. — *Adolescens prodigus*, Lyon, 1622, sous forme de dialogue. — *Politicus christianus*, 1621, etc. Scribani eut aussi quelque part à l'édition des œuvres posthumes de Lessius.

Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 724-725; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 982-990; t. IX, col. 849; Sotvell, *Bibl. script. Soc. Jesu*, p. 133; de Guilhermy, *Ménologe de la Compagnie de Jésus, Germanie*, IIe sér., t. I, p. 609; Feller, *Biographie universelle*, t. VII, p. 512; *Biographie nationale de Belgique*, t. XXII, col. 116-129 (on y trouvera une bibliographie plus détaillée); Poncelet, *La Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, t. I et II, *passim* (cf. la table à la fin du t. II); J.-M. Prat, *Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France du temps du P. Coton*, t. II, p. 438-447, à propos de l'*Amphitheatrum* de Scribani.

A. Rayez.

SCRIBONIUS Jean-Marius, frère mineur français de la stricte Observance (XVIIe siècle). — Originaire du diocèse de Coutances, il appartint tour à tour, semble-t-il, à la province de Saint-Thomas et de Saint-Denis des observants, de sorte que Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732-1733, distinguerait à tort deux mineurs de l'Observance, dont l'un, Jean-Marius Scribonius, aurait appartenu à la province monastique de Saint-Denis et l'autre, Marius Scribonius, à celle de Saint-Thomas. Après avoir enseigné pendant quinze ans la théologie il édita : *Pantalithia seu Summa totius veritatis theologicæ*, Paris, 1620, dans laquelle il s'efforce de ressusciter la théorie oubliée et ensevelie depuis assez longtemps du dominicain Ambroise Catharin (Lancelot Politi), d'après laquelle, pour administrer validement un sacrement, une intention purement extérieure, et nullement intérieure, serait seule requise dans le ministre. Voir ici, au mot Politi *(Lancelot)*, t. XII, col. 2431-2433. Il serait encore l'auteur de *Conciones in omnia Jesu Christi evangelia toto Adventus curriculo legi solita*, Paris, 1619; *Sermones de Verbi incarnatione per totum Adventum, ibid.*, 1622; *Super universum Testamentum commentarii*, qui, d'après Jean de Saint-Antoine, *op. cit.*, t. II, p. 332, étaient conservés de son temps au couvent Sainte-Marie-des-Anges à Turin; *Epistola S. Judæ elucidata tempore Adventus in ecclesia Melensi*, Chambéry, 1634.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 145; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. II, Rome, 1921, p. 102; J. Pérennès, *Dictionnaire de bibliographie catholique*, t. I, Paris, 1858, col. 399; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 641.

A. Teetaert.

SCRUPULE. — I. Sa nature. II. Ses causes III. Ses effets néfastes. IV. Comment remédier au scrupule.

I. Nature du scrupule. — 1° *Notion analytique.* — Le scrupule, qui est une obsession et une phobie dans les matières qui relèvent de la conscience morale, est une disposition d'âme, mal fondée, qui fait croire à celui qui en est affecté qu'une action est illicite alors qu'en réalité elle ne l'est pas. Le sujet appréhende aussi ordinairement de tomber fréquemment dans le péché, même dans la faute grave et cela uniquement pour des motifs vains ou légers. Cette anxiété trouble la paix de l'âme et la remplit d'une inquiétude d'autant plus forte que le scrupuleux est d'une sensibilité plus vive. De ce fait le jugement porté par la conscience risque d'être faussé. Suivant les cas il est certain ou douteux. Or, c'est l'enseignement des théologiens, le dictamen de la conscience certaine doit être suivi. Dans l'autre cas, à savoir si l'âme est « agitée par les scrupules », il ne doit pas être écouté. Seule cette situation morale nous retiendra en cet article.

Le scrupule se distingue de la conscience délicate. Celle-ci essaie de connaître les plus petits défauts de l'âme, les considère comme des faiblesses, des imperfections ou des fautes vénielles et non pas comme des péchés graves et essaie par amour pour Dieu de s'en corriger : bref, elle s'alarme du péché réel et non pas de celui qui n'est qu'imaginaire, ne consent à rien de peccamineux, même en matière très légère et pour demeurer fidèle à Dieu fuit toujours les occasions qui pourraient lui être spirituellement funestes.

2° *Signes du scrupule.* — La notion analytique qui vient d'être donnée du scrupule se précise davantage par la connaissance des principaux symptômes par lesquels il se manifeste, bien qu'ils ne se trouvent jamais tous ensemble chez le même sujet. C'est l'incapacité de parvenir à la certitude, le doute et la crainte, l'anxiété sur la qualité des confessions, le jugement obstiné et certaines bizarreries extérieures.

1. *L'incertitude.* — Le symptôme le plus général, semble-t-il, du scrupule est l'incapacité de l'âme à parvenir au sentiment de certitude dans les questions d'ordre moral. Quand elle y atteint, ce n'est que d'une façon éphémère. Aussi, privée de la paix et du contentement intérieurs, éprouve-t-elle un malaise moral qui la met en sérieux état d'infériorité.

2. *Le doute et la crainte.* — L'incertitude dans laquelle elle vit engendre le doute sur la moralité de toutes les manifestations publiques ou intimes de sa vie morale et surnaturelle. Puisqu'il s'agit de ses intérêts les plus sacrés, elle est à la torture, car elle craint de commettre le péché, et le péché grave, en toute occurrence, même s'il est question de choses honnêtes ou indifférentes. L'angoisse causée par la crainte est parfois si vive qu'elle brise l'équilibre des facultés, exalte au maximum l'imagination, obnubile l'intelligence et produit un tel affolement intérieur que toute appréciation morale est rendue presque impossible.

3. *Intégrité des confessions.* — Les anxiétés des âmes scrupuleuses portent souvent sur l'intégrité de leurs confessions. Par rapport au passé, elles éprouvent des inquiétudes, car elles craignent de ne pas avoir fait connaître, comme il fallait, les détails de leurs fautes. Aussi, pour y mettre fin, désirent-elles sans cesse produire de nouvelles accusations générales ou reprendre telle partie de leurs confessions antérieures. Par ailleurs, quand elles s'approchent du tribunal de la pénitence, leurs aveux se répètent et se perdent dans les détails ou dans le récit de circonstances dont la connaissance est inutile. Il ne faudrait pas cependant se hâter de généraliser. Un nouveau converti qui a beaucoup péché est parfois inquiet de certaines de ses confessions du passé et, après une accusation générale au tribunal de la pénitence, peut légitimement revenir sur certains détails, jugés insuffisamment accusés. De même dans la vie morale, la culpabilité peut quelque-

fois être douteuse; aussi y aurait-il excès à considérer comme scrupuleux le pécheur qui hésite prudemment sur la gravité de ce qu'il a fait.

4. *Le jugement obstiné.* — L'effroi continuel dans lequel vit le scrupuleux risque de fausser son jugement, ou au moins de le déformer à son insu et ainsi de lui faire prendre une attitude d'obstiné. Il consulte sans doute son confesseur, mais s'en remet péniblement aux conseils prudents qui lui sont donnés et sollicite toujours de nouvelles explications. Souvent même, pour essayer de mettre fin à son trouble intérieur, il s'adressera à plusieurs prêtres. Mais en vain, car la diversité des avis reçus de ceux qui ne le connaissent pas ne peut qu'accroître son anxiété. Si par ailleurs il agit ainsi, c'est qu'il s'entête le plus souvent dans l'idée que son confesseur habituel ne comprend pas l'état de son âme ou qu'il se persuade qu'il a induit celui-ci en erreur et qu'en conséquence il n'est pas jugé aussi mauvais qu'il l'est en réalité.

5. *Certaines attitudes extérieures.* — Enfin certains scrupuleux ont tendance à manifester une grande versatilité dans leur activité extérieure; ce n'est d'ailleurs que le résultat de leur inquiétude et de leur trouble intérieur. De là cette attitude tourmentée dans la récitation de leurs prières, que, dans leur désir de bien faire, ils recommencent sans cesse, ou auxquelles ils voudraient apporter une telle attention, qu'il se produit dans tout leur être une tension physique, maladive. Souvent aussi dans la crainte de mal faire, ils renouvellent avec exagération leur intention de prières. Leur trouble de conscience se révèle parfois en d'autres manifestations désordonnées; n'en connaît-on pas qui pour chasser leurs tentations intérieures se contractent toute la physionomie et, pour tout dire, expriment leurs sentiments intérieurs en des gestes souvent ridicules.

D'autres symptômes pourraient encore être donnés. Les principaux que nous venons de noter suffiront aux directeurs avisés pour reconnaître les âmes scrupuleuses. Mais, comme aucune de celles-ci ne les produira sous la même forme que les autres, la tâche est délicate. Elle se complique encore du fait que l'objet des scrupules varie d'un sujet à l'autre.

3° *L'objet du scrupule.* — L'objet sur lequel porte le scrupule est plus ou moins étendu : il affecte toute la vie morale d'un être ou seulement un domaine très particulier. Dans ce dernier cas, en général le plus fréquent, il a trait le plus couramment aux confessions passées, à propos desquelles le sujet se demande s'il a apporté la préparation suffisante, s'il a bien fait son examen de conscience, s'il n'a pas été déficient dans l'accusation des différentes circonstances, s'il a eu la contrition requise surtout au moment où l'absolution lui a été donnée, s'il n'a pas omis de faire la pénitence imposée, s'il a pris la résolution d'éviter le péché à l'avenir, etc...

Les angoisses ne sont pas moindres lorsqu'elles affectent les désirs et les pensées, car alors, dans l'impossibilité morale où se trouve le sujet de porter un jugement juste, les rêveries, les imaginations et, en somme, toutes les tentations intérieures sont considérées comme des péchés, même si des efforts généreux ont été faits pour résister au mal et demeurer soumis à Dieu. Les troubles sont d'autant plus profonds que la vertu d'humilité, de foi, de chasteté ou autre, qui est censée avoir été lésée, est plus appréciée. Parfois aussi le trouble surgit à l'occasion des scandales imaginaires qui ont pu être causés ou à propos de la liceité d'une action, si bien que toute la vie risque de se transformer pratiquement en mal. Enfin le scrupule peut porter aussi bien sur un objet du passé que sur un objet du présent ou de l'avenir.

La variété de l'objet du scrupule et son extension rendent le travail du confesseur malaisé, car des sujets apparemment sains de conscience peuvent parfois être scrupuleux en certains points, si bien que ce n'est souvent qu'après un contact plus ou moins long avec l'âme que le prêtre parvient à se faire une idée exacte de la culpabilité réelle de son pénitent : alors il est plus à même de rechercher avec lui les causes de son mal.

II. Les causes des scrupules. — Elles sont multiples : elles peuvent être surnaturelles ou naturelles.

1° *Surnaturelles.* — Dieu lui-même est parfois à l'origine des scrupules, non pas qu'il soit l'auteur des angoisses, des craintes et inquiétudes et des faux jugements, mais parce qu'il prive, au moins pour un temps, l'âme qui en est affligée, des lumières qui dissiperaient les illusions intérieures et lui permettraient de distinguer clairement ce qui est bien de ce qui est mal. Il le fait pour la punir de ses fautes actuelles ou passées ou pour obtenir une réparation plus généreuse et une satisfaction plus complète ou pour la conduire à une vie plus haute de perfection. En somme, l'action de Dieu, en l'occurrence, est surtout négative. Celui qui profitera de cette épreuve détestera davantage le péché, prendra en conséquence les moyens les mieux appropriés pour éviter les occasions de mal faire et trouvera de surcroît des motifs nouveaux pour s'humilier davantage et manifester au Seigneur une confiance accrue.

Parfois aussi le démon peut agir sur les facultés sensibles de l'homme, en particulier sur l'imagination, et suggérer des craintes sérieuses qui risquent d'amener le découragement et même le désespoir. Si son action s'exerce sur une âme délicate, il lui inspirera de se développer dans cette voie, mais jusqu'à l'excès des minuties, de façon à amener le trouble qui entravera le progrès spirituel.

2° *Naturelles.* — D'autres causes de scrupules proviennent de la constitution même du patient. Les unes sont d'ordre physique, les autres relèvent du domaine moral.

1. *Causes physiques.* — Les causes physiques sont nombreuses : ce peut être, soit une disposition habituelle de tempérament à la mélancolie qui produit dans l'âme des angoisses et des craintes irraisonnées, soit un abattement physique provenant de déficience de la santé, d'insuccès dans les efforts fournis ou de revers subis dans la vie, soit un excès de travail intellectuel ou manuel, de veillées nocturnes, ou de jeûne et d'abstinence ou de toutes autres austérités physiques qui ont affaibli le corps. Ce peut être enfin le manque de loisir qui a éloigné trop longtemps des relations normales ou a empêché le sujet de prendre le repos nécessaire et les récréations honnêtes qui changent les idées. Bien souvent les causes physiques sont seules à l'origine des scrupules, par l'action qu'elles exercent sur l'âme, mais pas toujours, car le scrupuleux peut aussi devoir ses tourments à des influences d'ordre moral.

2. *Les causes morales.* — Parfois, en effet, le sujet souffre de faiblesse intellectuelle, c'est-à-dire qu'il manque de la science religieuse suffisante, nécessaire pour la solution pratique des questions morales. Aussi a-t-il tendance à exagérer l'importance de ses obligations et se trouve-t-il, par suite du caractère déficient de sa réflexion, incapable de discerner la tentation du péché : pour lui il n'y a aucune différence entre l'impression et le consentement. L'imprudence et même quelquefois l'ignorance des confesseurs ne font qu'empirer ce triste état. La volonté aussi est souvent débile ou inconstante, si bien que ce n'est plus elle qui conduit le sujet, comme ce devrait être, mais l'imagination. Quand la sensibilité tend à devenir maîtresse, le jugement est facilement faussé; parce que les femmes sont plus sensibles que les hommes, elles sont aussi, semble-t-il, plus sujettes au scrupule.

Parmi les causes morales du scrupule on peut encore citer la crainte excessive de la justice divine : Dieu n'est plus considéré comme un père miséricordieux mais comme un juge sévère, etc...

Les causes intrinsèques, physiques et morales, sont parfois renforcées, par d'autres d'ordre extrinsèque, comme la fréquentation de scrupuleux, la lecture d'ouvrages de théologie ou d'ascétique écrits par des auteurs sévères ou les avis de confesseurs trop rigides, incompétents ou imprudents. Remarquons-le, ces dernières causes ne sont pas à négliger, car, en de multiples circonstances, elles sont à l'origine du trouble dont souffrent les âmes. Un scrupuleux constitutionnel ou occasionnel doit tenir grand compte des causes qui sont généralement au point de départ de sa maladie morale, sinon il risque de voir empirer son état et de subir de graves dommages.

III. Les effets néfastes du scrupule. — Les dommages sont de deux sortes : ils sont temporels ou moraux.

1° *Dommages temporels.* — Par l'influence néfaste qu'ils exercent sur le système nerveux et tout l'organisme, les scrupules fatiguent le corps, diminuent ses forces de résistance et nuisent parfois gravement à l'état de santé. La débilité nerveuse occasionnée est parfois si grande, que le sujet, tout en demeurant maître de lui-même, souffre d'une inconstance physique telle, qu'il suffit d'un simple accident pour amener non seulement la neurasthénie, mais des états morbides comme l'hystérie et l'épilepsie. En certains cas, plus rares il est vrai, si le scrupule porte sur tout ce qui relève de la conscience, la raison peut s'hébéter au point que le malade tombe en démence. Si l'objet des scrupules est moins universel et plus déterminé, les crises de monomanie ne sont pas inouïes.

2° *Dommages moraux et spirituels.* — Les forces spirituelles elles-mêmes sont aussi fréquemment ébranlées. Le sujet, tourmenté par ses troubles et ses angoisses, se lasse souvent de poursuivre ses efforts dans la vertu. Se figurant qu'il est dans l'état de péché grave et donc ennemi du Seigneur, il risque de perdre tout espoir en celui qu'il en vient à considérer comme un juge trop sévère. Absorbé qu'il est par ses difficultés intérieures et sans cesse tracassé par elles, la prière lui devient de plus en plus difficile : dans la crainte où il est de s'unir mentalement à celui qui n'est plus entrevu comme le Père miséricordieux, l'oraison lui devient un véritable fardeau; il en est de même de la réception des sacrements de pénitence et d'eucharistie.

Par ailleurs les scrupuleux qui n'obéissent pas à leur directeur, ou qui n'en ont point, exagèrent leur faiblesse, diminuent leur confiance à l'égard de Dieu et perdent ainsi peu à peu courage; ils deviennent incapables de travailler utilement pour autrui et de remplir consciencieusement leurs devoirs d'état. Abandonnés à eux-mêmes, ils passent facilement d'un extrême à l'autre; aujourd'hui ils s'infligent les plus cruelles, les plus austères mortifications et le lendemain ils se laisseront aller à toutes leurs tentations et à leurs passions les plus dépravées. La conséquence est inéluctable, la notion du bien s'obnubile et la vie chrétienne devient impossible. De tels dommages peuvent cependant être évités, car heureusement le scrupule n'est pas sans remède.

IV. Remèdes au scrupule. — De nombreuses règles de conduite sont proposées par les moralistes pour venir à bout du scrupule et parer aux dommages spirituels et temporels qu'il risque d'entraîner.

1° *Les règles générales.* — 1. *La prière.* — Comme dans tous les domaines de la vie morale, la prière est indispensable pour vaincre les troubles intérieurs. L'âme doit se tourner avec ferveur vers Dieu et lui demander les lumières nécessaires pour voir ce qui est à faire et être à même de rectifier les écarts de jugement que l'angoisse provoque trop facilement. Nécessaire dans toute difficulté sérieuse, la prière l'est à plus forte raison dans le scrupule, qui est une épreuve redoutable pour le salut.

2. *L'obéissance au confesseur.* — Après l'oraison, le remède par excellence contre le scrupule est l'obéissance entière à un confesseur prudent et éclairé. Saint Alphonse l'affirme, *Praxis conf.*, n. 95 : *Doctores plures assignant regulas pro scrupulosis; sed certum est, quod pro his, post orationem, remedium maximum ad eos curandos est obedientia erga suum directorem.* C'est pratiquement l'unique moyen pour triompher du mal, car le scrupuleux, étant donné son état constitutionnel ou passager, est incapable de se conduire lui-même. Une fois qu'il aura choisi son confesseur ou son directeur de conscience, il ne doit plus s'adresser à un autre, car ce serait se causer un préjudice. Au cas où, par nécessité, au cours d'un déplacement d'affaires ou de vacances par exemple, il serait amené à se confesser à un prêtre inconnu, ce ne doit être que pour obtenir l'absolution des fautes commises; quant à la direction de conscience, il doit demeurer fidèle aux indications du conseiller spirituel habituel.

Attitude du confesseur. — Le prêtre doit recevoir avec grande bienveillance le pénitent scrupuleux qui se présente à lui, écouter le récit de tous ses doutes et l'autoriser à faire une accusation générale, à condition qu'elle n'ait pas été faite peu de temps auparavant à un autre. Pour se concilier la confiance du malade et se faciliter sa tâche ultérieure d'amendement, il serait bon qu'il l'aidât à faire l'examen de conscience et l'aveu des péchés.

A moins de raison majeure, le confesseur ne permettra plus ensuite que l'accusation générale soit renouvelée, malgré les désirs qui lui seraient exprimés. S'il l'autorisait, ce ne serait que pour un péché grave, que, sous la foi du serment, le scrupuleux déclarerait ne pas avoir avoué précédemment. Si le serment est refusé, la confession doit l'être aussi et catégoriquement. *Qui semper anxius est de præteritis confessionibus, quia formidat defecisse in integritate vel in dolore, si ipse generalem confessionem jam alias expleverit, aut per aliquod notabile tempus confessiones suas diligenter peregerit... ne amplius cogitet de culpis præteritis, nec de eis verbum faciat in confessione, nisi jurare possit certo peccata illa mortalia perpetrasse, et insuper numquam de illis confessum esse. Immo... potest quis taliter scrupulis angi, quod, licet ei videatur certo aliqua non dixisse, adhuc ad ea confitenda non teneatur.* S. Alphonse, *Theol. moral.*, l. I, c. xvi; *Praxis conf.*, n. 97.

Le cardinal Gousset est cependant d'un avis différent : « Nous pensons, écrit-il, que, pour ne pas les briser ou les jeter dans le désespoir, on doit compatir à leur infirmité et leur accorder quelque chose en cédant à leurs scrupules pour un certain temps; c'est imiter le médecin, qui, sur les instances de son malade, lui laisse prendre un remède inutile et peut-être même plus ou moins nuisible, lorsqu'il craint avec fondement que le refus de ce remède ne lui occasionne une crise mortelle. » *Théologie morale*, t. II, n. 600. Malgré la condition formelle exigée par cet auteur, il semble que cette règle doive être appliquée avec grande réserve et uniquement dans les cas très exceptionnels.

Au cours de la confession, le prêtre, tout en conservant une attitude de paternelle bienveillance, doit trancher les difficultés qui lui sont soumises avec autorité, sans hésiter et sans se justifier. S'il juge opportun de le faire, ce doit être brièvement. Le confesseur veillera aussi à ce que son pénitent ne s'attarde pas trop à son examen de conscience, n'accuse, en vertu du privilège dont il sera parlé ultérieurement, que les péchés, qui, de toute évidence, paraissent graves, et

que l'acte de contrition ainsi que la pénitence soient récités sans contention. Il s'efforcera aussi de rechercher ce qui est à l'origine des troubles de son pénitent. S'il s'agit de causes d'ordre physiologique, il lui conseillera d'aller demander avis à un médecin éclairé qui saura indiquer le traitement à suivre (voir plus loin). Si le mal provient d'une disposition défectueuse de l'intelligence ou de la volonté, il lui suggérera les règles particulières les plus aptes, à son avis, à procurer une amélioration.

L'obéissance aveugle est indispensable pour la correction des scrupules; c'est pratiquement le seul moyen de les vaincre et de marcher avec sûreté dans la voie du salut : *curet pænitentibus scrupulis vexatis suadere, quod* OMNINO TUTUS *incedit qui sui directoris consiliis acquiescit, et obtemperat in omnibus.* S. Alphonse, l. I, n. 13. Cette attitude doit être exigée; le pénitent, qui ne s'y conformerait pas, devrait être repris avec bienveillance, mais avec fermeté : *Cum scrupulosis obedientibus blande agendum est; cum iis autem qui* IN OBEDIENTA DELINQUUNT, *maximus exercendus est rigor et austeritas : hac enim obedientiæ anchora destituti, numquam ipsi sanari possunt. Ibid.*, n. 16.

Pour faciliter la tâche de leurs pénitents, qui seraient particulièrement hésitants ou inquiets, les confesseurs pourraient avantageusement donner leurs directives particulières par écrit, mais courtes et précises. Quand surgiront les difficultés, les scrupuleux pourront les relire de façon à s'y mieux conformer, surtout lorsqu'ils n'auront pas près d'eux leur directeur habituel. La fidélité à la règle générale de la correction du scrupule suppose que le malade accepte également les règles particulières de vie qui lui sont suggérées et moralement imposées par son guide.

2° *Règles particulières.* — Il ne saurait être question d'apporter ici une liste exhaustive des moyens particuliers par lesquels peut se combattre le scrupule. Nous ne mentionnerons que ceux qui sont d'une portée assez générale, sans oublier de rappeler les privilèges des scrupuleux et le traitement médical auxquels certains d'entre eux doivent se soumettre, s'ils veulent sortir de leur angoisse spirituelle.

1. *Règles particulières d'une portée assez générale.* — *a) Chasser la mélancolie.* — Pour vaincre, il faut combattre énergiquement la tristesse : « Chassez-la hors de vous, car elle n'offre aucun profit », déclare l'Esprit-Saint. Eccli., XXX, 25. Au contraire, « elle nuit au cœur de l'homme », Prov., XXV, 20, car elle est l'origine de beaucoup de nos malheurs, vu que « la tristesse fait venir la mort, et le chagrin du cœur abat toute vigueur ». Eccli., XXXVIII, 40.

Pour triompher de cette mélancolie, si désastreuse, le malade en prendra les moyens pratiques. Voici les principaux : éviter de lire des ouvrages de théologie ou d'ascétique composés par des auteurs trop sévères; ne pas assister aux sermons où sont traités des sujets austères, telles les vérités sur le péché, l'enfer, et ne pas fréquenter les personnes scrupuleuses, mais au contraire celles qui sont de tempérament optimiste.

b) S'en tenir à l'axiome « Lex dubia, lex nulla ». — Cet aphorisme exprime ici une règle pratique d'importance pour les âmes scrupuleuses. Pour s'y conformer elles doivent considérer et traiter comme absolument nulles toutes les lois, obligations ou défenses douteuses, ainsi que toutes les craintes de pécher, douteusement motivées, peu importe s'il s'agit dans ce dernier cas de faute mortelle, ou vénielle ou d'une imperfection quelconque : car elles ne peuvent contracter que le mal dont elles ont une évidence suffisante. Aussi le P. Dubois peut-il écrire : « Les directeurs éclairés, se basant sur la théologie la plus sûre, s'accordent à tracer cette règle. Comme d'ailleurs elle est nécessaire pour le sauvetage des pauvres âmes noyées dans les craintes de pécher, il est absolument sûr qu'elle est ratifiée par Dieu. » Dubois, *L'ange conducteur*, p. 17.

Si, après avoir agi, le sujet hésite à reconnaître qu'il a gravement péché, il doit pratiquement se comporter comme s'il n'avait pas succombé et dès lors se considérer comme en grâce avec le Dieu. Si par ailleurs les hésitations portent sur de mauvaises pensées et sur le consentement qui leur a été donné, il lui faudra s'en tenir à la règle suivante fournie par saint Alphonse : *non omittat semper uti regula illa a doctoribus sapienter tradita, nempe eos qui sunt timoratæ conscientiæ, nisi moraliter* CERTO *sciant se in grave peccatum consensisse, immunes a peccato esse judicandos; nam, ut ait pater Alvarez, impossibile est peccatum in animam ab illo abhorrentem ingredi quin ab ea clare agnoscatur.* S. Alphonse, l. I, n. 15.

Le scrupuleux méprisera aussi les minuties, car le bon sens demande que, dans les questions morales, il ne prête pas attention aux détails sans valeur et sans importance : *Parum pro nihilo reputatur.* « Tâchez, recommande sainte Thérèse, de bien comprendre que Dieu ne s'arrête pas, comme vous le voyez, à des minuties, et ne laissez pas votre âme et votre esprit se resserrer par des inquiétudes qui pourraient vous faire perdre de grands biens. Ayez une intention droite, une volonté bien déterminée à ne pas offenser Dieu, dilatez votre âme, autrement, au lieu d'acquérir la sainteté, vous tomberiez dans beaucoup d'imperfections. » *Chemin de la perfection*, c. XLI. C'est aussi l'avis de saint Alphonse de Liguori : *Libere agant, scrupulosque despiciant, et contra illos operentur, ubi evidens peccatum non apparet : quia ordinarie ipsi ob rationem perturbatam ex nimio timore timent adesse peccatum ubi non est.* L. I, n. 17.

En supprimant ainsi, par le mépris absolu des doutes, l'effort stérile vers une certitude qu'il lui était moralement impossible d'atteindre, le scrupuleux étouffe ceux-ci dans leur germe : du même coup disparaissent tous les tourments qui en étaient la suite. Par le recours à la règle *lex dubia, lex nulla*, la difficulté des actes moraux est donc considérablement diminuée, le sujet s'oppose au développement de son mal et parvient peu à peu à un mieux sensible. A condition que l'obéissance au directeur de conscience demeure absolue, le principe de l'évidence s'il est suivi sera certainement efficace ; celui qui n'est tourmenté qu'occasionnellement sera vite guéri et complètement. Celui dont le trouble provient de sa constitution physique ou spirituelle verra son état rapidement amélioré. Aussi peut-on conclure d'une façon imagée avec le P. Eymieu : « ... La vie du scrupuleux docile, qui manie bravement son principe directeur (de l'évidence), ne se distingue plus guère des autres, à moins que ce ne soit comme le myope ou le presbyte qui ont de bonnes lunettes sur de mauvais yeux. » Eymieu, *Obsession et scrupule*, p. 255.

c) Former sa conscience. — Pour se libérer des angoisses, le sujet devra également porter ses efforts sur la formation de sa conscience : le résultat sera atteint quand il jugera sa vie morale avec la même sérénité que celle de son prochain. Cette éducation, dirigée par le confesseur, est favorisée par la mortification chrétienne, grâce à laquelle la volonté et l'intelligence reprendront leur place prédominante sur les facultés sensibles. Le chrétien se mortifiera aussi en s'appliquant à son devoir d'état professionnel et à toutes ses autres obligations.

d) S'interdire la répétition. — Ceux qui sont angoissés au sujet de l'accomplissement de préceptes ne doivent pas non plus renouveler l'action qu'ils ont déjà posée. La répétition, en effet, ne rend pas plus attentif et par ailleurs la mauvaise habitude de se répéter porte à le faire sans cesse et de plus en plus

mal. Cela vaut pour l'assistance à la sainte messe, la récitation des heures de l'office divin ou du chapelet. Saint Alphonse va d'ailleurs jusqu'à déclarer : *Si quis pateretur graves anxietates, posset aliquando etiam ei interdici recitatio officii, donec videatur posse recitare sine tanto incommodo; cum magnum incommodum excuset per se a præceptis Ecclesiæ. Theol. mor.*, l. IV, n. 177. Cette remarque du grand moraliste nous amène à étudier les privilèges des scrupuleux.

2. *Privilèges des scrupuleux.* — En vertu d'un adage ancien, toujours vrai pour la conduite morale, *nulla lex positiva obligat cum nimio incommodo*, des lois positives cessent d'obliger sous peine de faute, quand il y a impossibilité morale ou un grave inconvénient à les accomplir. Le scrupule, selon l'avis des théologiens, est à coup sûr une difficulté notable, qui dispense de certaines obligations; sinon ceux qui en sont affectés s'exposeraient à des embarras de conscience tels, que leur état s'aggraverait et risquerait de compromettre dangereusement et pour toujours peut-être leur équilibre physique et moral.

Cette exemption de la loi n'est pas un pur conseil; le scrupuleux doit la considérer comme obligatoire, si son confesseur la lui impose, car en vertu du cinquième commandement du décalogue il est tenu de prendre les moyens nécessaires pour sauvegarder sa vie physique et spirituelle.

Le privilège essentiel a trait à l'intégrité matérielle de la confession. Cf. Prümmer, *loc. cit.*, t. I, n. 323. Aussi, selon l'avis du directeur de conscience, l'examen préparatoire à la confession doit-il être bref, parfois même il sera totalement interdit. Il suffira que le pénitent s'excite à la contrition et au ferme propos sur les péchés graves de sa vie ou, s'il n'en a pas commis, sur telles fautes vénielles plus sérieuses. Il suffira d'accuser deux ou trois fautes au maximum, sans détail et sans entrer dans les circonstances. D'ailleurs, en vertu du principe exposé antérieurement, le scrupuleux ne doit considérer comme matière obligatoire du sacrement de pénitence que les péchés mortels évidemment connus et certainement jamais accusés dans une bonne confession. Si après l'absolution il survient des inquiétudes il faut les mépriser.

Sur ce sujet très grave, le P. Berthier écrit, *Abrégé de théologie*, Paris, 1902 : « Qu'on défende aux scrupuleux d'accuser les péchés qui les tourmentent contre la foi, l'espérance, la charité, la chasteté, de répéter leurs confessions du passé et même de chercher à se rendre compte si elles ont été mal faites. Il importe que le confesseur leur fasse cette défense, avec bonté sans doute, mais avec force et sans hésitation... Qu'il ne craigne pas de l'assurer que si, en obéissant, il fait un péché matériel, ou s'il n'accuse pas une faute grave en confession, cela ne lui sera pas imputé. Il est, en effet, des scrupuleux tellement anxieux qu'ils ne sont pas tenus à l'intégrité de la confession. »

C'est pourquoi également, en dehors de la confession, au temps permis par le guide spirituel, le scrupuleux pourra s'approcher de la sainte table, en dépit de tous les troubles intérieurs qui pourraient surgir, même si, ajoute Duffner, étudiant cette hypothèse, « vous croyez avoir l'évidence de péchés mortels [ceux contre le respect de la vie d'autrui, la justice et la pureté, au moins par un acte extérieur, exclus] certains commis depuis la dernière confession, pourvu que vous fassiez un acte de charité ou de contrition parfaite avant de communier ». *Pour consoler et guérir les scrupuleux*, dans *Nouvelle revue théologique*, 1932, p. 916.

Dans *L'ange conducteur*, qui, après avoir été déféré au Saint-Office, fut approuvé par cette Congrégation (voir Duffner, *loc. cit.*, p. 917), le P. Dubois écrit : « Que le scrupuleux fasse donc toutes les communions que lui prescrit son confesseur. Qu'il les fasse en aveugle, foulant aux pieds toutes ses inquiétudes, quelque grandes qu'elles soient, d'avoir commis des péchés mortels depuis l'absolution. Il doit faire toutes ses communions sur un simple acte de contrition... sans retourner trouver aucun confesseur. » Dubois, *L'ange conducteur*, p. 84.

Les scrupuleux occasionnels doivent s'appliquer les privilèges particuliers durant tout le temps de leur crise morale; ceux qui le sont de par leur constitution le pourront toute leur vie, au moins aussi longtemps qu'ils seront affectés. Cela n'empêchera pas ces derniers de recourir aux avis d'un médecin éclairé, si le confesseur le leur conseille.

3. *Le traitement médical.* — Sans vouloir nous étendre sur ce sujet, qui ne relève pas directement de la théologie morale, rappelons cependant que des soins hygiéniques sous forme de sommeil prolongé, d'exercices physiques, de vie au grand air, d'hydrothérapie pourront être excellents. Parfois il faudra, pour obtenir une amélioration, modérer les occupations intellectuelles, diminuer le travail, suivre un régime de calme; en d'autres cas, certains toniques seront nécessaires. Prendre un soin raisonnable de notre corps n'est pas trop accorder à la nature, ni nuire aux exigences de la perfection, mais se soumettre dans la maladie à la divine volonté. C'est pourquoi saint François de Sales, saint Vincent de Paul, Bossuet, Fénelon et tant d'autres excellents directeurs de conscience ont exigé de leurs pénitents l'obéissance au médecin des corps. Voir d'Agnel et Dr d'Espiney, *Direction de conscience et psychothérapie des troubles nerveux*, p. 264-276.

En certaines circonstances il faudra même avoir recours à des psychiâtres, car si le scrupule est développé au point d'être devenu une véritable obsession, c'est que le fonctionnement du mécanisme cérébral, instrument de l'âme pour l'élaboration de ses pensées et de ses sentiments, est lui-même défectueux. Sur ce point, on pourra consulter avec profit l'excellent travail du docteur Vittoz, *Traitement des psychonévroses par la rééducation du contrôle cérébral*, Paris, 1921.

Malgré sa gravité, et les perturbations graves qu'il jette dans le corps et l'âme, le scrupule est donc un mal qui n'est pas sans remède. La fidélité aux règles particulières, l'acceptation généreuse des privilèges et surtout l'obéissance aveugle au confesseur éviteront de transformer la vie du scrupuleux en un martyre et lui apporteront un minimum de paix, souvent même la guérison totale.

En toutes hypothèses, l'épreuve doit être vécue avec confiance, car si nous vivons dans l'incertitude de notre rédemption finale, c'est pour notre plus grand bien. Aussi quand le scrupuleux fait ce qui lui est moralement possible pour ne pas pécher, il doit espérer en la miséricorde et en la grâce du Seigneur.

Tous les auteurs de théologie morale font une place à l'étude du scrupule; nous ne donnons les noms que de ceux qui ont été allégués dans l'article. S. Alphonse, *Theologia moralis*, édit. Gaudé, l. I, Rome, 1905, n. 2-19; Arnaud d'Agnel-Dr d'Espiney, *Direction de conscience et psychothérapie des troubles nerveux*, Paris, 1922; Arnaud d'Agnel, *Le scrupule*, Paris, 1929; Bautain, *La conscience*, Paris, 1869; F. Bouillier, *De la conscience en psychologie et en morale*, Paris, 1872; Broeardus, *Tractatus de conscientia*, dans Migne, *Theolog. curs.*, t. XI, q. II, art. 1-5; Dubois, *L'ange conducteur des âmes scrupuleuses*, Lille et Paris, 1905; Duffner, *Pour consoler et guérir les scrupuleux*, dans *Nouvelle revue théol.*, 1932, p. 801-814, 926-950; 1933, p. 357-359; Eymieu, *Obsession et scrupule*, Paris, 1922; Gearon, *Les âmes scrupuleuses consolées*, Paris, 1931; Gousset, *Théologie morale*, t. II, 10e édit., Paris, 1855; S. Ignace de Loyola, *Exercitia spiritualia*, Rome, 1851, *Regulæ de scrupulis*; Jennesseaux, traduction de l'œuvre d'Ignace de Loyola, Paris, 13e édit., 1891; Raymond, *Le guide des nerveux et des scrupuleux*, Paris, 1926; Reuter, *Neo-confessarius*, Ratis-

bonne, 1870, n. 255-270; Sayrus, *Clavis regia sacerdotum casuum conscientiæ*, Venise, 1618, l. I, c. II-V; Scaramelli, *Directorium asceticum*, t. II, Augsbourg, 1770, n. 421-467; Schram, *Institutiones theologiæ mysticæ*, t. I, Paris, 1868, § 73-83; S. Thomas, *Sum theol.*, Ia, q. LXXIX, a. 13; Ia-IIæ, q. XIX, a. 5; *Quæstiones disputatæ*, *De veritate*, q. XVII; *Quodlibet.* III, a. 26-27; Vieux moraliste, dans *Ami du clergé*, t. XXIV, 1902, p. 673-678.

N. Jung.

SCUPOLI François, en religion Laurent, théatin italien (1530-1610). — Né à Otrante vers 1530, Scupoli entra à quarante ans dans le nouvel ordre des clercs réguliers dits théatins; il fit son noviciat à Naples sous la direction de saint André Avellino et prononça ses vœux solennels en 1572; prêtre en 1577, il résida successivement dans les maisons de Naples, Milan, Gênes, Rome et Venise. Victime de dénonciations calomnieuses, Scupoli fut réduit *in ordinem laïcorum* par ordre du chapitre général de 1585; il se soumit humblement à cette rigoureuse mesure et passa dès lors le reste de sa vie dans la plus profonde retraite; il mourut en odeur de sainteté le 28 novembre 1610 à Naples.

On attribue communément à Scupoli le *Combat spirituel*. Il est assez difficile de déterminer avec certitude qui est l'auteur de ce célèbre traité. La première édition du *Combatimento spirituale*, Venise, 1589, parut sous le nom du comte Jérôme de Porcia; d'autres éditions ont été attribuées au bénédictin espagnol, dom Jean de Castagniza; enfin de nombreux jésuites ont revendiqué pour l'un des leurs, le P. Achille Gagliardi, la paternité de l'ouvrage. Il est très probable que le fond du *Combat spirituel* est de Scupoli, mais il est non moins probable que d'autres auteurs y ont imprimé leur marque. Du reste le traité « ne fut pas composé du premier coup tel que nous l'avons. La première édition ... n'avait que 24 chapitres. Puis, des éditions successives furent faites en 33, 37, 40 et enfin 66 chapitres, chiffre définitif. La suite logique manque souvent entre les chapitres. Certaines parties dénotent plutôt une compilation qu'un traité vraiment composé, œuvre d'une main unique. Et surtout, le style des dernières éditions est bien différent de celui des premières. Il a perdu ses grâces naïves et son onction ». Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. III, Paris, 1925, p. 359. Enfin, si l'empreinte de la spiritualité de l'école italienne est très nette, on trouve des traces certaines de l'ascétisme de l'école espagnole et des spiritualités franciscaine (au c. XLI, par ex.) et jésuite (c. XXXII, XLII, XLIII, etc.).

Le *Combat spirituel*, dans son état actuel, comprend cinq parties. Après un préambule sur la perfection, c. I, l'auteur indique cinq moyens pour atteindre cette perfection : *a)* défiance de soi-même, c. II; *b)* confiance en Dieu, c. III-VI; *c)* combattre : pour corriger ses défauts, c. VII-XXVI, pour triompher du démon, c. XXVII-XXXII, pour acquérir les vertus, c. XXXIII-XLIII; *d)* prière (méditation), c. XLIV-LII; *e)* communion, c. LIII-LVI; le traité se termine par quelques avis pratiques, c. LVII-LXI et des considérations sur la mort, c. LXII-LXVI. La partie centrale est évidemment la troisième, celle qui a donné le titre de *Combat spirituel*. L'auteur y traite du bon usage des facultés, principalement de la volonté, c. X sq., et c'est en cela qu'il est original; sa doctrine, il est vrai, est bien un peu celle de saint Ignace, mais elle en diffère en ce sens qu'elle est avant tout une méthode d'ascèse, tandis que les *Exercices* sont une méthode destinée « non pas à convertir les âmes du péché à la grâce..., non pas à initier les âmes aux principes et aux pratiques de la vie intérieure, mais à les mettre en état d'ordonner leur vie, c'est-à-dire de prendre les décisions nécessaires, de se tracer pour l'avenir un programme d'action ». Cf. R. P. de Guibert, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, t. VI, 1925, p. 189. Que l'on compare, à titre d'exemple, le c. XVI du *Combat : De quelle manière, dès les premières heures du jour, le soldat du Christ doit se préparer au combat*, avec la célèbre méditation des *Deux étendards* qui a certainement été utilisée par l'auteur de ce chapitre; dans la méditation, saint Ignace invite le retraitant à choisir, il lui suggère des états; la note ascétique est plus marquée dans le chapitre du *Combat*, l'auteur indique les armes qu'il faut employer pour vaincre, il suggère des actes. On remarquera, en terminant, les exhortations pressantes à communier souvent qui forment la dernière partie du *Combat spirituel;* on sait que les auteurs spirituels de l'époque étaient plus réservés sur ce sujet.

Le *Combat spirituel* eut de nombreuses éditions et fut traduit rapidement en plusieurs langues. Saint François de Sales ne contribua pas médiocrement à ce succès. Comparant l'*Imitation de Jésus-Christ* au *Combat spirituel*, le saint estimait que « pour bien faire, il fallait lire l'un et ne pas omettre l'autre... Il prisait fort ce livre de l'*Imitation* pour l'oraison et la contemplation...; mais il estimait le *Combat* pour le regard de la vie active et de la pratique ». Camus, *L'esprit du bienheureux François de Sales*, cité d'après la préface de l'édition du *Combat spirituel* de Dézallier, Paris, 1690, p. [XXXI]; cf. P. Dudon, *La spiritualité de saint François de Sales*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, t. XVII, 1936, p. 365.

On a publié sous le nom de Scupoli divers écrits de spiritualité, tels que *Le sentier du paradis*, *La paix de l'âme*, imprimés dans certaines éditions à la suite du *Combat spirituel* et réunis en un volume, Padoue, 1724, in-8°; 1735; 1750.

Vezzosi, *I Scrittori dei cherici regolari detti teatini*, t. II, Rome, 1780, p. 276 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 616; Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. III, p. 358-368; Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. VII, *La métaphysique des saints*, Paris, 1928, p. 52-57; le même, *Introduction à la philosophie de la prière*, Paris, 1929, p. 46 sq.; M. Viller, *Nicodème l'Hagiorite et ses emprunts à la littérature spirituelle occidentale*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, t. V, 1924, p. 174-177 (sur une traduction-adaptation en grec du *Combat spirituel*); Goldingham, *In praise of an old book*, dans *The catholic world*, 115, p. 624-629 (l'auteur reprend la thèse des bénédictins espagnols du XVIIe siècle et attribue le traité à dom de Castagniza, au moins pour le fond); *Études franciscaines*, t. XXVII, 1912, p. 22 sq. (sur les influences franciscaines). Voir aussi les préfaces ou introduction aux diverses éditions du *Combat*.

J. Mercier.

SCYTHES (Moines). — On désigne sous ce nom, en histoire ecclésiastique, un groupe de personnages qui fut très personnellement mêlé, vers les années 519-521, aux controverses dogmatiques et politiques soulevées entre Rome et Constantinople. Le plus connu est Jean Maxence qui fait figure de chef. — I. L'activité des moines scythes. II. Les écrits de Jean Maxence.

I. L'activité des moines scythes. — Elle a déjà été signalée à l'art. Hormisdas, t. VII, col. 171-175. C'est en effet au moment des négociations entamées par ce pape avec Constantinople pour la réduction du « schisme acacien », que l'on voit surgir le groupe en question.

1° *Les moines scythes à Constantinople.* — L'ambassade d'Hormisdas, conduite par les deux évêques Germain et Jean, était en fait dirigée par le diacre Dioscore, d'origine alexandrine mais réfugié à Rome. Arrivée à Constantinople le lundi saint de l'an 519, elle avait enregistré, dès le jeudi suivant, le ralliement du patriarche Jean II au formulaire d'Hormisdas et le rétablissement de l'union entre l'ancienne et la nouvelle Rome. Mais bientôt elle se heurtait à l'opposition que lui créait un groupe de moines originaires de Scythie et que Dioscore, dans une dépêche adressée à Hor-

misdas le 29 juin, décrit ainsi : « De l'entourage de Vitalien — le *magister militum* qui avait assuré à Justin et à son neveu Justinien le pouvoir suprême après la mort d'Anastase — ils prétendaient faire agréer par l'autorité du pape un certain nombre de *capitula* dogmatiques, l'un entre autres selon lequel il fallait affirmer que « l'une des personnes de la Trinité a été crucifiée *(unum de Trinitate crucifixum)* ». A les entendre la formule de Chalcédoine ne suffisait pas pour confondre le nestorianisme qui relevait la tête. » Texte dans la *Collectio Avellana*, *Epist.*, CCXVI, du *Corpus* de Vienne, t. XXXV *b*, p. 675-676.

Avant même l'arrivée des légats, ces remuants personnages avaient eu une altercation doctrinale avec Victor, un diacre constantinopolitain, précisément sur cette question et sur d'autres qui lui étaient connexes. Sitôt parvenue à destination, l'ambassade romaine avait été saisie de leur plainte contre ce diacre. Vainement avait-elle essayé d'apaiser le différend dans un colloque tenu en présence du patriarche lui-même. Celui-ci ayant fait lire les décisions dogmatiques de Chalcédoine avait déclaré qu'il n'y avait rien à y ajouter; qui les recevait devait être tenu pour catholique. Victor n'avait fait aucune difficulté de les admettre. Mais les moines scythes de répliquer : « Il faut encore ajouter l'*unus de Trinitate*. » Les Romains répliquèrent qu'il ne leur semblait point possible d'exiger ce qui n'était défini par aucune autorité. La chose en était restée là, au moins pour ce qui concernait la légation pontificale, car il y eut, semble-t-il, de nouvelles tractations entre Victor et les Scythes auxquelles se mêla Vitalien. Récit de cette première entrevue des Scythes et des légats dans une autre dépêche de Dioscore, du 15 octobre, *Epist.*, CCXXIV, p. 685-686. Les Scythes avaient également porté des accusations d'ordre doctrinal contre les évêques de leur province — la Dobroudja d'aujourd'hui — et spécialement contre Paternus, de Tomi. *Epist.*, CCXVII, 5, p. 678. Et, sans doute pour faire pièce à Dioscore, dont ils étaient mécontents, ils avaient fait obstacle à la désignation de celui-ci comme patriarche d'Antioche. *Ibid.*, 2, p. 677.

Qui étaient ces moines, à qui leurs rapports avec Vitalien donnaient une telle puissance? Leurs noms sont donnés pour la première fois dans une lettre adressée à Rome le 29 juin par Justinien, alors associé à l'empire. Signalant leur agitation au pape, il ajoutait : « Leurs noms, c'est Achille, Jean, Léonce et Maurice. » *Epist.*, CLXXXVII, 3, p. 641. Sur l'identification de Léonce avec Léonce de Byzance, voir ici t. IX, col. 400-401, où l'on a rejeté les conclusions de Loofs. Le Jean qui est signalé ici est certainement le même qui, dans la dépêche de Dioscore du 29 octobre, est appelé Maxence; « il se prétend abbé et chef d'une congrégation, mais il serait bien en peine de dire dans quel monastère il a jamais vécu, sous quel abbé il a fait profession; l'on en pourrait dire autant d'Achille. » *Epist.*, CCXXIV, 11, p. 687. Léonce, lui, se réclamait de sa parenté avec Vitalien. *Epist.*, CCXVI, 6, p. 675. Le *magister militum* était lui aussi, paraît-il, de la province de Scythie; il n'y aurait rien d'étonnant dans le fait qu'il aurait amené lui-même à Constantinople les moines en question. Nous verrons ultérieurement que la disparition du général fait rentrer presque aussitôt dans l'ombre les gens qui se réclamaient de lui. Comme leur protecteur, ils étaient d'origine barbare, ce qui ne les empêchait nullement de parler latin; ainsi faisaient nombre des barbares établis dans la région danubienne; ainsi faisait leur compatriote Denys le Petit, dont il s'est conservé une lettre adressée à ses frères très chers Jean Maxence et Léonce. Denys leur envoyait la traduction latine des deux lettres de saint Cyrille à l'évêque Successus, et leur promettait d'autres traductions encore de l'évêque d'Alexandrie. Texte dans Schwartz, *Acta concil. œcum.*, t. IV, vol. II, p. XI-XII. Cette particularité révèle que les Scythes étaient plus familiers avec le latin qu'avec le grec.

Nous ne discuterons pas ici des origines, de la signification, de la portée de la formule « théopaschite », que les Scythes voulaient imposer autour d'eux comme tessère d'orthodoxie. Voir Théopaschite *(Controverse)*. Il reste que la légation romaine jugea leurs exigences au moins inopportunes. Déboutés par les envoyés du Siège apostolique, mais encouragés par Vitalien, les Scythes se décidèrent à porter à Rome même leurs exigences; on verrait bien, si oui ou non, le pape prendrait position à l'égard des *capitula* que ses légats avaient refusé de prendre en considération. En août de cette même année 519, ils étaient à Rome; mais ils y furent bientôt rejoints par les dépêches des légats qui dénonçaient à leur maître l'agitation brouillonne de ces personnages. *Epist.*, CCXVI et CCXVII, p. 675, 677, datées du 29 juin. Loofs a supposé que Jean Maxence n'avait pas fait partie de cette mission à Rome et était demeuré à Constantinople.

2° *Les moines scythes à Rome.* — Tiraillé en sens divers, Hormisdas reçut d'abord très bien les Scythes; ils étaient les protégés de Vitalien à qui le pape avait des obligations. Dans une réunion où figuraient de nombreux évêques et sénateurs, le pape aurait approuvé les *capitula* rejetés à Constantinople par les légats. C'est du moins ce qu'affirme le titre qui se lit en tête du *libellus fidei* de Maxence : *Incipit libellus fidei oblatus legatis apostolicæ Sedis Constantinopolim, quem accipere noluerunt, susceptus est vero Romæ a beato papa Hormisda et in conventu episcoporum sive totius Ecclesiæ nec non omnium senatorum lectus catholicus est per omnia approbatus.* Schwartz, *op. cit.*, p. 3. Les dépêches des légats refroidirent les bonnes dispositions d'Hormisdas. La cause lui étant apparue comme ayant à Constantinople tous ses tenants et aboutissants, il pensa que le patriarche serait plus à même d'en connaître et il eut d'abord l'idée de lui en renvoyer le jugement. Cf. dépêche de Dioscore du 15 octobre, qui répond à la suggestion d'Hormisdas : *visum fuerat apostolatui vestro episcopo Constantinopolitano causam delegare. Epist.*, CCXXIV, 1, p. 685. Mais les Scythes ayant refusé, le pape déclara qu'il attendrait, pour juger définitivement sur le fond, le retour de ses légats; il demanda aussi que l'on envoyât à Rome le diacre Victor, cause première des incidents. Lettre d'Hormisdas à Justinien, *Epist.*, CLXXXIX, p. 646-647.

Cependant un revirement s'opérait à Constantinople dans les idées de Justinien et de Justin. Jusque là ils s'étaient montrés plus que réservés à l'endroit des Scythes et de leur formule. Mais, au cours de l'automne, ils avaient reçu des informations leur révélant que diverses provinces d'Orient, craignant un réveil du nestorianisme, se rangeaient du côté des fameux *capitula* des Scythes. C'est ce qu'expliquèrent au pape une lettre de Justin du 19 janvier 520, *Epist.*, CLXXXI, p. 636, et une autre, moins explicite, de Justinien, *Epist.*, CLXXXIII, p. 638; le patriarche Jean se joignait aux souverains pour demander que Rome fît tout le nécessaire pour sauvegarder l'unité. *Epist.*, CLXXXII, p. 637. La réponse d'Hormisdas, du mois de février ou mars, ne laisse aucun doute sur le sens des demandes impériales; il s'agissait bien de mettre en sûreté le caractère indivisible de la Trinité, de laquelle les néo-nestoriens semblaient vouloir séparer la personne du Verbe incarné. Voir *Epist.*, CCVI, 1, p. 665.

En juillet 520, les légats romains partirent enfin de Constantinople, porteurs de plusieurs lettres impériales; la plus importante était celle de Justinien, qui s'exerçait déjà au métier de théologien. Sans reprendre

la formule scythe dans ce que l'on pourrait appeler sa brutalité, il proposait un texte transactionnel. « Il nous semble, disait-il, que Jésus-Christ, né de la vierge Marie, et dont le prince des apôtres dit qu'il a souffert dans la chair (I Petr., IV, 1), est à bon droit déclaré l'un de la Trinité, qui règne avec le Père et l'Esprit-Saint. Sans doute la formule « l'un de la « Trinité », quand l'on n'exprime pas le nom de Jésus-Christ, demeure-t-elle ambiguë; mais nous ne doutons pas que la personne du Christ ne soit unie dans la Trinité avec celles du Père et du Saint-Esprit ».

Mais Hormisdas, puisqu'on ne lui avait pas envoyé le diacre Victor, avait lui aussi changé d'avis; il ne voulait pas à Rome de nouvelles joutes théologiques. Dès qu'il apprit que ses légats s'étaient mis en route, il donna aux moines scythes l'ordre de déguerpir. Ils ne le firent pas sans de véhémentes protestations. Si le pape, disaient-ils, après avoir indéfiniment renvoyé sa sentence, se dérobait de la sorte, c'est qu'il craignait de voir mettre en fâcheuse posture, par l'argumentation des Scythes, son légat Dioscore dont le nestorianisme était avéré. Voir Jean Maxence, *Responsio adversus Hormisdæ epistulam*, n. 36, dans Schwartz, *op. cit.*, p. 54-55. Ultérieurement le pape se plaindra des troubles que le zèle brouillon des moines s'efforça de causer. Il réussit néanmoins à les faire embarquer pour Constantinople, où ils arrivèrent au début de l'automne. Ils apprirent, en débarquant, la mort de Vitalien, assassiné fin juillet. Ce deuil inopiné les privait de leur plus ferme protecteur; ils purent craindre que Justin et Justinien, délivrés d'une tutelle gênante, ne les abandonnassent, eux et leur formule. Pour ce qui est de cette dernière, les deux basileis ne la sacrifièrent pas entièrement. Le 9 septembre, deux lettres parallèles de Justin et de Justinien insistaient auprès du pape pour que satisfaction fût donnée aux vœux des provinces de l'Orient par une explication écartant tout soupçon de nestorianisme. *Epist.*, CCXXXII, 7, 8, p. 703; CCXXXV, 3, p. 715. Dans les conseils impériaux, la formule scythe était tout près de triompher.

3° *Les moines scythes et les Africains.* — Mais si, de ce côté, Maxence et ses compagnons obtenaient quelques apaisements, leur situation dans la ville impériale ne laissait pas de devenir pénible. Un évêque africain, Possessor, qui, fuyant la persécution vandale, s'était réfugié à Constantinople, ne se privait pas de dénigrer les Scythes et de raconter partout l'échec qu'ils avaient enregistré à Rome. Ce faisant d'ailleurs, il croyait exécuter les consignes d'Hormisdas. De fait, en réponse à une lettre de Possessor lui demandant son avis sur les livres et la doctrine de Fauste de Riez, voir ci-dessous, art. SEMI-PÉLAGIANISME, qui était mis en cause en Orient, le pape avait exprimé sa pensée sur la question; mais aussi, puisque les Scythes avaient pris part à ces disputes, il avait saisi l'occasion de faire connaître à Constantinople l'attitude qu'avaient prise à Rome ces redoutables intégristes. Le portrait qu'il traçait d'eux n'était pas flatté. Cf. *Epist.*, CCXXX, p. 695, de Possessor à Hormisdas; CCXXXI, p. 696, réponse d'Hormisdas. Après la publicité donnée à cette lettre, les Scythes avaient perdu la face; le brutal pamphlet que Maxence opposa à la lettre du pape, voir ci-dessous, ne dut pas contribuer à faire retrouver aux Scythes une grande considération dans les milieux religieux.

A défaut de Rome qui les désavouait ou tout au moins n'entendait pas se commettre avec eux, ils essayèrent de trouver un appui ou une consolation chez les évêques africains, déportés en Sardaigne par les Vandales et qui passaient pour représenter au mieux la pensée du grand docteur occidental, saint Augustin. Au cours de l'une des années suivantes, sans que l'on puisse préciser la date — mais ce devait être avant 523 car, après la mort de Thrasamond les évêques africains furent rappelés d'exil — les moines Pierre, Jean (Maxence), Léonce et le lecteur Jean repartaient pour Rome, mais pour s'aboucher depuis là avec les exilés de Sardaigne. Leur missive s'est conservée dans la correspondance de saint Fulgence, *Epist.*, XVI, *P. L.*, t. LXV, col. 442-451. Elle exposait avec force détails l'attitude que les moines scythes avaient adoptée dans les deux questions de l'incarnation et de la grâce, attitude qui, tout au moins pour le premier point, était celle de toutes les Églises d'Orient. Elle demandait aux vénérables confesseurs de la foi de vouloir bien donner leur avis sur ces deux problèmes théologiques; leur suffrage serait de nature à faire taire les bouches iniques qui contestaient la légitimité de la doctrine professée par les Scythes. La réponse des Africains, rédigée par saint Fulgence, ne donna aux moines qu'une demi-satisfaction. Fulgence, *Epist.*, XVII, *P. L.*, t. LXV, col. 450-493. Sans doute elle abondait dans leur sens pour ce qui était de l'absolue gratuité du secours divin, mise en péril par le semi-pélagianisme de Fauste; mais, pour ce qui touchait le point qui tenait le plus à cœur aux Scythes, l'*unus de Trinitate passus est*, elle se tenait systématiquement aux formules chalcédoniennes, sans approuver ni rejeter la phrase litigieuse.

Nous sommes dans l'ignorance sur les événements qui marquèrent le second séjour des Scythes en Occident, nous ne savons ni quand, ni comment ils rentrèrent dans leur pays. Ils disparaissent aussi mystérieusement qu'ils étaient apparus. Quoi qu'il en soit, l'agitation un peu factice que cette poignée de moines avait un moment créée tant à Rome qu'à Constantinople ne fut pas absolument sans résultat. Dix ans après les incidents que nous venons de raconter, la formule théopaschite faisait officiellement son entrée dans la théologie; dans cet événement les moines scythes ont eu leur part de responsabilité.

II. LES ÉCRITS DE JEAN MAXENCE. — D'après les dépêches de Dioscore, Jean Maxence apparaît comme l'animateur du groupe scythe, son porte-parole, celui encore qui rédige les documents essentiels. Le ms. *Laudianus 580* de la Bodléienne d'Oxford a conservé un certain nombre des papiers de ce moine. Déjà connus — voir *P. G.*, t. LXXXVI, col. 75-158 — ils ont été réédités au complet et dans l'ordre même du manuscrit par E. Schwartz, dans *Acta conciliorum œcumenicorum*, t. IV, vol. II, Strasbourg, 1914. Ces textes sont tous en latin et le latin en est l'original.

1° *Libellus fidei* (p. 3-10; *P. G.*, col. 75-86). — Comme il ressort du titre (cf. ci-dessus, col. 1748), c'est le factum présenté par Maxence aux légats romains à leur arrivée à Constantinople, présenté ultérieurement au pape dans une assemblée romaine et qui aurait été approuvé par Hormisdas. Les premières lignes en font bien saisir l'argument : « Plusieurs personnes, voyant que, à l'encontre de ceux qui veulent renverser la foi de Chalcédoine, nous apportons des textes patristiques et que, par des paroles toutes catholiques, nous nous opposons aux arguments nouveaux des méchants, pensent que nous ajoutons quelque chose à la foi définie, ou que nous allons contre les statuts conciliaires; nous avons donc cru nécessaire d'extirper par bonnes preuves cette opinion d'âmes trop timides, montrer que nous ne sommes nullement les adversaires du concile et mettre au clair, par les textes mêmes des Pères approuvés en celui-ci, la fausseté de la position des hérétiques. » Comme on le voit, Maxence est d'avis qu'il y a à Constantinople une poussée de nestorianisme à laquelle il est urgent de couper court en renforçant les définitions de Chalcédoine. On s'expliquera au vocable THÉOPASCHITE *(Controverse)*, sur la réalité de ce péril.

2° *Capitula edita contra nestorianos et pelagianos*, (p. 10; *P. G.*, col. 87-88). — Sous forme de douze anathématismes, qui rappellent par leur contexture les fameux anathématismes cyrilliens, ces textes expriment en raccourci la doctrine exposée précédemment. Elle culmine dans le capitulum 4 : *Si quis non acquiescit confiteri Christum unum de Trinitate etiam cum carne propria, qui pro nobis passus est carne, quamvis secundum carnem non sit de substantia Trinitatis, sed sit idem ex nobis, anathema sit.* — Les trois derniers se rapportent à la question pélagienne; en les traduisant en positif on obtient l'énoncé suivant : Il n'y a pas de « péché de nature », mais il y a un péché d'origine introduit dans le monde par la prévarication d'Adam; il faut donc condamner la doctrine de Pélage, de Célestius et de qui leur ressemble et se rattacher aux actes posés contre eux par les évêques du Siège apostolique, Innocent, Boniface, Zosime, Célestin et Léon, de même que par Atticus de Constantinople et Augustin de la province d'Afrique.

3° *Professio brevissima catholicæ fidei* (p. 11 ; *P. G.*, col. 89-90). — C'est la contre-partie positive de la doctrine christologique exposée sous forme négative par les anathématismes. L'accent est mis, avec une sorte d'acharnement, sur des expressions qui rapportent à la personne divine les attributs et les actions de la nature humaine : *deus natus, deus pannis involutus, deus esuriens, sitiens, lassus; deus crucifixus*, etc. Et pour ce qui est de la formule *unus ex Trinitate*, voici comme elle est imposée : *Rursus profitendum est Jesum Christum, filium hominis sive hominem, ante sæcula de Patre natum, unum ex Trinitate et per eum facta omnia visibilia et invisibilia et sine ipso factum esse nihil, non tamen secundum humanitatem, sed secundum divinitatem.*

4° *Brevissima adunationis ratio Verbi Dei ad propriam carnem* (p. 11-12 ; *P. G.*, col. 89-92). — C'est l'expression, en une vingtaine de lignes, de la façon dont s'est réalisée l'union de la nature divine avec la nature humaine, entre l'annonce de l'ange et le *fiat* de Marie; plus exactement de la manière dont le Verbe a appelé à l'être, en se l'unissant, la nature humaine qu'il s'est appropriée : *Sapientia ædificavit sibi domum.* La formule très pleine est remarquable.

5° *Responsio contra acephalos qui post adunationem stulte unam profitentur in Christo naturam* (p. 12-14; *P. G.*, col. 111-116). — Pour animé qu'il soit contre le néo-nestorianisme, Maxence est fort éloigné de donner des gages à l'hérésie opposée. Les « acéphales » ne sont pas autres que les monophysites qui, à la fin du ve siècle, se sont affranchis de la hiérarchie, soit égyptienne, soit syrienne, même après l'acceptation par celle-ci de l'Hénotique. C'est à la formule « Deux natures avant l'union, une seule après », que Maxence s'attaque.

6° *Dialogi contra nestorianos* (p. 14-44; *P. G.*, col. 115-158). — Ce dialogue en deux livres est l'ouvrage le plus considérable de Maxence. La préface exprime la haine vigoureuse de l'auteur contre la perversité nestorienne qui, jadis coupée dans sa racine, semble redevenir plus vivace et, par des syllogismes captieux, s'attaque aux fondements même de la foi catholique. Il faut en finir avec ceux qui, tout en confessant que le Christ est Dieu, refusent, par on ne sait quelle perversité, de le confesser comme l'un de la sainte et indivisible Trinité.

Il est facile de voir qui sont les nestoriens attaqués; l'on serait loin de compte en voyant en eux des représentants attardés soit de la doctrine prêtée à Nestorius sur l'homme Jésus devenu Dieu postérieurement à sa naissance par inhabitation du Verbe, soit même de la théologie antiochienne à laquelle se ralliait l'archevêque de Constantinople. A lire les questions posées par le « catholique » au « nestorien » et les réponses de ce dernier, il n'est pas difficile de voir que le « nestorien » de Maxence est un chalcédonien très authentique, mais qui, conformément à la lettre et à l'esprit de Chalcédoine, ne croit pas être obligé, chaque fois qu'il prononce le nom Jésus à ajouter : « l'un de la Trinité. » La subtilité de la dialectique n'arrive pas à masquer le vide de la discussion qui piétine sur place.

7° *Responsio adversus epistolam quam ad Possessorem a Romano episcopo dicunt hæretici destinatam* (p. 46-62; *P. G.*, col. 93-112). — A ce que nul n'en ignore, cette « réponse » est précédée, dans le manuscrit, de la lettre même d'Hormisdas à Possessor dont nous avons dit ci-dessus l'histoire. De cette lettre du pape et de la publicité que le destinataire lui avait faite, Maxence fut extrêmement irrité. Soit tactique, soit persuasion intime, il commença par déclarer que ce document était apocryphe. Aussi, dans le ms. qui rassemble les œuvres de Maxence, la lettre pontificale est-elle introduite par ce lemme : *Incipit epistola quæ dicitur esse papæ Hormisdæ*, et dans le lemme de la *Responsio* l'attribution de la lettre au pape est mise au compte des hérétiques — tous ceux qui ne partageaient pas les idées de Maxence ne pouvant être que des hérétiques. Sans s'attarder à prouver autrement le caractère supposé de la lettre, Maxence discute ligne par ligne la missive pontificale. Sans bien remarquer l'incohérence de son argumentation — si la lettre n'était pas d'Hormisdas, à quoi bon discuter la conduite du pape? — il s'en prend violemment à l'attitude que le pape aurait eue à Rome à l'égard des Scythes, et cela pour ménager son légat Dioscore, empêtré dans les lacs de la perfidie nestorienne. Quant à Possessor, il est lui-même un nestorien, puisqu'il ne veut pas confesser que le Christ, fils du Dieu vivant, est l'un de la sainte et indivisible Trinité, et qu'il s'oppose à ceux qui professent cette vérité. La réponse donnée par la « soi-disant » lettre pontificale sur les livres de Fauste de Riez, est par ailleurs d'une absurdité manifeste. Hormisdas avait dit que les livres de Fauste n'engageaient point l'Église romaine; qu'il fallait donc, si on les lisait, le faire avec la prudence convenable. Et Maxence d'ironiser : « Oui ou non, ces livres sont-ils catholiques? C'est toute la question et non point de savoir si l'on peut les lire. Le soi-disant rescrit d'Hormisdas donne, comme l'une des sources où l'on peut se renseigner sur la croyance romaine, les livres de saint Augustin. Il n'est que de faire la comparaison entre les enseignements de Fauste et les doctrines augustiniennes pour se faire une religion! » Suit une confrontation en règle des deux auteurs qui aboutit au verdict condamnant Fauste comme hérétique et, naturellement aussi, Possessor qui a recommandé la lecture de ses livres! De tous les écrits de Maxence, c'est celui-ci qui manque le plus de sérénité.

8° On peut se poser la question de savoir si la lettre envoyée par les Scythes aux évêques africains, *Epist.*, XVI, *inter epistolas Fulgentii*, ne serait pas elle aussi de Maxence. De fait elle ne se donne pas comme rédigée par celui-ci, mais par le diacre Pierre, et elle a porté de bonne heure le nom de *Libellus Petri*: la réponse de Fulgence est adressée à ce même Pierre. Par ailleurs, comme le fait remarquer E. Schwartz, *op. cit.*, p. XI, la doctrine de l'*unus de Trinitate passus* n'y est pas affirmée avec la même véhémence que dans les opuscules de Jean Maxence; la seule mention que l'on en rencontre se lit au n. 8, *P. L.*, t. LXV, col. 445 D. Les passages empruntés à Grégoire de Nazianze et à saint Cyrille, n. 5, col. 444 BC ne sont pas traduits de la même manière que dans le *Libellus fidei* de Maxence. Toutes ces remarques semblent bien exclure la composition par cet auteur.

Tout l'essentiel est dans la préface de l'édition de E. Schwartz, dans *Acta conciliorum œcumenicorum*, t. IV : *Concilium universale Constantinopolitanum sub Justiniano habitum*, vol. II, præf., p. I-XIII. Dans son étude sur Léonce de Byzance, dans *Texte und Untersuchungen*, t. III, fasc. 1 et 2, 1887, F. Loofs a voulu démontrer l'identité du Léonce qui figure dans le groupe scythe avec Léonce de Byzance; voir § 17 : *Leontius von Byzanz einer der 519 in Constantinopel und Rom nachweisbaren skytischen Mönche*, p. 228-261; cette identification se heurte à une difficulté chronologique capitale, voir ici art. LÉONCE DE BYZANCE, t. IX, col. 401. E. Schwartz ne fait pas même mention de cette hypothèse, qui paraît abandonnée; mais il reste à prendre dans l'étude de Loofs sur l'activité des moines scythes.

Voir aussi Baronius, *Annales*, an. 520-521. Baronius est sévère à l'excès pour les Scythes, dont il accuse la doctrine christologique d'hérésie; Theiner les défend, *ibid.*, an. 521, n. 4-14, à la suite de Noris.

É. AMANN.

SEBALD MINDERER, frère mineur allemand (XVIIIe s.). — Originaire d'Augsbourg, où il naquit le 20 mai 1710, il appartint à la province des frères mineurs de Bavière, où il exerça la charge de lecteur et celle de provincial depuis 1759 jusqu'à 1762. Docteur en théologie, l'évêque de Passau se l'attacha comme théologien. Il mourut, en 1784, à Passau. En dehors de plusieurs petits traités ascétiques il composa, à la demande du cardinal prince-évêque de Bamberg : *Gründliche Auslegung der christkatholischen Glaubens-und Sittenwahrheiten*, Augsbourg, 1748; *ibid.*, 1762, en 2 vol. in-4°, dans lequel il donne un exposé détaillé du dogme et de la morale catholiques, afin de protéger les catholiques contre le protestantisme. Il est aussi l'auteur du *Supplementum theologiæ moralis P. Benjamini Elbel de indulgentiis in genere et specie necnon de jubilæo*, etc., Augsbourg, 1763, en 3 vol. et de *De antiquitate, utilitate ac necessitate theologiæ scholastico-dogmaticæ*, Passau, 1746.

P. Minges, *Geschichte des Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 220, 228 et 233; H. Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. V, col. 544.

A. TEETAERT.

SÉBASTIEN DUPASQUIER, frère mineur conventuel français (XVIIe s.). — Originaire de Chambéry, il appartint à la province de Saint-Bonaventure des mineurs conventuels, dans laquelle, en 1665, il fut provincial. Il contribua beaucoup, tant par la parole que par ses écrits, à divulguer les doctrines de Duns Scot et à les défendre contre les attaques des adversaires. Il mourut en 1718.

Il édita : *Regula monialium urbanistarum S. Claræ cum declarationibus, privilegiis et brevi tractatu de votis essentialibus*, Grenoble, 1673; *Dissertatio de obligatione ad mortale in præceptis æquipollentibus regulæ franciscanæ adversus P. Nicolas stantem pro sola obligatione ad veniale*, Annecy, 1685; *L'attrition suffisante pour la rémission des péchés dans le sacrement de pénitence*, Lyon, 1687, en 2 vol. in-4°; *Summa philosophiæ scotisticæ*, Lyon, 1692, en 4 vol. in-8°; Padoue, 1705, 1718, 1732, dont B. Jansen, S. J., *Zur Philosophie der Scotisten des XVII. Jahrhunderts*, dans *Franzisk. Studien*, t. XXIII, 1936, p. 160-161, a résumé plusieurs théories se rapportant à différents problèmes philosophiques; *Summa theologiæ scotisticæ*, Lyon, 1695, en 8 vol. in-8°; Padoue, 1706; Chambéry, 1698 et 1708; Padoue, 1719 et 1743; *Tractatus posthumus et ultimus de novissimis nostris et mundi*, Chambéry, 1708, édité par les soins de son arrière-neveu, Philibert Bruiset, conventuel comme lui.

D'après B. Jansen, S. Dupasquier se révèle un conservateur outré des doctrines traditionnelles de Duns Scot, aux dépens même de théories et de conceptions originales et personnelles, qui pourraient faire progresser la philosophie ou la théologie (*art. cit.*, p. 159). J. Schwane, de son côté, déclare que la *Summa theologiæ scotisticæ* de Dupasquier se recommande par sa concision et sa clarté et que Dupasquier lui-même doit être considéré dans l'histoire des dogmes et des doctrines comme le vrai représentant, au XVIIe siècle, de l'école scotiste. Voir *Histoire des dogmes*, t. VI, *Période des temps modernes*, 2ᵉ éd., traduite par A. Degert, Paris, 1904, p. 44.

J.-H. Sbaralea-E. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2ᵉ éd., t. III, Rome, 1906, p. 293; D. Sparacio, *Frammenti bio-bibliografici di scrittori ed autori minori conventuali dagli ultimi anni del 600 al 1930*, Assise, 1931, p. 79-80 et dans *Miscellanea franciscana*, t. XXVIII, 1928, p. 152.

A. TEETAERT.

SÉBILLE Alexandre, dominicain anversois (1612-1657). — Il fit ses études de théologie à l'université de Salamanque avant d'enseigner avec éclat la théologie de la liberté et de la grâce à l'université de Louvain. Il mourut prédicateur de la cour de Bruxelles et prieur de son couvent d'Anvers. Sébille représente, en plein milieu favorable à l'augustinisme renforcé de Baïus et de Jansénius, la réaction d'augustinisme modéré des dominicains thomistes, qui tiennent à la prémotion physique mais ne veulent pas considérer comme entachés de nécessité ou de coaction les actes méritoires des hommes. Vers 1648, la lutte entre jansénistes, thomistes et molinistes était extrêmement vive à l'université de Louvain autour d'Alexandre Sébille. Les conclusions de Sébille sur la liberté et plus exactement sur l'accord entre la grâce du Dieu Tout-Puissant et la liberté d'indifférence départie absolument à chaque homme, conclusions qui nous paraissent pourtant d'une orthodoxie et d'une modération parfaites, ne purent pas être proposées et défendues en 1649. Mais Sébille n'était pas d'humeur à céder devant ses adversaires. Il s'appuya sur maître Turco, général de son ordre. Il en appela au pape Innocent X. Les thèses de Sébille furent pleinement approuvées par le Saint-Siège. Maître Turco qui partageait les convictions théologiques de Sébille exigea que les conclusions de ce dernier, repoussées jusque-là à Louvain, y fussent défendues par son auteur même.

C'était l'époque où deux jésuites éminents, Petau et Deschamps (ce dernier sous le pseudonyme de « Richard ») avaient publié deux opuscules sur le libre arbitre, dans un esprit vivement anti-janséniste. Ils s'attirèrent une triple réponse du théologien liégeois Froidmont (voir ici, t. VI, col. 927), héritier spirituel de son ami Jansénius. La plus importante de ces trois répliques de Froidmont était intitulée *Vincentii Lenis theriaca adversus Petavium et Ricardum*, Paris, 1646. Certains théologiens, qui ne savent pas que Vincent Lenis est un nom de guerre de Froidmont, font donc intervenir dans le débat le théologien Lenis! Froidmont, doyen du chapitre de Saint-Pierre à Louvain, professeur à l'université, était le principal adversaire doctrinal d'Alexandre Sébille. D'où l'ouvrage de celui-ci : *D. Augustini et SS. Patrum de libero arbitrio interpres thomisticus adversus Cornelii Jansenii episcopi Iprensis doctrinam, prout defendatam in Theriaca Vincentii Lenis, theologi Arausicani, authore Fr. Alexandro Sebille Antverpi ordinis prædicatorum S. T. Doctore, quondam in Universitate Salamantina philosophiæ professore et in Lovaniensi studio generali sui ordinis regente primario*, 1ʳᵉ édit., Mayence, 1652; 2ᵉ édit., Venise, 1672, in-8°, 450 p.

L'ouvrage est capital pour qui veut comprendre les controverses théologiques sur la grâce et la liberté au XVIIe siècle. En un latin excellent, l'auteur se borne à analyser et à réfuter très précisément deux sortes d'adversaires : d'un côté les deux jésuites et de l'autre Froidmont. Pour ce qui concerne Froidmont, il le dépasse, il l'écrase, si l'on ose dire, par toute la supé-

riorité de sa connaissance des théologiens scolastiques, trop méprisés et trop ignorés des jansénistes. Sébille dispute *formaliter et per se* sur la nécessité d'une liberté d'indifférence totale pour chaque acte libre et méritoire. Une volonté, sollicitée par une pente peccamineuse plus ou moins invincible comme le voudraient les jansénistes, n'est plus absolument libre. Extrêmement utile est l'exposé des thèses thomistes des différents auteurs : Albert le Grand, Innocent V, Hervé de Nédellec, Pierre de La Palud, Armand de Belvedere, Robert Holkot, saint Antonin, Rainier de Pise, Capréolus, Soncinas, Dominique de Flandre, Cajétan, Silvestre de Ferrare, Conrad, Javelli, Diez, Jean de Naples, Dominique Soto, Durand de Saint-Pourçain, puis de nombreux autres théologiens non thomistes, mais affiliés à saint Augustin. A dire vrai, Sébille fait refluer le problème vers l'étude de la *puissance*, tandis que saint Thomas l'avait précisé par l'étude de l'*acte libre;* or, c'est par l'acte qu'on connaît la puissance, non pas inversement. La juste pensée de Sébille, protestant contre une opinion des jansénistes nettement hétérodoxe, reste donc un peu floue. Lorsqu'il attaque subsidiairement ses adversaires jésuites à propos de la *Physica prædeterminatio,* pour employer son expression favorite, son raisonnement est plus précis et sa verve excellente.

Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs,* t. VII, 1914, p. 97; Quétif-Échard, *Scriptores S. ordinis prædic.*, t. II, 1721, p. 585-586.

M.-M. Gorce.

SEBON (Raymond de). Voir article Montaigne, t. x, col. 2340-2341.

SECONDI Dominique, frère mineur conventuel italien (XVIIIe-XIXe s.). — Né à Barchi, dans la Marche d'Ancône, en 1773, il entra jeune dans l'ordre des conventuels de la province d'Ombrie, probablement au couvent de Montefalco. Il étudia la philosophie à Spello et, à partir de 1794, la théologie à Assise. En 1801 il fut inscrit comme étudiant au collège Saint-Bonaventure des conventuels à Rome et y prit le doctorat en 1803. Cette même année il fut nommé régent et professeur au studium philosophique de l'ordre à Spello et, en 1807, il passa avec les mêmes charges au studium de Pérouse, où il occupa aussi la chaire de théologie à l'université. Le 18 décembre 1818, il fut nommé professeur de théologie à l'université d'Urbino. Il exerça dans sa province, à plusieurs reprises, la charge de gardien à Spello et à Pérouse, ainsi que celle de provincial, en 1826. Élu procureur général en 1827, il fut appelé à régir l'ordre entier comme général dans le chapitre de 1830. Il enseigna aussi la théologie à la Sapience à Rome. Le 2 juillet 1832, Grégoire XVI le fit évêque d'Assise; il se démit en 1841. Promu archevêque titulaire de Bosra, il se retira au couvent de Spello, où il mourut le 3 avril 1842. Il fut enterré dans le sanctuaire de Rivotorto, à Assise.

Dominique Secondi est l'auteur de nombreux écrits inédits, qui passèrent au conventuel M. Rosato Settimi, son exécuteur testamentaire : *Cursus completus philosophiæ; Cursus completus theologiæ dogmaticæ; Tractatus de re sacramentaria,* rédigé pour ses élèves de la Sapience à Rome; *Trattato sopra i doveri dell' uomo in ogni stato;* plusieurs sermons, homélies, discours et circulaires. Outre une allocution tenue au chapitre général de 1830, une lettre pastorale et une neuvaine en l'honneur du bienheureux André de Spello, il édita : *Riflessioni sulla educazione,* Pérouse, 1823; *Il filosofo cristiano che medita sul sepolcro,* Assise, 1836, 1843 et 1847.

D. Sparacio, *Frammenti bio-bibliografici di scrittori ed autori minori conventuali dagli ultimi anni del 600 al 1930,* Assise, 1931, p. 177-178 et dans *Miscellanea franciscana,* t. XXX, 1930, p. 88-90; G. Abate, *Series episcoporum ex ord. min. conventualium assumptorum,* dans *Miscell. francisc.*, t. XXXII, 1932, p. 19; N. Papini, *Lectores publici ord. min. conventualium a sæc. XIII ad sæc. XIX, ibid.*, p. 34; le même, *Minoritæ conventuales lectores extra ordinem,* édité par E. Magrini, *ibid.*, t. XXXIII, 1933, p. 257; A. Cristofani, *Delle storie d'Assisi,* t. II, Assise, 1875, p. 345-347, selon qui D. Secondi serait mort le 3 avril 1843, tandis que toutes les autres notices portent 1842.

A. Teetaert.

SECRET D'ORDRE NATUREL. — Nous employons ici le mot de secret naturel en l'opposant au mot « secret sacramentel » dont il a été amplement traité au vocable Confession *(Science acquise en),* t. III, col. 960. I. Notion. II. Obligation de garder les secrets. III. Recherche et usage des secrets. IV. Le secret épistolaire.

I. Notion du secret naturel. — Objectivement, le secret est une chose occulte, qui n'appartient pas au domaine public et qui doit demeurer cachée. Subjectivement, c'est l'obligation de ne pas manifester ce qui n'est pas connu. Les théologiens distinguent ordinairement : 1° Le secret d'ordre naturel; 2° le secret sacramentel. Il ne sera question ici que du premier. Le secret naturel est simplement tel, ou promis, ou confié.

1° *Secret naturel proprement dit.* — Il s'agit d'un secret qui, d'après sa nature même, ne peut être révélé sans léser la justice due au prochain dans sa renommée ou dans ses biens. Celui qui connaîtrait la cachette où son voisin recèle ses titres de rente n'a pas le droit de la déceler aux voleurs. La confiance que deux amis ont l'un pour l'autre et qu'ils sont heureux de se manifester au cours de leurs rencontres ou de leurs entretiens entraîne une connaissance mutuelle de leur caractère, de leurs sentiments et de leur vie intime. Toute révélation, qui causerait un tort ou un dommage moral à l'un ou à l'autre, violerait un secret naturel, encore qu'il n'y ait eu aucune promesse.

2° *Secret promis.* — Il existe quand celui qui a eu connaissance, d'une façon accidentelle ou non, d'une vérité qu'il ignorait auparavant, promet, de lui-même ou à la demande de celui qui a fait la révélation, de ne pas en parler à une tierce personne. La promesse, spontanée ou non, est donc un élément complémentaire du secret.

3° *Secret confié.* — Un secret est confié, quand il n'est manifesté à autrui que sur la condition expresse ou tacite qu'il sera absolument gardé. Elle est expresse, lorsque celui qui le révèle ne le fait qu'en exigeant d'une manière formelle qu'il ne sera pas trahi. Elle est tacite, quand celui auquel on se confie est tenu au secret à un titre quelconque. Y sont obligés : en raison de leur office, les médecins, les avocats, les prêtres et les supérieurs religieux; en raison de la parenté, les pères et mères, les frères et sœurs; et même à cause de l'amitié, les confidents à qui un secret n'est livré que parce qu'il est implicitement ou explicitement supposé que celui-ci sera gardé. Ceux qui sont tenus au secret *ex officio* le sont, pourrait-on dire, en vertu d'un pacte tacite, auxquels ils s'engagent obligatoirement en acceptant leur charge, car sans cela ceux qui viennent à eux ne pourraient plus se confier en toute sûreté. Quand un secret est confié en confession il est dit sacramentel.

Entre également dans la catégorie des secrets confiés, celui qui est quasi-sacramentel, c'est-à-dire qui naît de relations spirituelles entre un religieux et son supérieur à l'occasion d'une demande de conseil, ou entre un fidèle et son directeur de conscience dans des entretiens qui peuvent avoir lieu en dehors même de la confession.

Pratiquement le secret d'ordre naturel est donc simplement naturel, promis ou confié. L'obligation de le garder est en relation avec cette classification.

II. Obligation de garder les secrets. — 1° *Existence de cette obligation.* — Pour mieux l'entendre nous distinguerons : 1. celle du secret naturel; 2. celle du secret promis et 3. celle du secret confié.

1. *Le devoir de garder un secret naturel* incombe en justice, car il ne saurait être violé sans causer un tort au prochain dans ses biens de fortune, de corps ou d'âme.

2. *Celui de conserver le secret promis* oblige en justice ou en vertu de la fidélité à la parole donnée. Celui qui a promis peut, en effet, s'être engagé : ou bien simplement à être fidèle à la promesse qu'il a faite de se taire et de confirmer ses paroles par des actes, ou bien s'y être engagé en justice, en manifestant d'une façon explicite ou même simplement implicite que telle est bien sa volonté. Du fait que l'obligation est en relation avec l'intention de celui qui promet, il est avéré dans la seconde hypothèse qu'elle est grave, tandis que dans la première elle n'est que légère. Malgré cela il serait indigne d'un honnête homme de manquer à sa parole.

Si la promesse a été ajoutée à un dépôt secret de sa nature, elle est à considérer comme la confirmation d'un devoir qui existait déjà antérieurement. D'une manière générale elle cesse en même temps que celui-ci, à moins qu'au moment où elle a été faite, elle ne l'ait été avec la volonté de contracter une obligation indépendante de celle qu'imposait la garde du secret.

Ce qui précède permet de mieux se rendre compte de la mesure dans laquelle celui qui a promis expressément de conserver un secret de grande importance est obligé de le garder même au péril de sa vie. Sans doute il serait possible d'arguer que l'obligation ne vaut pas, car en vertu du précepte de la charité, il faut préférer sa propre vie à un bien étranger. Mais, remarquons-le, la promesse en question est valide, car elle est honnête dans l'objet auquel elle a trait et ne vise pas directement la mort de celui qui la fait; c'est pourquoi l'obligation qu'elle engendre ne semble pas devoir être sérieusement contestée. C'est l'avis de saint Alphonse : *non esse licitum alterius vitæ propriam postponere, puta cedendo cibum in penuria... quia ex præcepto caritatis quisque tenetur propriam vitam præferre alienæ. Sed cum sit etiam valde probabilis et communior sententia opposita, quod liceat ob honestum finem, conservationem propriæ vitæ omittere, ob alterius vitam servandam... quia hoc non est directe sibi mortem inferre sed vitam non tueri, quod licitum est ob justam causam... ideo... in casu proprio te satis obligari ad servandum secretum etiam cum discrimine vitæ si id promiseris. Theologia moralis*, l. III, n. 971.

Cette solution ne vaut pas universellement; malgré les raisons sur lesquelles elle s'appuie, elle n'est qu'un cas d'espèce. Chacun, en effet, est à envisager en lui-même avec les circonstances en lesquelles il s'est actué, car les mêmes paroles : « Je m'engage au péril de ma vie » peuvent être interprétées en un sens plus ou moins rigoureux ou absolu suivant les personnes qui les prononcent : tout dépend de ce qu'on a voulu dire.

3. *Obligation de garder le secret confié.* — Le secret confié oblige gravement *ex justitia*, plus rigoureusement que le secret naturel et promis, car ici, il y a un véritable contrat explicite ou implicite entre celui qui s'est confié et celui qui a reçu la confidence. Aussi ce dernier est-il tenu de garder inviolablement le secret dont il est devenu le dépositaire. Toute violation porterait dommage au prochain et à la société; le détenteur du secret, en effet, n'a parlé qu'à la condition de ne pas être dévoilé : c'est son droit strict; la société également serait lésée, car le bien commun, qu'elle a pour mission de promouvoir, exige que l'on puisse en toute sûreté, aller demander conseil à ceux qui, *ex officio* ou à titre spécial, sont aptes à le donner. A supposer que le secret confié puisse être divulgué sans motifs plausibles et proportionnés, personne n'oserait plus se livrer à un médecin, à un avocat ou à un prêtre, car il y aurait trop de risques à en subir de fâcheuses conséquences, le jour où le secret serait violé.

Il faut garder le silence aussi longtemps que celui qui s'est confié a le droit de l'exiger : il ne l'a plus, si lui-même a été publiquement indiscret, ou si le bien commun le postule.

Cependant les auteurs considèrent comme assez probable qu'il n'y aurait pas une faute grave à dévoiler à une autre personne probe un secret confié, à condition que cette dernière soit tenue au silence et qu'elle n'ait pas le droit de manifester à un tiers ce qu'elle a ainsi appris, et surtout qu'elle ne soit pas celle à qui le secret ne devait pas être révélé, sinon, on irait contre la volonté formelle de celui qui l'a confié et il y aurait matière à péché grave.

L'explication fournie à l'appui de cette thèse, qui permet une divulgation très restreinte, s'appuie sur ce fait que, dans l'hypothèse envisagée, le secret demeure substantiellement sauf. Cette opinion, reconnaissons-le est bien dangereuse : elle est toutefois déjà acceptée par saint Alphonse, qui, dans l'espèce, se montre psychologue peu averti : *An autem sit mortale, rem gravem sub secreto commissam uni vel alteri viro probo sub eodem secreto revelare? Probabiliter negatur... dummodo non delegatur personæ, cui creditur, quod secretum committens specialiter voluerit celari.* S. Alphonse, *op. cit.*, l. III, n. 971.

Enfin, avant d'utiliser le secret confié que nous avons dénommé quasi-sacramentel ou de le manifester en public, même pour empêcher un dommage commun, il est de règle d'avertir celui qui a demandé le secret, qu'il doit s'employer de son mieux à écarter lui-même le danger qui menace. S'il refuse, le supérieur ou le directeur de conscience doit agir, en tenant compte de la gravité du mal qui est à craindre d'une part et d'autre part de l'importance du dommage que risque de causer la rupture de la fidélité à la parole donnée.

Le code pénal français a lui-même déterminé l'obligation qu'il y a à garder le secret confié. A l'article 378, il édicte en effet : « Les médecins, chirurgiens et autres officiers de santé, ainsi que les pharmaciens, les sages-femmes et toutes autres personnes dépositaires par état ou par profession des secrets qu'on leur confie qui, hors les cas où la loi les oblige à se porter dénonciateurs, auront révélé ces secrets, seront punis d'un emprisonnement d'un mois à six mois et d'une amende de cent francs à cinq cents francs. » La jurisprudence permet de compléter cet article du code pénal. Les notaires sont également compris dans la catégorie de ceux qui doivent, par profession, garder les secrets, mais ils ne sont dispensés de déposer devant la justice criminelle que pour ce qui a trait aux choses qui leur ont été dites sous le sceau du secret dans l'exercice de leur fonction (Cassation, 7 avril 1870). Les avocats ne sont pas obligés de témoigner, quand leurs dépositions risquent de faire connaître les entretiens qu'ils ont eus avec leurs clients (Cassation, 24 mai 1862). Il en est de même des avoués (Cassation, 6 janvier 1855). Quant aux prêtres, ils ne doivent pas être questionnés sur ce qu'ils ont appris en confession. Ils ne sont pas obligés de dévoiler les secrets reçus en dehors de la confession, mais sur la foi de l'inviolabilité de la confidence déterminée par le caractère sacerdotal (Cassation, 4 décembre 1891). Le secret d'ordre naturel doit donc être gardé sérieusement. Toutefois cette obligation n'est pas absolue, car diverses causes peuvent non seulement la limiter mais la détruire.

2. *Motifs qui dispensent de l'obligation de garder les secrets.* — D'une manière générale l'importance des motifs doit être proportionnée à celle même du secret. L'obligation de garder les dépôts dépend de la nature

du secret et du tort que causerait la révélation. Un secret confié oblige plus rigoureusement qu'un secret qui n'est que promis; celui qui est en même temps naturel et confié lie plus strictement que celui qui n'est que naturel. Il faut aussi conserver les secrets eu égard aux torts qui seraient faits au prochain s'ils étaient révélés. Plus le dommage que produirait la révélation est grave et irréparable, plus important doit être le motif invoqué pour lever l'obligation de se taire.

Le silence n'est plus de rigueur si on peut raisonnablement présumer que le principal intéressé n'y tient plus lui-même, si la vérité occulte n'est que de minime importance ou si elle a été connue par une autre voie et surtout si elle a été publiquement divulguée. S. Thomas, IIa-IIæ, q. LXX, a. 1, ad 2um. Ces principes de portée générale permettront de mieux apprécier la valeur relative des quatre causes principales qui permettent de révéler un secret à savoir : le bien public, le bien de celui qui a livré le secret, le bien d'un tiers innocent et enfin le bien propre de celui qui a reçu la confidence.

a) Le bien public dont il est ici question est celui de toute collectivité ecclésiastique ou civile. C'est pour le sauvegarder que l'obligation du secret a été introduite dans les us et coutumes; aussi cesse-t-elle dès que l'intérêt commun exige la révélation. Le salut de l'État n'est-il pas la loi suprême : *salus reipublicæ suprema lex.* Souvent, en effet, au péril même de la mort, il importe de garder, par exemple, certains secrets nécessaires à la sécurité de la nation ou de son armée. Toutefois le bien général n'est pas une excuse de valeur absolue; car le tort qui lui serait causé, si un secret déterminé n'était pas divulgué, est plus ou moins grave, suivant les circonstances. La révélation n'est dès lors permise que si la gravité du dommage qui menace d'être fait au bien commun d'une société est proportionnée à l'importance du secret. C'est là une question de jugement et de prudence.

b) Le bien d'un tiers ou de celui qui a livré le secret. — Il est aussi permis de parler, si le fait de garder le secret risque de causer un dommage *vel alterius innocentis, seu etiam ipsius committentis.* S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. III, n. 971. La révélation est autorisée en ces circonstances et en d'autres analogues, même s'il y a eu serment, parce qu'elle est postulée par la charité; il est avéré, en effet, que le sujet qui a livré un secret ne s'oppose pas à ce que celui-ci soit dévoilé, lorsque cette indiscrétion n'est en vue que de son bien propre. Cependant, remarquons-le, le bien privé passe après le bien public et c'est pourquoi, s'ils entrent tous les deux en conflit, il faut donner la préférence au second. [C'est la raison pour laquelle un secret confié *ratione officii publici* ne saurait être manifesté sans faute, même lorsque la révélation est postulée par l'intérêt de l'individu qui s'est confié.] La charité demande également que les dispositions soient prises pour qu'un innocent ne subisse pas de dommage grave, même si le coupable doit en pâtir. Aussi sera-t-il permis de dévoiler un secret chaque fois qu'il n'y aura pas d'autres moyens d'éviter qu'un tiers ne subisse injustement un tort sérieux.

Toutefois, s'il s'agit d'un secret confié, la révélation n'en sera licite que dans le cas où l'injustice est causée par celui qui a livré le secret et qui, ce faisant, se constitue effectivement injuste agresseur d'un innocent. Si cette hypothèse ne se réalise pas, le secret doit être conservé, sinon il y aurait risque de léser le bien public. Autrement dit, si le dommage qui menace n'est ni causé, ni permis d'une manière coupable par celui qui s'est confié, celui qui a été consulté, et qui ainsi se trouve au courant, n'a pas le droit de parler. C'est le cas de l'avocat qui sait, par exemple, que le coupable a été libéré et que l'innocent a été condamné et qui, malgré cela, est tenu de garder le secret qui lui a été commis, parce que les circonstances sont telles que le châtiment peut être imposé sans que celui qui est effectivement dans le tort ne commette de faute.

Cependant l'avocat peut certainement se départir du silence si le tort est causé par celui qui a livré le secret et qui, sans être l'auteur du tort qui va se produire, le permet d'une façon coupable. La charité exige, en effet, dans ces cas que le secret soit révélé, pour que le prochain ne subisse pas de dommage, à moins que le bien commun ne s'y oppose. C'est du moins l'opinion de saint Alphonse et des moralistes qui le suivent. Un médecin, par exemple, qui sait qu'un de ses clients, atteint de maladie contagieuse, veut se marier, aurait le droit de dévoiler le secret à la partie qui est dans l'ignorance. Car, dans ce cas et en d'autres analogues, le bien commun n'exige pas la discrétion absolue, vu que le prochain est menacé de dommages graves; le bien commun demande au contraire que l'innocent soit préféré au coupable, en l'occurrence à celui qui est malade et qui refuse de faire connaître son état à la partie saine. S. Alphonse, *op. cit.*, l. III, n. 971.

Le médecin en question pourrait toutefois se dispenser de parler si son attitude devait lui valoir un tort grave comme la haine de ses concitoyens, une peine publique ou une amende, etc... En de nombreux pays, il est, de fait, interdit à ceux qui ont reçu un secret dans l'exercice de leurs fonctions de le révéler, même quand le bien d'un tiers est en jeu et se trouve directement menacé par celui qui s'est confié. C'est le cas du médecin qui n'a pas le droit de révéler, même à leurs proches, la maladie contagieuse occulte de ses clients. Ainsi qu'il appert de cette remarque, dont l'importance ne saurait être diminuée, le droit positif a dépassé sur ce point les exigences de la loi naturelle. Il faut tenir compte de cette extension que nos contemporains ont tendance à donner au secret rigoureux. Il y a là une nouvelle et véritable raison de bien commun qui pourra être acceptée par les avocats et médecins catholiques, par exemple, de façon que leurs clients ne recourent pas à eux avec une moindre confiance que lorsqu'ils s'adressent à des non catholiques.

3. *Le bien personnel de celui qui a reçu le secret.* — Enfin l'obligation de demeurer fidèle au pacte implicite ou explicite cesse, dès qu'elle est contrebalancée par un dommage grave proportionné à l'importance du secret, sinon les avocats, docteurs et autres, auprès desquels on vient demander conseil, se refuseraient et n'accepteraient pas leur office; il est supposé en effet que celui qui a reçu le secret n'a pas voulu s'obliger avec un si grand inconvénient. Malgré cela, la solution pratique de certains cas est assez difficile. Titus par exemple, est faussement accusé d'un crime dont il connaît l'auteur, mais par un secret confié; a-t-il le droit de dévoiler ce qu'il sait? Si c'est le délinquant lui-même qui porte l'accusation contre lui et se constitue ainsi son injuste agresseur il n'y a aucun doute sur son droit à parler. Mais il n'en est plus de même si la calomnie provient d'une autre personne, car le bien de celui qui a confié le secret de sa culpabilité est alors contrebalancé par le bien de celui qui a reçu la confidence. Dans l'impossibilité d'accorder les opinions diverses des auteurs il semble que pratiquement il est permis de divulguer le nom du coupable. Mais la divulgation ne saurait être licite que lorsque celui-ci aura été prévenu de façon qu'il puisse prendre la fuite, s'il le juge utile.

III. RECHERCHE ET UTILISATION DES SECRETS. — 1° *Recherche.* — Du fait que rien n'appartient davantage à l'individu que ses secrets et qu'il a le droit de les garder, il est illicite d'essayer de les connaître par la violence, par la ruse ou par tout autre moyen pecca-

mineux. La faute commise en l'occurrence blesse la vertu de justice, car autrui est privé injustement de son bien; sa gravité, qui est relative à l'importance du secret qui a été ainsi mis à jour, est, suivant les cas, grave ou légère. Toutefois, même si la matière est grave, la faute ne le serait probablement pas, si celui qui extorque l'intimité d'autrui le fait avec la volonté formelle de ne rien divulguer et de tout garder secrètement pour lui. Par ailleurs, la recherche des secrets est autorisée s'il peut être présumé que celui qui en a la connaissance y consent ou n'y voit pas d'opposition. Il n'y a pas non plus faute contre la justice à explorer les secrets d'autrui, si c'est fait pour des motifs légitimes et proportionnés par une autorité compétente. En effet, les supérieurs civils, religieux et ecclésiastiques peuvent faire dévoiler les secrets et parfois même en ont le devoir, quand le bien commun de leurs sujets ou de leur communauté le demande. C'est une obligation imposée par l'Église à tout évêque de faire une enquête canonique sur la vie privée et cachée de tous ceux qui se présentent aux saints ordres. De même dans la cité, les magistrats sont tenus en vertu de leur office de faire dévoiler les crimes cachés, qui ont pu être commis, si le bien commun l'exige. N'est-ce pas un véritable cas de légitime défense pour les collectivités de mettre à nu les projets secrets des adversaires quand on soupçonne sérieusement que ces derniers préparent des embûches?

2° *Utilisation des secrets.* — 1. *Du secret communiqué.* — A condition que celui qui s'est confié n'en subisse aucun dommage, qu'il y consente au moins implicitement et qu'il n'y ait pas révélation du secret lui-même, celui-ci peut être utilisé par celui qui l'a reçu, soit pour sa gouverne personnelle, soit pour conseiller autrui en diverses circonstances de la vie. Mais, si l'utilisation du secret devait causer un tort quelconque, elle serait illicite, à moins que l'on ne puisse présumer le consentement de celui qui l'a livré ou qu'il n'y ait une cause proportionnée au dommage qui est à craindre. C'est conforme à la droite raison, car il est bien entendu que celui qui communique un secret ne le fait pas pour en subir de fâcheuses conséquences.

Pratiquement est-il permis d'utiliser les secrets acquis dans sa vie professionnelle? Pour donner à cette question une réponse satisfaisante quelques distinctions s'imposent. Un médecin par exemple, qui a été consulté à titre privé par un laïc, un clerc ou un religieux n'a pas le droit de révéler quoi que se soit de ce que la consultation lui a appris, aux autres, même aux supérieurs, sans l'assentiment de son client; si, par suite d'une violation de secret commise par le docteur en question, le supérieur se trouvait au courant de la situation irrégulière d'un de ses sujets, il ne pourrait pas en profiter pour agir contre ce dernier, sans que celui-ci y consente.

Mais le cas n'est plus le même si un médecin a été mandé par un directeur de maison ou par un supérieur de congrégation pour se prononcer sur l'état de santé d'un candidat. Ici il revient au docteur de juger avec prudence ce que son « client spécial » lui permet virtuellement de révéler. En cette occurrence en effet, celui qui se soumet à l'examen accepte tacitement que l'autorité compétente soit mise au courant de la raison physique pour laquelle il ne peut pas être admis dans la maison ou dans la congrégation. Il en est ainsi de tous ceux qui de nos jours se présentent aux médecins des compagnies de chemins de fer ou de transports en commun, entre autres, pour savoir s'ils ont les aptitudes physiques requises pour être admis comme cheminots ou chauffeurs. Les situations analogues sont multiples en nos sociétés contemporaines et se réalisent souvent quand un homme désire un emploi, demande des subsides ou fait valoir des droits à une pension. En tous ces cas l'autorité compétente à qui la révélation est faite est tenue au secret rigoureux.

Enfin distinguons pour terminer le cas des médecins attitrés des communautés religieuses, qui seuls en cas de maladie peuvent être consultés. En l'occurrence, vu qu'ils ne sont plus considérés comme remplissant une sorte de délégation du supérieur relativement aux capacités physiques nécessaires pour être accepté dans la communauté, ils sont à assimiler aux autres docteurs auprès desquels on se rend à titre privé : ils doivent donc garder strictement les secrets qui leur sont confiés.

2. *Du secret non communiqué.* — S'il s'agit d'un secret qui n'a pas été communiqué comme tel, mais exposé en public, il est permis de l'exploiter avec les moyens dont on dispose et de l'utiliser pour son intérêt personnel. Une invention expliquée au grand jour peut être améliorée, perfectionnée par le travail de celui qui en prend connaissance : il n'y a là aucune entorse faite à la justice, car l'intelligence qui est intervenue en a fait un bien propre; personne n'en saurait dès lors contester légitimement l'utilisation à moins que celui qui a lancé l'idée ingénieuse se soit fait octroyer un brevet de monopole par le pouvoir civil.

3. *Du secret communiqué fortuitement.* — Enfin, celui qui par hasard se trouve mis au courant d'un secret, en entendant par exemple d'autres personnes parler entre elles, n'a pas le droit de se servir de cette connaissance pour son avantage, s'il cause de la sorte un dommage à celui qui, sans le vouloir, a révélé ce qu'il savait. Ainsi il serait injuste d'utiliser pour soi-même une découverte scientifique quelconque, alors qu'on en aurait été instruit fortuitement par l'audition d'une conversation à laquelle on aurait été étranger. L'exploitation de l'invention serait en effet une injustice commise contre l'inventeur qui a un droit strict à en profiter personnellement. Cette injustice serait d'autant plus grave que le tort causé serait plus important.

A plus forte raison, si la découverte du secret détenu par autrui avait été faite avec malice, en ouvrant par exemple sa correspondance, le délinquant n'aurait-il pas le droit de se servir pour soi ou pour autrui de ce qu'il a ainsi appris. Il serait illicite par exemple de briguer un poste, alors que la vacance, ignorée jusqu'alors, a été connue par la lecture du courrier d'un autre. En de telles circonstances, poser sa candidature si celle-ci risque sérieusement de nuire à celle du prochain, serait un acte injuste. Dans le cas où le secret a été connu par une voie délictueuse, il n'est permis de l'utiliser, malgré le tort qui pourrait être causé à celui qui était au courant, que si c'est le seul moyen pour éviter soi-même un dommage ou pour épargner cet ennui à une tierce personne innocente.

IV. Cas particulier : le secret épistolaire. — Selon la nature de la chose qui est manifestée et d'après la manière de la présenter par l'expéditeur, ce qui est communiqué par la correspondance est protégé par le secret naturel ou confié et demeure la propriété de celui qui a envoyé la lettre.

Quant à la lettre elle-même, si elle est considérée comme un document matériel, elle appartient à la personne qui l'a reçue. Sans vouloir entrer dans le détail, les moralistes donnent en général les règles suivantes relativement au secret épistolaire. Si les lettres sont destinées à une tierce personne et qu'elles soient cachetées et conservées dans un lieu secret, il est grave, de soi, de les lire, car on risque d'y trouver des relations intimes relatives à la famille ou à la conscience. Il n'y aurait cependant que faute légère s'il peut être légitimement présumé que dans l'écrit il n'y a que des choses de moindre valeur ou si la lettre est ouverte et lue par suite d'un acte de légèreté ou sans pleine advertance et que la lecture soit interrompue dès qu'on s'aperçoit qu'elle traite de matières sérieuses.

Toutefois, il n'y a aucun péché s'il y a une cause proportionnée pour se permettre cette lecture ou si l'expéditeur y consent expressément ou d'une manière tacite, ce qu'il ne faut pas présumer trop facilement, ou même si le destinataire juge prudemment qu'il n'y a pas d'inconvénient. Il serait également permis, au moins d'après certains auteurs, d'ouvrir et de lire une lettre, si l'on craint sérieusement que le secret qu'elle contient risque de compromettre le bien commun ou l'intérêt personnel du lecteur ou celui d'un tiers. Quelle que soit la valeur de ce principe, Vermeersch, *loc. cit.*, t. II, n. 700, il est avéré qu'il risque d'ouvrir la porte à bien des abus et qu'il ne doit être autorisé qu'avec la plus grande prudence et lorsqu'il y a une grande probabilité.

Il est permis aux parents et à ceux qui tiennent légalement leur place de lire les lettres qu'envoient ou que reçoivent leurs enfants. Les constitutions religieuses reconnaissent aussi en général ce droit aux supérieurs : ceux-ci devront donc s'y référer et ne pas abuser des pouvoirs que la règle leur donne ni les outrepasser. Dans ce cas il est normalement supposé que les inférieurs, en acceptant la règle, donnent implicitement à leurs supérieurs le droit de lire leur correspondance. Cependant quand une lettre traite d'affaires de conscience, ni les parents, ni les supérieurs ne sont autorisés à la lire sans la permission de celui qui l'a écrite, mais ils peuvent la déchirer, si la règle le leur permet.

Sur ce point il y a parfois bien des abus, car la curiosité semble primer sur la règle et même sur la loi naturelle. Les supérieurs sont tenus au secret naturel par rapport à tout ce qu'ils ont appris par la lecture de la correspondance de leurs sujets. A moins que ces derniers n'y consentent ou soient raisonnablement présumés le faire, ils n'ont le droit d'utiliser les connaissances ainsi acquises que pour la fin pour laquelle la règle les autorise à surveiller le courrier. Par ailleurs, ainsi que l'affirme le canon 611 du Code de droit canonique, tous les religieux, hommes ou femmes, ont le droit d'écrire, sans que leur correspondance puisse être lue, au Saint-Siège et à son légat dans le pays où ils se trouvent, au cardinal protecteur, à leurs supérieurs majeurs, au supérieur de leur maison s'il est absent, à l'Ordinaire du lieu duquel ils relèvent et, s'il s'agit de moniales qui sont soumises à la juridiction de réguliers, même aux supérieurs majeurs de l'ordre. De même les religieux peuvent recevoir de tous ceux-ci de la correspondance sans qu'elle soit contrôlée par qui que ce soit.

Le mari, de soi, n'a pas le droit de surveiller la correspondance de son épouse, car celle-ci, bien qu'elle lui soit soumise, est cependant son associée. Pratiquement il faut tenir compte des coutumes en usage. L'intimité de la vie des conjoints semble indiquer qu'il vaut mieux qu'ils puissent lire mutuellement leur courrier.

Les lettres qui ont été jetées par celui qui les a reçues, ou qui ont été abandonnées volontairement par lui en un lieu public, sur un bureau commun ou sur une table, peuvent être lues par la personne qui les trouve sans que cette dernière commette de faute contre la justice, car il est présumé que le détenteur de la correspondance a renoncé à tous ses droits; il n'en serait pas de même si les lettres avaient été oubliées par mégarde en un lieu public. Mais comment celui qui les trouve peut-il le deviner? Aussi ne peut-il être commis en l'occurrence qu'une faute légère d'indiscrétion. Celui qui, après l'avoir déchirée en petits morceaux, jette une lettre, a-t-il perdu sur elle tous ses droits? Autrement dit, une tierce personne est-elle autorisée à ramasser les morceaux et à reconstituer le document sans faire de péché grave contre la justice? Quelques moralistes pensent qu'il n'y aurait que faute vénielle de curiosité, car, arguent-ils, celui qui fait la trouvaille peut supposer que le possesseur de la lettre l'aurait brûlée, s'il avait craint la violation d'un secret. Bien plus, disent même certains, celui qui rassemble les débris ne commet aucune faute, si, ce faisant, il espère s'assurer quelque utilité. Cette opinion n'est cependant pas admise par la majeure partie des moralistes, car ceux-ci estiment qu'en déchirant sa correspondance en petits morceaux, le propriétaire de la lettre a montré avec assez d'évidence qu'il ne voulait pas qu'elle fût lue par autrui et donc qu'il ne renonçait à aucun de ses droits. S. Alphonse, *op. cit.*, l. II, n. 70; l. III, n. 969; l. V, n. 70.

Tous les manuels de théologie morale traitent la question du secret. Nous nous contentons donc d'indiquer seulement quelques auteurs : Lessius, *De justitia et jure ceterisque virtutibus cardinalibus*, l. II, Anvers, 1632, c. II, n. 51-62; Elbel-Bierbaum, *Theologia moralis decalogalis et sacramentalis*, IIIe part., Paderborn, 1894, n. 387-392; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, tr. VI, n. 970-972; l. V, n. 70; Carrière, *Prælectiones theologiæ majores de justitia et jure, de contractibus*, Paris, 1839-1844, n. 964-976; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-B., 1910, n. 1441-1445; Noldin, *Summa theologiæ moralis*, Insprück, 1926, n. 666-672; Prümmer, *Manuale theologiæ moralis*, Fribourg-en-B., 1923, n. 175-181; Genicot-Salsmans, *Theologiæ moralis institutiones*, t. I, Bruxelles, 1927, p. 430-433; Marion, *Leçons de morale*, 11e édit., Paris, 1901; Tiberghien, *La nature du secret professionnel*, dans *Chronique sociale*, mai 1930; *Ami du clergé*, 1929, p. 51-58; Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis et pastoralis*, 9e édit., Paris, t. III, 1931, p. 385-398; Vermeersch, *Theologiæ moralis principia, responsa, consilia*, t. II, *De virtutum exercitatione*, Bruges, 1928, n. 697-702; Wouters, *Manuale theologiæ moralis*, t. I, n. 1087-1091, Bruges, 1932.

N. IUNG.

SÉCUNDINUS, manichéen de Rome au début du ve siècle. — Il ne nous est connu que par une lettre qu'il adressa à saint Augustin vers 405 et qui mérita de celui-ci une réfutation, *Contra Secundinum manichæum*, *P. L.*, t. XLII, col. 571-602. Sécundinus n'était dans la secte qu'un auditeur et il n'avait jamais vu saint Augustin; mais il avait lu plusieurs de ses traités contre le manichéisme, et cela avait suffi pour l'engager à lui écrire. Dans sa lettre, il reproche à l'évêque d'Hippone d'avoir tourné le dos à la lumière pour passer dans le royaume des ténèbres. Il lui déclare même qu'il n'a jamais bien connu le manichéisme et lui propose, s'il le veut, une conférence contradictoire. Au reste, il fait figure d'un esprit étroit et passablement embarrassé, car tantôt il fait confiance à la raison pour discuter les objections, et tantôt il déclare que la vérité reste mystérieuse. Saint Augustin, qui nous a conservé la lettre de Sécundinus, n'a aucun mal à la réfuter et à remettre son adversaire à sa place.

P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, t. I, Paris, 1918, p. 88-89, 215-216.

G. BARDY.

1. SÉDULIUS, poète chrétien du ve siècle. — Nous ne savons pas grand'chose de la vie de Sédulius. Une notice, jointe aux œuvres du poète dans des manuscrits anciens, nous apprend que celui-ci commença par étudier la philosophie en Italie; puis que, sur le conseil de son ami Macédonius, il devint professeur de métrique et qu'enfin il publia ses écrits en Achaïe, sous les règnes de Théodose le Jeune (408-450) et de Valentinien III (425-455), c'est-à-dire entre 425 et 450. Ces renseignements ne sont pas invraisemblables. Peut-on dire davantage? Le *De viris illustribus* de Gennade ne parle pas du poète, soit que Gennade l'ait ignoré, soit que la notice qu'il lui aurait consacrée ait disparu. Nous ne saurions guère douter cependant de l'époque à laquelle vécut Sédulius : il est sûrement antérieur au décret du pseudo-Gélase, *De libris recipiendis*, puisqu'il y est nommé d'une manière élogieuse; et son œuvre

poétique, trouvée dans ses papiers, a été recueillie et mise en ordre par Tuscius Rufus Astérius, le même qui fit une recension de Virgile et qui fut consul ordinaire en 494.

Sédulius ne parle pas de lui-même dans ses écrits; tout au plus nous dit-il, dans la dédicace du *Paschale carmen* que, tandis qu'il usait infructueusement son temps aux *studia sæcularia*, la miséricorde divine l'a touché et qu'elle l'a décidé à composer quelque ouvrage capable d'affermir ses lecteurs dans le bien après les avoir attirés par le miel de la poésie. Comme d'autre part cet écrit ne fait aucune allusion au nestorianisme, mais combat le sabellianisme et l'arianisme (I, 299 sq.), on peut admettre que sa rédaction est antérieure à 431. Isidore de Séville, *De vir. illustr.*, xx, assure que Sédulius était prêtre, des auteurs postérieurs en font un évêque.

Sédulius doit le meilleur de sa réputation à un poème, le *Paschale carmen*, qui raconte, en vers hexamètres, les miracles du Christ. Après une préface en trois distiques, qui invite les lecteurs à prendre part au festin pascal, le l. I (352 vers) rappelle quelques miracles de l'Ancien Testament depuis Hénoch enlevé au ciel, jusqu'à Daniel préservé de la gueule des lions; le l. II (300 vers), après avoir rappelé la chute originelle et la promesse de la rédemption, passe rapidement sur l'enfance du Sauveur, puis raconte le baptême du Christ, la tentation, la vocation des apôtres et commente l'oraison dominicale: le l. III (339 vers) commence par les noces de Cana et se termine sur la question des apôtres relative au plus grand dans le royaume des cieux: le l. IV (308 vers) va de la guérison des deux aveugles jusqu'à l'entrée à Jérusalem; le l. V (438 vers) raconte la passion.

Sédulius ne prétend pas reprendre le récit de l'histoire évangélique; il se borne aux miracles; mais il veut expliquer ces miracles et ne se contente pas de les raconter. Son exégèse est allégorique et s'inspire de celle de saint Ambroise et de saint Augustin. Le récit suit ordinairement l'ordre de saint Matthieu, les autres évangiles intervenant pour fournir les compléments nécessaires. A peine est-il besoin d'ajouter que les exigences de la métrique, tout autant que le tempérament du poète, veulent beaucoup de paraphrases, de développements inutiles, de figures de rhétorique et transforment du tout au tout la simplicité du récit évangélique.

Macédonius, le dédicataire du *Carmen*, s'en plaignit au poète; il réclama aussi contre les suppressions arbitraires que celui-ci s'était cru obligé de faire aux récits évangéliques. Pour lui plaire, Sédulius s'astreignit à refaire en prose son ouvrage; il donna à ce nouveau travail le titre de *Paschale opus*. L'*Opus* en prose contient ainsi des développements nouveaux. Mais il est curieux de constater que les vers de Sedulius sont beaucoup plus simples et plus faciles à comprendre que sa prose. Cette infériorité de l'*Opus paschale* ne vient pas seulement de la difficulté qu'a pu éprouver l'auteur à découvrir des mots nouveaux pour dire des mêmes choses; elle tient surtout à son goût pour la périphrase, à son amour des termes énigmatiques et compliqués pour exprimer les réalités les plus courantes, à sa recherche des clausules. Poète, Sédulius imitait Virgile, même de façon inconsciente, et les lois de la métrique l'obligeaient à une certaine réserve; prosateur, il tombe trop souvent dans le mauvais goût.

Le poème eut d'ailleurs beaucoup plus de succès que l'ouvrage en prose. Nous avons déjà signalé qu'Astérius, le consul de 494, en donna une réédition, et que le décret de Gélase en fait grand éloge. Pendant tout le Moyen Age, le *Carmen* resta l'un des modèles des poètes chrétiens et quelques-uns de ses vers sont entrés dans la liturgie : *Salve, sancta parens, enixa puerpera regem, qui cælum terramque tenet, per sæcula... gaudia matris habens cum virginitatis honore, nec primam similem visa es, nec habere sequentem; sola sine exemplo placuisti femina Christo.*

Nous possédons encore deux hymnes de Sédulius en l'honneur du Christ; la première composée de cinquante-cinq distiques, chante les louanges du Sauveur, et s'attache à mettre en parallèle la promesse de l'Ancien Testament et sa réalisation dans le Nouveau; les premiers mots de chaque hexamètre étant répétés à la fin de chaque pentamètre, de la manière suivante :

Unius ob meritum cuncti periere minores
Salvantur cuncti unius ob meritum.
Sola fuit mulier, patuit qua janua leto
Et qua vita redit, sola fuit mulier
(Vers 5-8.)

Il y a là une sorte de tour de force, sans autre mérite que celui du mauvais goût.

L'autre hymne vaut mieux : elle est abécédaire et comprend 23 strophes de quatre vers qui sont des dimètres ïambiques. Elle raconte la vie du Christ depuis son incarnation jusqu'à l'ascension. Cette hymne est rapidement devenue populaire; deux de ses fragments ont mérité d'entrer dans la liturgie : *A solis ortus cardine* pour l'office de Noël, *Crudelis Herodes Deum (Hostis Herodes impie)* pour l'office de l'Épiphanie, non sans avoir été retouchés par les puristes du XVIe siècle.

Les œuvres de Sédulius ont pris place dans *P. L.*, t. XIX, qui reproduit l'édition de F. Arevalo, Rome, 1794. Une édition meilleure est celle de J. Huemer, dans le *Corpus* de Vienne, 1885.

J. Huemer, *De Sedulii poetæ vita et scriptis commentatio*, Vienne, 1878; Th. Mayr, *Studien zu dem Paschale carmen des christlichen Dichters Sedulius*, Augsbourg, 1916; C. Weymann, *Vermischte Bemerkungen zu lateinischen Dichtungen*, dans *Münchener Museum für Philologie*, t. III, 1917, p. 183-189; J. Candel, *De clausulis a Sedulio in eis libris qui inscribuntur Paschale opus adhibitis*, Toulouse, 1904.

G. BARDY.

3. SÉDULIUS SCOTTUS, ou SÉDULIUS LE JEUNE, qu'il ne faut pas confondre avec le poète Sédulius (ci-dessus), ni avec Sédulius, évêque « en Bretagne » au VIIIe siècle. — Moine, né en Irlande au début du IXe siècle, sans doute chassé de son pays par les invasions normandes, il s'établit à Liége vers 848. Pendant une dizaine d'années, il y jouit de la faveur des évêques et des princes, en particulier de Lothaire Ier, qui vraisemblablement lui confia l'éducation de ses fils Lothaire et Charles. On perd sa trace en 858. Expert en l'art de la grammaire, rimeur de cour adroit et fécond, érudit en lettres patristiques et profanes, il apparaît comme le chef de l'école liégeoise. Outre ses vers, assez variés : élégiaques, épiques, voire parodiques et parfois quelque peu bachiques, il a composé : un *Collectaneum* remarquable par le nombre d'auteurs cités, quelques-uns peu connus à l'époque, mais qui ne brille guère par le souci du contexte; deux *Commentaires*, l'un sur le grammairien Eutychès, l'autre sur Priscien; une traduction latine du psautier grec, et quelques œuvres « grammaticales » d'attribution contestée. Il ne mériterait guère place ici, s'il n'avait laissé plusieurs ouvrages d'exégèse biblique et un traité parénétique politico-religieux :

Collectanea in omnes B. Pauli epistolas, *Collectanea in Matthæum*, *Liber de ætibus prophetarum*, *Explanatiuncula de breviariorum et capitulorum canonumque differentia*, *Explanatio in præfationem S. Hieronymi ad Evangelia*, *Liber de rectoribus christianis*. Ces écrits ne sont que des compilations peu originales, mais ils offrent quelque intérêt pour l'étude de la culture ou de l'histoire du IXe siècle. Le *Liber de rectoribus*, adressé, d'après Helmann, à Lothaire II entre 855 et 859, mais plus probablement à Charles le Chauve, selon d'Achery Ebert, Levillain, etc... est, quant à la forme, imité du

De consolatione de Boèce. Il comprend une préface en vers, avec 20 chapitres qui se terminent tous, à l'exception du dernier, par une poésie récapitulative. Quant au fond, il a beaucoup de ressemblance avec le *De via regia* de Smaragde et le *De institutione regia* de Jonas d'Orléans, qui lui sont antérieurs et dont cependant il ne fait pas mention. Sédulius estime que l'art de gouverner est l'une des choses les plus difficiles, mais il est loin de formuler une technique politique. Il reprend les thèmes les plus ressassés de la littérature « théocratique » du début du IXe siècle, d'une manière plus diffuse et avec plus de préoccupations littéraires que Smaragde et Jonas. Note légèrement plus appuyée sur l'obligation qu'a le roi de consulter tous ses conseillers et de ne rien faire seul : nous ne sommes plus au temps de Charlemagne, et le courant du droit germanique semble un peu plus affirmé. Mais tout cela reste dans le vague d'une exhortation. Hincmar apportera plus de netteté et de science juridique.

Textes. — Œuvre poétique, dans Traube, *Mon. Germ. hist.*, *Poetæ latini ævi carol.*, t. III, 1886, p. 154-248; *P. L.*, t. CIII, donne *Coll. in omn. B. Pauli*, col. 9 sq.; *Explan. de brev. et capit.*, col. 271 sq.; *Liber de rector. christ.*, col. 291 sq.; *Expl. in præf. S. Hier. ad Ev.*, col. 331 sq. Autres éd. indiquées dans Ceillier, *loc. cit. infr.* Le meilleur texte du *Liber de rect. chr.* est celui de Hellmann. Les autres ouvrages sont demeurés manuscrits.

Notices. — Ceillier, *Hist. génér. des auteurs sacrés et ecclés.*, 2e éd., t. XII, Paris, 1862, p. 357-361; Pirenne, *Sédulius de Liége*, Bruxelles, 1882, dans *Mémoires de l'acad. royale de Belgique*, t. XXXIII, coll. in-8°; Hellmann, *Sedulius Scottus*, dans les *Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters*, publiées par Traube, t. I, fasc. 1, Munich, 1906; Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. I, Munich, 1911, p. 315-323; M.-L.-W. Laistner, *Thought and letters in western Europe A. D. 500 to 900*, Londres, 1931, p. 202-203, 262-265, 290-291 et *passim*.

Autres références dans U. Chevalier, *Répertoire des sources hist. du Moyen Age*, *Bio-bibliographie*, 2e éd., t. II, Paris, 1905, col. 4195.

J. Reviron.

2. SÉDULIUS Henri, de son véritable nom Henri de Vroom, frère mineur de l'Observance de la province de Germanie inférieure. — Né à Clève, en 1549, il passa sa jeunesse à Utrecht, où il fit ses études chez les hiéronymites et entra en relation avec les frères mineurs. Il en prit l'habit à Louvain, en 1565 ou 1568. Le noviciat terminé, il s'appliqua à l'étude de la philosophie et de la théologie et excella surtout en histoire ecclésiastique et en patrologie. Après son élévation au sacerdoce et l'achèvement de ses études il s'adonna d'abord à la prédication, mais peu après il fut nommé très probablement lecteur de théologie au couvent de Louvain et exerça cette charge, par la suite, en d'autres couvents. A cause des troubles religieux et politiques des Pays-Bas, Sédulius fut envoyé, en 1578, avec quelques autres pères, au Tyrol, et chargé d'enseigner la théologie à Inspruck. Il s'acquitta de cette tâche jusqu'en 1580. Comme, durant des années, de graves difficultés régnaient dans les couvents du Tyrol, Sédulius fut envoyé à Rome, en mars 1580, par l'archiduc Ferdinand d'Autriche, afin d'y négocier l'érection d'une province franciscaine autonome dans le Tyrol, jusqu'alors rattaché à Strasbourg. C'est pendant ce voyage en Italie que François de Gonzague, évêque de Pavie, puis de Mantoue, lui aurait suggéré de rassembler les matériaux pour un catalogue des écrivains de l'ordre. Il fut toutefois devancé par H. Willot, qui, en 1598, édita, à Liége, les *Athenæ orthodoxorum sodalitii franciscani*. Sédulius réussit dans sa mission. Aussi, le 16 avril 1580, fut-il désigné par le général et par Grégoire XIII comme le premier provincial de la nouvelle province du Tyrol. Au premier chapitre provincial, en 1582, il résigna cette charge, fut élu définiteur et nommé gardien du couvent de Fribourg-en-Brisgau.

En 1584 il retourna dans sa province de Germanie inférieure, où il fut nommé gardien du couvent d'Anvers, d'où il mena la lutte contre le calvinisme. Il fut mêlé aussi à plusieurs conflits, soit entre missionnaires et gouverneurs civils, soit entre clergé séculier et clergé régulier. Sédulius mena aussi une forte campagne contre la procession des flagellants, qui était organisée à Anvers (1586) par les capucins et les jésuites et sur laquelle on peut trouver des détails dans Hildebrand, O. M. Cap., *Les origines des capucins belges (1585-1587)*, dans *Collectanea franciscana*, t. II, 1932, p. 462-469 et *Een geeselprocessie te Antwerpen*, dans *Ons geestelijk erf*, t. V, 1932, p. 5-13. Sédulius exerça la charge de gardien dans plusieurs couvents : à Saint-Trond (1591), à Louvain (1593), à Malines (1597), à Anvers pour la seconde fois (1603). En 1598, il fut envoyé en Hollande pour y aplanir les difficultés entre le vicaire apostolique, Sasbold Vosmeer, et les réguliers, surtout les jésuites. En 1603 il fut désigné pour faire la visite de la province monastique des frères mineurs de Cologne et, en 1610, il fut chargé d'une mission dans les Pays-Bas. Il fut promu jusqu'à deux fois provincial de la Germanie inférieure (1606-1609 et 1616-1619) et élu définiteur général, en 1618, à Salamanque pour la famille ultramontaine des observants. Il mourut au couvent d'Anvers le 26 février 1621.

Parmi ses ouvrages apologétiques et polémiques, dirigés contre les protestants, on retiendra : *Præscriptiones adversus hæreses*, Anvers, 1606, in-4°, XVIII-270 p., dans lequel il expose et réfute les erreurs du protestantisme et relate aussi la mort violente de Luther, telle qu'elle fut rapportée par le domestique du réformateur, mais rejetée, ensuite, par les historiens postérieurs comme contraire à la vérité. — *Apologeticus adversus Alcoranum franciscanorum, pro Libro conformitatum*, Anvers, 1607, in-4°, XXX-289 p., dirigé contre un ouvrage satirique du protestant Érasme Alber, intitulé : *Der Barfuser Muenche Eulenspiegel und Alcoran*, Wittenberg, 1542, s. d., 1573, 1717 et 1718, ou en latin : *Alcoranus franciscanorum seu blasphemiarum et nugarum lerna de stigmatisato idolo quod Franciscum vocant, ex Libro conformitatum*, Francfort, 1542; Deventer, 1651; Sédulius, s'y montre plus théologien qu'historien. — *Diva Virgo Mosæ-Trajectensis. De civitate Mosæ-Trajectensis et divæ Virginis imagine. De sacrarum imaginum antiquitate, usu et fructu, ad sensum Ecclesiæ. De supplicationibus, sive processionibus ecclesiasticis et nonnullis aliis ritibus priscis et novis*, Anvers, 1609, dont une version néerlandaise par C. Thielmans parut à Louvain, en 1612, et à Bruxelles, en 1753 (remaniée et augmentée). — Il édita *S. Bonaventuræ... Speculum disciplinæ et Profectus religiosorum...*, *diligenter emendati*, Anvers, 1591, in-4°, XXV-392 p.; *ibid.*, 1600, où il attribue ces traités à leur véritable auteur, à savoir le *Speculum disciplinæ* au franciscain Bernard de Besse et le *Profectus religiosorum* à David d'Augsbourg; *ibid.*, 1610, où le *De profectu religiosorum* n'est plus le même que celui des éditions antérieures. — *S. Bonaventuræ... De vita S. Francisci*, Anvers, 1597, in-8°, XLVI-399 p., avec un abondant commentaire. — *S. Ludovici, Caroli II, regis Siciliæ, filii, ex ordine minorum, episcopi Tolosani vita*, rédigée par un auteur anonyme, contemporain probablement et familier de saint Louis d'Anjou, et éditée, avec des notes et des commentaires par Sédulius, d'abord à Anvers, en 1602, in-8°, 115 p.; insérée ensuite dans son *Historia seraphica*, Anvers, 1613, p. 297-330; publiée, enfin, dans les *Acta sanctorum*, aug. t. III, Paris-Rome, 1867, p. 806-822.

Parmi ses autres ouvrages, il faut mentionner son

Historia seraphica, Anvers, 1613, in-fol., XIV-694-XL p., dans laquelle il retrace la vie de saint François et des principaux saints et bienheureux des trois ordres franciscains et décrit la mort héroïque des martyrs de Gorcum, d'Alckmaar et d'autres franciscains de la province de la Germanie inférieure, massacrés par les protestants. — *Beatorum Gorcomiensium martyrum... nobilis historia*, Anvers, 1619, in-4°, 40 p., publiée d'abord dans son *Historia seraphica*. — *Provincia inferioris Germaniæ fratrum minorum regularis observantiæ*, désignée encore comme *Chronicon Wertheuse*, inédite, commencée en 1619 et terminée en 1620, dont une copie est conservée dans le ms. *1299* de la bibliothèque du couvent Saint-Isidore des frères mineurs à Rome (l'original n'a pas été retrouvé). — *Manus religiosorum (Handt der kloosterlingen)*, Anvers, 1591, à la suite de *S. Bonaventuræ Speculum disciplinæ et Profectus religiosorum*; réédité par J. Goyens, dans *Ons geestelijk erf*, t. VI, 1932, p. 78-79. — *Icones S. Claræ, B. Francisci Assisiatis primigeniæ discipulæ, vitam, miracula, mortem repræsentantes*, Anvers, s. d. (vers 1595). — *Imagines seraphicæ S. P. Francisci Assisiatis, illustriumque virorum et feminarum, qui ex tribus ejus ordinibus relati sunt inter sanctos, acta præcipuaque miracula spectatori repræsentantes*, Anvers, 1602. — *Norma vivendi in provincia Germaniæ inferioris pro domibus recollectionis*, écrite de la main de Sédulius, promulguée par le provincial Servais Myricanus, le 9 juin 1598, conservée dans le ms. *H.* fasc. *11*, n. *21* de la bibliothèque du couvent des frères mineurs à Anvers et éditée par J. Goyens, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXV, 1932, p. 67-76. — Il faut citer, enfin, un nombre considérable de lettres conservées dans les archives de l'État à La Haye *(Oud-bisschoppelijke Clerezie)*, dont plusieurs ont été éditées par D. Van Heel (voir ci dessous), p. 100-138, et dans *Pater Henricus Sedulius, O.F.M., en de Eenhoornen van Sinte Marie*, dans *Arch. Gesch. Aartsbisdom Utrecht*, t. LV, 1931, p. 307-318. Elles sont d'une grande importance pour l'histoire des missions catholiques auprès des protestants des provinces fédérées des Pays-Bas.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 114; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. I, Rome, 1908, p. 359; Marcellin de Civezza, *Storia universale d. missioni francescane*, t. VII, 1re partie, *Appendice bibliografica*, Prato, 1883, p. 77; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 853; B. Verbeek et F. Van den Borne, *Litteraire bronnen voor de geschiedenis der provincie Germania inferior*, dans *Collectanea franciscana Neerlandica*, t. II, 1931, p. 21-22 et 24-26; D. Hoevenaars, *De chronographia provinciæ Germaniæ inferioris van Franciscus Peri, 1771, ibid.*, t. I, 1927, p. 366; S. Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des fr. mineurs en Belgique et dans les Pays-Bas*, Anvers, 1885, p. 132-137; *Historische politische Blätter*, t. CXIII, 1894, p. 425-430; D. Van Heel, *De minderbroeder Pater Henricus de Vroom (Henricus Sedulius) 1549-1621. Zijn leven, zijne geschriften, zijne brieven*, La Haye, 1931; A. Teetaert, dans *Collectanea franciscana*, t. II, 1932, p. 405; Désiré de Vogelensang, *ibid.*, t. III, 1933, p. 213-214; J. Goyens, *Nogmaals over de « Handt der kloosterlingen »*, dans *Ons geestelijk erf*, t. VI, 1932, p. 73-85; A.-D. Mac Donald, *The iconographic tradition of Sedulius*, dans *Speculum*, t. VIII, 1933, p. 150-155; Maximilianus van Moerdijk, *Literatuur voor Vondel's « Lofzang van Sinte Klara »*, dans *Francisc. Leven*, t. XV, 1932, p. 200-209; D. Van Heel, *Vita inedita Adami Sasbout, O. F. M. († 1553), auctore Sasboldo Vosmeer*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXIV, 1931, p. 196 et 214; J.-N. Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. XII, Louvain, 1768, p. 375-385; P. Bergmans, *Sedulius*, dans *Biographie nationale de Belgique*, t. XXII, col. 146-149.

A. TEETAERT.

SEEDORF (**François-Fégely de**), jésuite suisse, controversiste, (1691-1758). — Né à Fribourg le 31 décembre 1691 d'une famille noble de ce canton (cf. *Dictionnaire historique et biographique de la Suisse*, t. VI, Neuchâtel, 1932, p. 138), François-Fégely fut admis dans la Compagnie de Jésus, province du Haut-Rhin, le 14 octobre 1709. Professeur de théologie scolastique à Ingolstadt, il fut nommé en 1731 précepteur et confesseur de Charles-Théodore, fils de l'électeur Palatin; Seedorf vécut une quinzaine d'années à la cour de ce prince et mourut à Schwetzingen le 10 juillet 1758.

ÉCRITS. — *Lettres sur divers points de controverse, contenant les principaux motifs qui ont déterminé S. A. S. Mgr le duc Frédéric des Deux-Ponts à se réunir à la sainte Église catholique, apostolique et romaine*, Liége, 1747, 2 vol. in-12. Ces lettres furent composées pour l'instruction du prince Frédéric avant son abjuration. Elles forment une somme apologétique de la religion catholique contre les objections protestantes. Le chancelier de l'université de Tubingue, Christophe-Mathieu Pfaff, critiqua divers points des *Lettres* dans ses *Theses contra librum Seedorfii*, Tubingue, 1749. Seedorf réfuta cet écrit dans la préface de la deuxième édition de son ouvrage, *Lettres sur divers points de controverse contenant les principaux motifs qui ont déterminé S. A. S. Mgr le Prince Frédéric comte palatin du Rhin, duc de Bavière, etc. Nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée par l'auteur*, Mannheim, 1749, 2 vol. in-8°. (On compte de nombreuses éditions postérieures et des traductions en allemand, flamand et italien. L'édition de Liége, 1749, 2 vol. in-8°, contient une liste des princes et princesses ayant abjuré le protestantisme.) Pfaff répliqua à cette réponse par 12 lettres destinées à réfuter celles de Seedorf : *Beantwortung der 12 Briefe des Herrn P. Seedorf. Sammt einer Widerlegung der Vorrede, die er der zweiten französichen Ausgabe seiner Briefe vorgesetzt*, Tubingue, 1750, in-8°. Seedorf répondit par les trois publications suivantes. — *Première lettre à l'auteur d'un écrit allemand qui a pour titre : Réponse aux douze lettres du P. Seedorf avec une réfutation de sa nouvelle préface, contre M. Pfaff, chancelier de Tubingue*, Mannheim, 1750, in-12. — *Lettres d'un docteur en théologie de l'université d'Ingolstadt à l'auteur d'un écrit allemand, etc.* (5 lettres), Mannheim, 1752, in-12; traduction allemande, *Sendschreiben eines Doctoris Theologiæ von der Hohen Schule zu Ingolstadt an der Verfasser von einer deutschen Schrift, deren Titel ist : Beantwortung, etc.*, Mannheim, 1753, in-12. — *Lettres d'un docteur en théologie de l'université d'Ingolstadt à l'auteur d'un écrit allemand et traduit en français qui a pour titre... etc. Collection revue et corrigée par l'auteur* (8 lettres), Mannheim, 1754, in-8°. — Entre temps, Seedorf avait été défendu contre Pfaff par un anonyme : *Vertheidigung der 12 Briefe Seedorf's wider die Beantwortung eines Anonymi* (Pfaff) *von Tübingen*, Vienne, 1751-1752. — Un certain Ælius Lælius et un anonyme ont composé les deux écrits suivants contre les *Lettres* de Seedorf : *Epistolæ galeatæ, dessen erstes Schreiben an einen vertrauten Freund, nebst Anmerkungen über die Vorrede der wichtigen Briefe Seedorf's*, Leipzig, 1750. — *Eine deutlichere Erläuterung der Glaubenslehren, so in den 12 Briefen des Jesuiten Seedorf's enthalten, nach dem Glaubensbekenntniss, welches die Protestanten in Ungarn bei ihrem Uebertritt zur römischen Kirche schwören müssen*, Brunschwig, 1750. — Seedorf est également l'auteur d'un manuel de piété : *Officium B. V. M. perpetua paraphrasi et brevibus notis illustratum ad usum DD. Sodalium Academicorum iisdemque in xenium oblatum a Congregatione majore Academica Ingolstadiana*, Ingolstadt, 1732, in-12. — La bibliothèque de Munich conserve un petit traité de Seedorf, *Dictata in theologiam thomisticam*, in-4°, de 32 ff. (mss latins, n. *25 176*).

Sommervogel, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. VII, col. 1043-1047; Roskovány, *Romanus pontifex Primas*, t. X, Nitra, 1876, p. 421-422 et t. III, Nitra et Komárom, 1867, p. 693; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1378-1379; Feller, *Biographie universelle*, t. XI, Paris, 1831, p. 382; *Mémoires de Trévoux*, mars 1748, p. 531-548.

J. Mercier.

1. SEGNERI Paul, jésuite italien, prédicateur et écrivain ascétique renommé (1624-1694).

I. Vie. — Né à Nettuno dans le Latium le 21 février 1624, il entra dans la Compagnie le 2 décembre 1637. Destiné à la prédication après son ordination sacerdotale (1653), il s'y prépara par l'étude assidue de l'Écriture sainte, des Pères et de Cicéron. De 1665 à 1692, il se dépensa comme missionnaire populaire dans toute l'Italie, spécialement dans les États de l'Église et en Toscane. Son zèle apostolique, la sainteté de ses exemples et son éloquence produisaient de tels fruits qu'on l'égalait à saint Bernardin de Sienne. Les Italiens le regardent comme le premier orateur de son temps dans leur pays et le Bourdaloue de leur littérature : s'il n'a pas la mesure et le goût de celui-ci, si des critiques raffinés ont pu discuter certaines de ses expressions, il paraît atteindre son grand contemporain français par la force et la rigueur de ses démonstrations et le dépasser en naturel et en verve, en richesse et en originalité de sentiment.

Atteint prématurément de surdité, il fut amené à multiplier ses publications, qui, de caractère surtout oratoire et ascétique, obtinrent dans son pays et à l'étranger un succès considérable.

Sous Innocent XI, dans ses ministères à travers l'Italie, le P. Segneri avait pu constater la large propagation des nouvelles idées mystiques, répandues spécialement par le docteur espagnol Molinos, alors en pleine faveur à la cour pontificale. Son expérience de directeur lui révéla le danger pour les âmes de ce qu'il estimait un quiétisme condamnable. Déjà, en 1678, son confrère, le P. Gottardo Bell'huomo avait écrit contre Molinos son ouvrage : *Le prix (Il pregio) et l'ordre des oraisons ordinaires et mystiques.* Segneri encouragé par son général, le P. J.-P. Oliva, publia à son tour, en 1680, à Florence, l'*Accord (Concordia) de la fatigue et du repos dans l'oraison*, où il attaquait, sans les nommer, la *Guide* de Molinos et *La pratique facile* du prêtre marseillais Malaval (cf. dans ce dictionnaire, art. Molinos, t. X, col. 218 sq. et art. Malaval, t. IX, col. 1763). L'oratorien Petrucci, qui allait devenir évêque de Jési et sera créé cardinal par Innocent XI, riposta par son ouvrage : *De la contemplation mystique acquise.* Segneri répondit par un nouvel écrit, d'abord communiqué à ses amis, puis imprimé sans nom d'auteur à Venise, en 1681 : *Réponse (Lettera di riposta etc.) au sieur Ignace Bartolini sur les exceptions alléguées par un défenseur des quiétistes d'aujourd'hui.*

La *Concordia* fut mise à l'index *(donec corrigatur)* par décret du 26 novembre 1681, avec le *Pregio* du P. Bell'huomo (Hilgers, *Der Index...* p. 140); à son tour la *Lettera di riposta* subit le même sort (décret du 15 décembre 1682). Cette même année 1682, deux opuscules du P. Segneri, écrits avant ces condamnations et se rapportant aux mêmes questions, avaient en outre été publiés à Venise, sans l'aveu de l'auteur, qui s'en excusa auprès du Saint-Office; nous en donnerons plus loin les titres.

Après la condamnation de Molinos (3 septembre 1687), la rétractation du cardinal Petrucci (17 décembre 1687) et la mise à l'index de ses ouvrages (5 février 1688), la *Concordia* put reparaître, avec quelques modifications peu importantes, sur l'autorisation formelle du Saint-Office (décret du 30 juillet 1692); une autorisation semblable fut donnée, le 6 mai 1693, en faveur de la *Lettera;* ce dernier ouvrage resta cependant dans les catalogues de l'index, comme anonyme, jusqu'à la refonte de Léon XIII (1900); la mention en fut alors effacée.

Avant sa mort, le P. Segneri reçut une réparation plus éclatante encore : après la mort d'Innocent XI (1689) et le court pontificat d'Alexandre VIII (du 16 octobre 1689 au 1er février 1691), Innocent XII, monté sur le trône pontifical, appela à Rome le grand orateur, dont il était un admirateur, et, malgré ses résistances, lui imposa la charge de prédicateur du Palais apostolique (6 février 1692); en outre, il le nomma, le 15 décembre de la même année, examinateur des évêques et théologien de la Pénitencerie, puis, le 10 janvier 1693, qualificateur du Saint-Office.

Dans les dernières années de sa vie, le P. Segneri intervint aussi dans une autre affaire, qui, celle-là, était tout intérieure à sa Compagnie. Segneri, à qui son âge, ses services et ses charges donnaient une autorité personnelle considérable, prit une attitude d'opposition très décidée contre le général de la Compagnie, Thyrse Gonzalès, et ses efforts contre le probabilisme. Ayant reçu du général communication d'un écrit que celui-ci voulait publier (sans doute le *Tractatus succinctus de recto usu opinionum probabilium*, qui commença à être imprimé à Dillingen et contre lequel protesta aussi le P. Christ. Rassler, cf. art. Rassler, t. XIII, col. 1676), le P. Segneri lui adressa une lettre aussi libre que respectueuse, où il le suppliait de renoncer à son projet, de ne pas faire la joie des ennemis de son ordre et de se contenter d'administrer celui-ci selon son esprit traditionnel. Il se mit résolument du côté des assistants, quand ceux-ci s'opposèrent à cette publication. Textes de la lettre et de la note donnant les motifs de cette attitude, dans Döllinger-Reusch, *Moralstreitigkeiten...*, t. II, n. 21, p. 99-101 et n. 69, p. 195-201.

De fait l'impression du *Tractatus succinctus* fut arrêtée. Mais en 1694, le P. Gonzalès parvint à faire paraître l'ouvrage plus complet, dont le *Tractatus succinctus* n'était que la préface, le célèbre *Fundamentum theologiæ moralis.* Segneri crut nécessaire de défendre le probabilisme dans trois lettres, que l'on se passa de main en main et qui ne furent imprimées que dans la suite : *Massimo Degli afflitti Lettere sulla materia del probabile.*

Ces regrettables discussions se poursuivaient encore quand Segneri mourut à Rome, le 9 décembre 1694, regretté d'Innocent XII et entouré de l'estime et de la vénération générales. Le P. Paul Segneri, dont nous venons de résumer la vie est quelquefois appelé « l'ancien » pour le distinguer de son neveu, qui portait les mêmes nom et prénom (Paul Segneri, *le jeune*) et, qui, comme son oncle, fut prédicateur et auteur ascétique, mais de moindre éclat et de plus courte carrière. Voir ci-dessous.

II. Œuvres. — Les publications du P. Segneri ont été nombreuses; la plupart ont eu, soit de son vivant, soit après sa mort et jusqu'à nos jours, de multiples éditions et traductions; nous nous contenterons de signaler les titres des principales œuvres d'après leur première édition et les traductions pouvant présenter quelque intérêt pour l'histoire théologique. Pour le détail, voir Sommervogel.

1° *Prédication.* — Trois recueils principaux : *Panegirici sacri*, Bologne, 1664; *Quaresimale*, Florence, 1679 (très souvent réédité même de nos jours, traductions en huit langues, la doctrine, attaquée aux XVIIIe et XIXe siècles, donna lieu à des polémiques); *Prediche dette nel Palazzo apostolico e dedicate alla Santità di nostro Signore papa Innocenzo Duodecimo*, Rome, 1694.

2° *Ascétique, morale et apologétique.* — Les deux principales œuvres ascétiques de Segneri sont : *La manna dell'anima overo Esercitio facile insieme e fruttuoso per chi desidera in qualche modo attender all'oratione... per tutti i giorni dell'anno*, Bologne, Florence et Milan, 4 vol. de 1673 à 1680, recueil de méditations souvent rééditées ou traduites: il existe des abrégés et des éditions de diverses parties extraites de l'ouvrage complet : et *Il devoto de Maria Virgine istruito ne' motivi e ne' mezzi che lo conducono a ben servirla*, Bologne, 1687. — Il faut aussi signaler un traité de morale exposant le détail des devoirs humains : *Il cristiano istruito nella sua legge ragionamenti morali*, Florence, 3 vol., 1686 (traductions diverses, dont une en latin du P. Max. Rassler et une en français du P. Leau) et un ouvrage d'apologétique : *l'Incredulo senza scusa, opera... dove si dimostra che non puo non conoscere quale sia la vera religione, chi vuol conoscerla*, Florence, 1690 (diverses traductions, en latin du même P. Rassler, en français par un anglican, Besombe, et par le P. Ferd. Catoire, etc.).

3° *Polémique.* — Nous donnons les titres italiens complets des deux ouvrages écrits contre le nouveau quiétisme : *Concordia tra la fatica e la quiete nell'oratione espressa ad un reliogoso in riposta da Paolo Segneri*, Florence, 1680; *Lettere di Riposta al signor Ignazio Bartolini sopra l'eccezioni che dà un Difensore de moderni Quietisti a chi ha impugnato le loro leggi in orare, divulgata in onor dell'utile e vera contemplazione ed in discernimento della contraria*, Venise, 1681. — Les deux opuscules, publiés en 1682, à Venise, sur la même matière et à l'insu de l'auteur, sont intitulés : *Fascetto di varii dubii intorno all'orazione oggi detta di pura fede, di fede nuda, di fede simplici o pur di quiete un la soluzione a ciascuno dessi* et *I sette principii su cui si fonda la nuova oratione di quiete*. Ce sont ces *Sept principes* (et non la *Concordia*, comme le dit Sommervogel, c. 1073), qui, traduits en français par l'abbé Dumas, parurent à Paris, Cramoisy, 1687, sous le titre : *Le quiétiste ou les illusions de la nouvelle oraison de quiétude* (cf. Dudon, *Molinos*, p. XIV). Des lettres écrites contre l'ouvrage du P. Th. Gonzalez, Sommervogel (col. 1086) signale une édition faussement datée de Cologne, 1732, sous le titre : *Massimo Degli afflitti sulla materia del probabile* et des éditions faites en 1703, 1726, etc., à Cologne, Naples, Vérone, sous celui de *Lettere di P. Segneri all'Illustri. e Rever. Signore e Padrone NN. sù la materia del Probabile* (réédition moderne Naples, 1856).

4° *Pastorale.* — Dès les premières années de ses missions, Segneri publia un petit volume de pratique confessionnelle destiné à instruire le pénitent : *Il penitente istruito*, Bologne, 1669, in-12; le titre se complète dans la 2e édition : *Il penitente istruito a ben confessarsi, Operetta spirituale da cui ciascuno puo apprendere il modo certo di ritornare in grazia del suo Signore e di mantenervisi...*, Bologne, 1674. Sommervogel note près de 15 éditions du vivant de l'auteur et autant dans les deux siècles suivants; des traductions en ont été faites en latin, allemand, néerlandais, polonais, espagnol, portugais, arabe, turc; des traductions françaises en ont paru à Paris, 1688, 1695, 1697, etc. (par dom Louis de La Grange, bénédictin de Saint-Vaast d'Arras), puis en 1801 (par l'abbé Delvincourt), en 1838 (par un professeur du séminaire de Clermont). C'est une pratique confessionnelle de caractère missionnaire, où la casuistique ne tient qu'un rang très secondaire; il y est particulièrement insisté sur la contrition et le ferme propos; le pénitent est invité à tirer grand parti de la satisfaction sacramentelle et à demander de fortes pénitences; les examens sont sobres et précis (ceux qui concernent marchands et fautes commerciales sont spécialement intéressants); des prières sont données pour aider la préparation de l'âme.

Trois ans après cet opuscule, Segneri le fit suivre d'un second, de même genre, qui s'adressait aux confesseurs : *Il confessor istruito, operetta in cui si dimostra a un confessor novello la pratiqua di amministrare con frutto il sacramento della penitenza...*, Brescia, 1672. Dans la dédicace, l'auteur déclarait avoir été aidé dans son travail par le P. Pinamonti. L'ouvrage eut aussi de nombreuses éditions et traductions. Dom Louis de La Grange l'avait traduit et fait paraître à Paris, avant même l'*Instruction du pénitent* (autres traductions françaises au XVIIIe siècle et en 1850 à Avignon). Cette pastorale du confesseur, de caractère plus casuistique que la précédente, reste dans le même ton et manifeste les mêmes tendances : la remise à plus tard de l'absolution est préconisée comme excellent moyen de toucher et de convertir; les opinions bénignes ne sont à utiliser qu'avec grande prudence, dans la mesure où elles ne nuiront pas au pénitent, ou avec les scrupuleux; le péril prochain est dénoncé avec vigueur et le confesseur qui n'en tiendrait pas suffisamment compte, est sévèrement blâmé; les haines, les vols et les impuretés (l'onanisme n'est indiqué qu'en passant et sans être distingué de la « mollesse ») sont spécialement stigmatisés. Bien que très éloigné du rigorisme, qui tendait alors à prévaloir en France, cette *instruction du confesseur* nous paraîtrait aujourd'hui plutôt sévère; elle s'accorde assez bien avec les directions que donnera au siècle suivant saint Alphonse. Segneri était un missionnaire vigoureux et énergique, qui savait par ailleurs rester plein de charité et de bonté.

Enfin, au moment de cesser son ministère des missions, il fit paraître un troisième ouvrage analogue aux précédents et qui les complétait; c'était une petite somme de pastorale sacerdotale, le résultat de sa longue fréquentation du clergé paroissial et comme son adieu aux prêtres d'Italie : *Il parroco istruito, opera in cui si dimostra a qualsi sia curato novello il debito che lo strigne e la via de tenersi nell' adimpirlo...*, Florence, 1692. Réédité plusieurs fois au XVIIIe siècle, l'ouvrage fut traduit en latin, espagnol, portugais, arabe et en français (cette dernière traduction par le P. Buffier, sous le titre : *La pratique des devoirs des curez*, Lyon, 1709). *Il parroco* se bornait à exposer, comme l'auteur le disait, les obligations étroites de l'état pastoral; il laissait le champ libre à la perfection et au zèle.

Le P. Buffier, dans l'*Avertissement* de sa traduction, louait l'ordre et l'arrangement des matières, le grand nombre de « traits judicieux et vifs », de comparaisons exactes et ingénieuses... C'est en effet une pastorale sacerdotale, pleine d'expérience, de chaleur et de mesure : le clergé de notre temps lui-même ne la lirait pas sans profit. Parmi ses points intéressants, signalons au moins celui-ci, qui concerne la communion des enfants : non seulement le P. Segneri proteste contre l'abus de la retarder à l'excès (jusqu'à vingt ans en certains lieux); mais il donne, à son sujet, des principes qui, sans être appliqués cependant par lui de la même manière, sont tout semblables à ceux qui ont prévalu de nos jours; cf. trad. Buffier, p. 103 et, sur le viatique, p. 160.

Les divers ouvrages que nous venons d'indiquer se retrouvent, avec d'autres moins importants ou jusqu'alors inédits dans les éditions des *Œuvres complètes* du P. Segneri, faites après sa mort : Parme, 1700, 2 vol.; Venise, 1712, 4 vol.; Parme, 1714, 3 vol., etc.; Brescia, 1823-1825, 22 vol.; Turin, 1833, 12 vol., etc.; Milan, 1845-1847, 4 vol., etc. Une traduction allemande de ces œuvres complètes a aussi paru à

Regensburg, 3e édit., 1856-1880, 17 vol. Enfin des recueils de lettres du P. Segneri ont été publiés au XIXe siècle : *Lettere inedite....*, Naples, 1848, *Lettere inedite... al Granduco Cosimo terzo*, Florence, 1857; et divers inédits sont signalés par Sommervogel, col. 1088.

Vies sommaires du P. Segneri, par le P. Giuseppe Massei (en italien), Foligno, 1702; Venise, 1717; par le P. Maximilien Rassler (en latin), Augsbourg et Dillingen, 1707; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1050-1089; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 628; Nicéron, *Mémoires*, t. I, Paris, 1729, p. 378; Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXVIII, p. 653-654; Paul Dudon, *Le quiétiste Michel Molinos (1628-1696)*, Paris, 1921; J. Hilgers, *Der Index der verboten Bücher*, Fribourg, 1904, p. 140 et en append., n. 551-563; Döllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, 2 vol., Nördlingen, 1889; Ludwig Koch, *Jesuiten-Lexikon*, 1931, col. 1637-1638.

R. Brouillard.

2. SEGNERI Paul, junior; prédicateur italien et jésuite, neveu du précédent. — Né à Rome le 18 octobre 1673, il entre dans la Compagnie en 1689. Après avoir parcouru l'Italie et s'être acquis la réputation d'un prédicateur de grand talent, il meurt en pleine mission à Sinigaglia, le 25 juin 1713, ayant opéré dans ses tournées apostoliques des conversions étonnantes.

Outre une traduction italienne du traité *De l'amour de Jésus* du P. Nepveu, Lucques, 1707, on lui doit une *Instruzione sopra la conversazione moderne*, Florence, 1711, in-12, petit livre souvent réimprimé, et traduit en français. D'après la *Manna dell' anima* de son oncle (le premier volume parut en 1673), Segneri junior composa encore *Meditazioni per ciascun giorno d'un mese...*, publiées peu après 1700, rééditées à Bologne 1723 et plusieurs fois au XIXe siècle.

Louis-Antoine Muratori, qui avait suivi en 1712-1713 plusieurs des missions et retraites prêchées par le saint homme, écrivit plus tard une *Vita del Paolo Segneri juniore*, Modène, 1720, puis, en se servant de notes recueillies après les instructions du missionnaire, des *Esercizi spirituali esposti secondo il metodo del P. Paolo Segneri juniore*, Modène, 1720 (Venise, 1741; 1748, etc.), traduction française, 1721. Dans la préface, il expose comment le Père donnait missions et retraites publiques, les unes pour attirer les foules et rappeler les éléments de la doctrine, les autres pour entraîner les plus fervents. C'est à cet ouvrage que se rattachent les longues et âpres discussions qui mirent aux prises Muratori d'une part, et, d'autre part, les docteurs de l'université de Salzbourg, puis quantité d'autres adversaires, jésuites notamment, qui accusaient Muratori de prétendre que la dévotion à la Vierge n'était point nécessaire au salut. Se greffa là-dessus la querelle sur le *vœu sanguinaire*. Voir l'art. Muratori, t. X, col. 2552.

Les *Opere postume*, 3 vol., Bassano, 1795, de Segneri junior, préfacés et annotés par le P. Carrara, contiennent les sermons, discours et instructions, les *Exercices spirituels* de Muratori, et divers opuscules spirituels. Nouveau tirage, Turin, 1857.

L.-A. Muratori, *Opere tutte*, t. I, Arezzo, 1767, contient sa vie, voir pages 37, 51, 125-128; A.-C. Jemolo, *Il giansenismo in Italia*, Bari, 1928, p. 229 sq.; Fr.-M. Galluzzi, *Vita del P. Paolo Segneri juniore*, Rome, 1716, résumée en latin : *Vita P. Segneri junioris*, par A. Mayr, S. J., Ingolstadt, 1742; J.-M. Parthenius, *Commentarii et elogia*, Rome, 1855, p. 11-46; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 628 (note); Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1089-1093.

A. Rayez.

SEGUENOT Claude, prêtre de l'Oratoire (1596-1676). — Né à Avallon le 6 mai 1596, après ses études secondaires à Dijon, il lit le droit civil à Bourges, plaida à Dijon, à Paris, fut pourvu d'une judicature; il entra dans la congrégation le 13 janvier 1624, fut envoyé l'année suivante en Angleterre à la suite de la princesse Henriette mariée à Charles Ier, revint en 1626 et fut ordonné prêtre cette année-là. Après deux ans passés à Paris auprès du P. de Condren, il fut, dès 1629, successivement supérieur des maisons de Dijon, Nancy, Rouen, 1634, Saumur.

1° *Avant son emprisonnement à la Bastille en 1638.* — Son premier ouvrage est *Conduite d'oraison pour les âmes qui n'y ont pas facilité*, Paris, 1634, in-12; le nom de l'auteur est seulement au bas de l'épître dédicatoire à Mme de La Ville aux Clercs, 2e éd., 1638; 3e, 1660, signée; 4e, 1674, augmentée par le P. Quesnel. Cet écrit, qui devait seulement « servir à l'instruction d'une petite âme peu connue », répond à la difficulté qu'éprouvaient alors un grand nombre de fidèles qui voulaient faire l'oraison quotidienne et n'y réussissaient pas. H. Bremond y voit « un clair et vif et bref exposé de la philosophie bérullienne de la prière ». *Métaphysique des saints*, p. 113. Richard Simon, qui n'aimait pas son confrère, prétendait « que la meilleure partie venait du P. de Condren qu'il avait copié, en y mêlant néanmoins beaucoup du sien, pour ne paraître pas plagiaire ». *Bibliothèque critique*, t. II, p. 340. Avec ses maîtres Bérulle et Condren, ses émules Bourgoing, Olier, il développe cette idée que l'oraison n'est pas un bien de la nature, mais « un don de Dieu qui dispose de ses dons comme il lui plaît », p. 2, éd. 1660. Toutes les méthodes sont donc bonnes « puisqu'elles sont de Dieu... puisqu'elles vont à Dieu ». P. 13. Vous voulez offrir à Dieu de bonnes et belles pensées, « offrez-lui celles de l'âme sainte de Jésus, offrez-lui ses dispositions intérieures et le divin usage qu'il en a fait quand il était sur la terre ». P. 9. Cf. art. Oratoire, t. XI, col. 1112. Si Dieu ne vous donne rien, « adorez-le, adorez ses voies et ses conseils sur vous, adorez sa présence et son opération en vous. » P. 88. Il faut surtout *soumettre* notre esprit au Saint-Esprit, ce qui ne veut pas dire que nous ne devions pas agir du tout, mais ne pas agir par nous-mêmes, mais par l'Esprit de Dieu, nous *exposer* à l'œuvre de Dieu pour tout ce qu'il veut faire en nous : « Ne cherchez pas tant en l'oraison le goût et le repos de votre esprit, mais le repos et le règne de Dieu en vous. » P. 15. Peu de réflexion par conséquent : elle tend à retarder et même à suspendre la véritable activité de prière qui est une activité d'amour : « Unissez-vous, liez-vous d'abord; appliquez-vous, *adhérez* à un mystère car c'est en cela que consiste l'essence de la prière. » H. Bremond, *ibid.*, p. 124. Ce n'est pas du quiétisme, car cet abandon à l'action de Dieu en nous suppose une grande énergie. Il n'y a plus au-dessus, pour les âmes privilégiées, que l'adoration de Dieu non par acte, mais par état : « Ce n'est pas elle (l'âme) qui opère, c'est Dieu qui vit et qui opère en elle, car, pour elle, toute action lui est ôtée, et elle est sans connaissance et sans amour qui subsiste en elle, mais Dieu opère, connaît et aime pour elle... elle n'est plus qu'une pure capacité remplie de l'opération divine qui la fait subsister. » P. 63. Ce c. IX, *D'une voie d'oraison où l'action de l'entendement et de la volonté n'est pas employée* est tout à fait remarquable; de même le c. XIII, *Du repos de l'âme devant Dieu* : « L'action passe et l'état demeure... C'est porter un état particulier devant Dieu à l'oraison que d'entrer par grâce et par vertu dans cette inutilité apparente... Et tout cela honore par état quoique non par action ou quelque perfection en Dieu... ou quelque état que le Fils de Dieu a porté en sa sainte Humanité. » P. 115.

En 1627, la Mère Agnès de Saint-Paul, sœur d'Arnauld d'Andilly et de la Mère Angélique avait, sur le conseil du P. de Condren, écrit le *Chapelet secret du Saint-Sacrement*, appelé secret, et pour le distinguer d'un autre composé par Zamet alors directeur de

Port-Royal, et parce qu'en fait, jusqu'en 1633, il ne fut connu que de sept ou huit personnes dont le P. Seguenot. Il y est parlé de seize attributs de Jésus-Christ dans l'eucharistie, en l'honneur des seize siècles écoulés depuis son institution : sainteté, vérité, liberté, existence, suffisance, etc.; à chaque article la Mère Agnès essayait d'approfondir l'une des vertus de Jésus-Christ dans le Saint-Sacrement. Il est visible qu'elle ne fait que répéter à sa manière les leçons qu'elle a reçues de Condren, des autres Pères de l'Oratoire qui fréquentaient Port-Royal et de Zamet leur disciple. En 1633, Octave de Bellegarde, archevêque de Sens, brouillé avec Port-Royal et Zamet à l'occasion de la fondation de l'institut du Saint-Sacrement, connut le *Chapelet*, en obtint la la censure de huit docteurs de la faculté de Paris, l'envoya à Rome pour le faire condamner avec l'aide du P. Binet, comme tendant à établir une pureté imaginaire qui doit rendre l'homme indifférent à son salut. En voir le texte abrégé dans Prunel, *Sébastien Zamet*, p. 243, l'histoire dans H. Bremond, *L'école de Port-Royal*, p. 201-218. Rome refusa la censure qu'on lui demandait, plusieurs docteurs de l'université de Louvain n'y trouvèrent rien de répréhensible. M. de Saint-Cyran, introduit par Zamet à Port-Royal depuis 1634, en fit l'apologie et Seguenot vint à l'appui en composant *Élévations à Jésus-Christ Notre-Seigneur au T. S. Sacrement, contenant divers usages de grâce sur ses perfections divines*, brochure imprimée à la fin d'un livre qui a pour titre *Discussion sommaire d'un livret intitulé : Le chapelet secret du Saint-Sacrement*, Paris, 1635, in-8°. Le *Chapelet* n'est pas janséniste; on pourrait « étaler à la fin de chacun de ses chapitres les textes sans nombre où Bérulle, Condren, Olier, Eudes, Amelote, Quarré, Bourgoing, Saint-Pé, disent et redisent, mais avec infiniment plus de clarté, de prudence et de précision théologique, les mêmes choses que la Mère Agnès ». H. Bremond, *op. cit.*, p. 205. Celle-ci est souvent gauche et obscure, et prête facilement au contre-sens, avec cependant d'assez belles choses quelquefois. Dans les *Élévations* du P. Seguenot, une quarantaine de pages seulement, les erreurs grammaticales disparaissent à la faveur de la clarté, de l'étendue, du tour heureux qu'il donne à ses phrases. Ainsi le premier article de Mère Agnès : « Sainteté à J.-C. au Très Saint Sacrement, afin qu'il soit au très saint sacrement, en sorte qu'il ne soit point de lui-même, c'est-à-dire que la société qu'il veut avoir avec les hommes, soit d'une manière séparée d'eux et résidente en lui-même, n'étant pas raisonnable qu'il s'approche de nous qui ne sommes que péché », qui fit le plus crier, devient sous la plume du P. Seguenot : « Votre bonté, ô Jésus, vous tire et vous abaisse à nous, vous fait entrer en commerce et en société avec nous, et vous dites vous-même que c'est votre dessein en l'institution de ce sacrement adorable d'établir entre vous et nous une résidence mutuelle... Votre bonté vous donne ce désir, mais votre sainteté ne vous le permet pas, car elle vous sépare des créatures... Il me semble que ces deux effets différents opèrent aussi en moi deux dispositions différentes au regard de vous : l'une qui m'y attire et m'en approche par amour, l'autre qui m'en retire et m'en éloigne par révérence. » C'est exact, somme toute, et fort bien dit.

2° *Le livre de la sainte virginité et les aventures du P. Seguenot.* — A la prière de la comtesse de Brienne et de Mère Angélique, prieure des carmélites de Saint-Denis, le P. Seguenot publia *De la sainte virginité, discours traduit de saint Augustin avec quelques remarques pour la clarté de la doctrine*, Paris, 1638, in-8°, avec privilège du roi, sans toutefois l'approbation des docteurs que Seguenot, partant pour Saumur, avait demandé de mettre, mais que l'imprimeur ne prit pas le temps d'attendre. L'ouvrage fut achevé d'imprimer le 14 mars; or, le 7 mai, à l'ouverture de la troisième assemblée générale de l'Oratoire, l'auteur était appréhendé par ordre de Richelieu, mis en prison à Saumur et transféré le 14 à la Bastille, d'où il ne devait sortir qu'après la mort du cardinal; il y était encore le 7 avril 1643.

Tels sont les faits. Comment les expliquer? Aucune raison n'est suffisante pour éclaircir le mystère : Richard Simon accuse d'abord la préface dans laquelle le Père « se déclare ouvertement contre la théologie qu'on enseigne dans les écoles, à laquelle il oppose la doctrine de saint Augustin qu'on n'y enseignait plus depuis longtemps ». Tant de gens, dit-il, y ont touché qu'il est entièrement nécessaire d'y repasser le pinceau pour remettre les premiers traits et effacer les autres. « Ce seul discours, dit Richard Simon, qui ne différait guère du langage de Luther et de Calvin... était capable de faire impression sur l'esprit du cardinal. » *Bibl. critique*, t. II, p. 332. C'est au moins très exagéré.

La question des vœux a plus d'importance. Un capucin, le P. Hyacinthe, tout dévoué au P. Joseph, lui avait remis un exemplaire de l'ouvrage qui fit grand bruit à la cour et dans les communautés religieuses, parce que l'auteur paraissait mépriser les vœux de religion : « S'il arrivait, disait-il, qu'une personne mariée fût si bien disposée qu'elle fût non seulement capable de vivre honnêtement dans le mariage, mais que renonçant à tout ce qu'il y a d'impur et de sensuel... elle conservât une pareille pureté de cœur et d'esprit... quoique non une telle pureté de corps... celle-là aurait le mérite des vierges... elle serait aussi pure et aussi chaste qu'elles. » P. 12 des *Remarques*. Il y a certainement là une exagération, mais on ne peut accuser l'auteur de mépriser la virginité en faveur du mariage, « chose de soi si basse, si vile et si abjecte ». P. 13. Tandis que « la virginité est chose de soi plus grande et plus parfaite que le mariage... il y a plus de mérite dans la virginité que dans le mariage. » P. 56.

Il se compromet davantage quand il dit : « Le vœu n'ajoute rien à la perfection chrétienne ni à ce qui a été voué au baptême, sinon quant à l'extérieur, en qui la perfection ne consiste pas. » P. 18. Le soupçon d'en diminuer l'importance était donc fondé; ces affirmations excessives, fausses, surtout si on les sépare du contexte, manquant des distinctions nécessaires et venant d'un auteur appartenant à une Congrégation nouvelle qui faisait profession de ne s'astreindre à aucun vœu, pouvait paraître une critique des autres. Dans l'Oratoire même, quelques Pères voulaient introduire les vœux pour affermir la société en y conservant les sujets, les autres étaient très opposés à en faire : les premiers se crurent visés et déférèrent le livre à Richelieu. Le P. Joseph dressa le catalogue des erreurs qu'il renfermait et en dénonça l'auteur.

Celui-ci s'expose plus encore quand il dit : « La pénitence n'est point véritable, ni entière, ni assurée si elle n'a les conditions de vraie contrition. » Et ces conditions, d'après lui, c'est « la détestation du péché, la conversion à Dieu, le regret de l'avoir offensé, le désir de lui satisfaire, le ferme propos de s'amender, l'espérance de pardon, la confiance en sa miséricorde; *toutes lesquelles choses ne peuvent procéder que d'une charité parfaite et non point d'une crainte servile*... Il n'y a que l'amour de Dieu et la haine du péché qui rendent la pénitence certaine ». P. 122. Par voie de conséquence, « s'il est certain que cette sorte de charité réconcilie l'homme avec Dieu et le met en sa grâce, avant qu'il ait reçu en effet le sacrement,

que reste-t-il à faire à l'absolution? » Elle n'est plus « qu'un acte judiciaire, par lequel le prêtre déclare, non simplement, mais avec autorité de la part de Jésus-Christ, que les péchés sont remis ». P. 129-130. La première affirmation exige plus que ne demande le concile de Trente; la seconde, bien que corrigée un peu plus loin : « Encore que dans l'acte de la contrition, les péchés soient remis, c'est toujours par rapport à l'absolution », p. 131, est excessive elle aussi. Or, Richelieu, dans son *Catéchisme*, avait enseigné la suffisance de l'attrition excitée par la seule crainte des peines, et la manière dont le P. Seguenot avait parlé de la contrition l'avait blessé personnellement. D'aucuns disent aussi qu'il voulait écarter le confesseur du roi, le P. Caussin, qui profitait de la même doctrine pour donner des scrupules à Louis XIII et faire remplacer le trop puissant ministre. Voir Batterel, *Mém. domestiques*, t. II, p. 183.

Par 55 voix contre 38 « la Faculté de Paris déclare le 1er juin les propositions téméraires et erronées, « commencement de servitude... sous les ordres du cardinal », dit Batterel, p. 182. Richelieu presse le P. de Condren d'exclure l'auteur de la congrégation : « Si le P. Seguenot est coupable, faites lui son procès », répond celui-ci, *ibid.*, p. 49. Pour ne pas faire passer l'opinion d'un particulier pour la doctrine de tout le corps, la maison de Paris fait le 3 juin une déclaration à laquelle adhère le P. de Condren, alors à Orléans près de Monsieur, frère du roi, 16 juin; le 18 juillet le P. Seguenot rétracte ses notes dans une lettre fort humble au P. Joseph.

Pourquoi alors Richelieu s'obstine-t-il dans son injuste sévérité? « Il paraît trop évident, dit H. Bremond, que des raisons d'un autre ordre ont exaspéré la fureur doctrinale du cardinal. De celles qu'on apporte, une seule me paraît sérieuse, à savoir que, par delà Seguenot, Richelieu a voulu frapper Saint-Cyran. » *Le procès des mystiques*, p. 220. Depuis longtemps, il voulait en finir avec cet inquiétant personnage contre lequel il n'avait encore que des présomptions insuffisantes pour sévir. Il manda donc, pour se plaindre du livre et de son auteur, le P. de Condren qui lui fit « accroire que cet ouvrage devait bien plutôt être attribué à M. de Saint-Cyran qu'au P. Seguenot qui n'avait fait que lui prêter son nom ». Batterel, *ibid.*, p. 175. Sans doute, il est possible de reconnaître dans les *Remarques* les idées chères à Saint-Cyran que Seguenot a pu rencontrer à Port-Royal sans le fréquenter spécialement; il n'est pas possible d'admettre qu'il aurait jamais consenti à lui servir de prête-nom. L'échappatoire en tout cas ne réussit point, car le Père partagea le sort du trop célèbre abbé enfermé à Vincennes.

H. Bremond, après Moréri dans son *Dictionnaire*, pense assez justement « que les intérêts de l'attrition n'étaient qu'un prétexte et que Seguenot lui-même, auteur responsable du livre ou prête-nom, n'était qu'un comparse ». *Ibid.*, p. 221. Ce serait un incident de ce qu'il appelle le procès des mystiques, que Richelieu conduisit avec vigueur, poussé en cela par le P. Joseph. Celui-ci se montra souvent préoccupé de la confusion possible entre la vraie et la fausse piété et la dénonçait aux filles du Calvaire. « Tous deux, dit Fagniez, se flattèrent d'avoir étouffé au berceau l'illuminisme et le jansénisme. » *Le P. Joseph et Richelieu*, t. I, Paris, 1894, 2 vol. in-8°, p. 59. Dès 1627, l'Éminence grise avait mené rondement l'affaire des illuminés de Chartres et de Picardie; en 1632, il fait mettre à la Bastille deux capucins « très sages en apparence » et leur imprimeur; en 1634, il fait enlever de Montdidier et conduire à Paris, malgré l'évêque d'Amiens, toutes les religieuses hospitalières qui ne paraissent pas avoir été bien coupables. Batterel a sans doute raison de dire que c'est le P. Joseph « qui avait le plus mis le feu sous le ventre du cardinal ». *Op. cit.*, p. 179. Le P. Bourgoing, qui était son parent et qui avait travaillé à changer l'ordre de Bastille, ne put rien obtenir. En 1640 ou 1641, Jean-Pierre Camus fut menacé de la prison pour avoir écrit *La défense du pur amour* et *Caritée*. Voir Bremond, *Procès des mystiques*, p. 218 sq. En 1638, il n'y a pas encore de jansénistes : Arnauld et Saint-Cyran « appartiennent encore tous les deux au front théocentriste, où ils donnent la main, d'un côté au salésien Camus, de l'autre au bérullien Seguenot; et c'est contre ce front unique, le front, pour ainsi parler, du « premier « commandement », qu'est dirigée l'offensive de Sirmond et de Richelieu ». *Ibid.*, p. 274. Peut-être qu'un peu moins de violence n'aurait pas autant favorisé l'éclosion du jansénisme après la délivrance et la mort de Saint-Cyran.

3° *Après la sortie de prison.* — « Il rentra, dit Richard Simon, dans la congrégation sans aucune flétrissure. » *Op. cit.*, p. 330. Il devient successivement supérieur à La Rochelle, Clermont, Rouen, Tours, où il contribue comme confesseur à la conversion de l'abbé de Rancé, à Troyes ensuite; est nommé enfin assistant à l'assemblée de 1661. Accusé faussement de jansénisme auprès du nonce, il est relégué par ordre de la cour à Boulogne, juillet 1662, avec les PP. du Juannet et Du Breuil. Une requête au roi du P. Senault l'en fait revenir en 1663; il est de nouveau nommé assistant en 1666, supérieur de la maison de Paris en 1667, préside en 1672 l'assemblée où est élu supérieur général le P. Abel de Sainte-Marthe et meurt très saintement le 11 mai 1676 à l'âge de 80 ans. Il laissait en manuscrit une traduction latine du livre *Des grandeurs de Jésus* du P. de Bérulle qui n'a jamais été publiée.

Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, t. II, Paris, 1903, in-8°; Le P. Charles de Condren, p. 49, Le P. Claude Seguenot, p. 158 sq.; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. III, p. 325, 331, 425; t. VII, p. 113; t. VIII, p. 272; t. X, p. 321; t. XI, p. 219-223, 225, 226, 232, 274; Fagniez, *Le P. Joseph et Richelieu*, Paris, 1894, t. II, p. 1-59; Ingold, *Supplément à l'essai de bibliographie oratorienne;* Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 2e éd., t. I, p. 336, 490; Richard Simon, *Bibliothèque critique*, Amsterdam, t. II, 1708, c. XXI, p. 324, acte de condamnation par les principaux de la congrégation des *Remarques sur le livre De la virginité;* c. XXII, p. 328 sq., Réflexions sur l'acte précédent et sur le livre *De la virginité*.

A. Molien.

SEGUIN Jérôme, jésuite français (XVIIe s.). — Né à Paris en 1607, frère du premier médecin de la reine, il entra dans la Compagnie en 1627; il professa la philosophie pendant six ans, la théologie dogmatique et morale pendant neuf ans. Il mourut à Paris en 1655.

La part qu'il prit à la controverse sur la *Fréquente communion* lui valut une certaine notoriété. Après les élans oratoires du P. Nouët, après les réfutations et les attaques des PP. Lombard et Petau, Seguin publia, anonyme, un *Sommaire de la théologie d'Arnauld*, 1643. En un style de bataille (« ouvrage qui ne respire que le sang », dit Hermant, *Mémoires*, t. I, p. 280; « paroles de sang », écrit Arnauld dans son *Apologie de Saint-Cyran*, *Œuvres*, t. XXIX, p. 186), il essayait de découvrir la conformité de la doctrine d'Arnauld avec celle de Saint-Cyran, établie d'après l'*Information* de 1638. Il publiait pour la première fois les trente célèbres *Maximes* tirées de l'*Information*, dont l'authenticité a été si fort discutée. (Arnauld consacrera deux des quatre parties de l'*Apologie de Saint-Cyran* à une *Réponse à l'extrait d'une Information prétendue*, s'attachant à en prouver la fausseté ou tout au moins la déformation, et à la réfuter de point en point, *Œuvres*, t. XXIX, p. 173-316.)

Attaqué pour sa doctrine eucharistique, l'auteur de *La fréquente communion* voulut répondre. A l'adresse surtout de Petau, mais aussi de Seguin et d'autres, il écrivit la même année, 1643, *La tradition de l'Église sur le sujet de la pénitence et de la fréquente communion.* Il s'y efforçait d'atténuer ce qui avait pu d'abord choquer, et l'affaire en serait restée là, si Brachet de La Milletière, pasteur calviniste sur le point de se convertir (1645), n'eût trouvé l'occasion belle d'utiliser la controverse pour essayer de rapprocher les points de vue calviniste et arnaldien dans *Le pacifique véritable sur le débat de l'usage légitime du sacrement de pénitence.* Tandis que la Sorbonne censurait ce livre, et qu'Arnauld s'empressait de réfuter le malencontreux pasteur, Seguin, toujours fougueux, exploita cet essai de conciliation entre Arnauld et Calvin dans un violent opuscule anonyme : *Application de la censure du livre intitulé « Le pacifique véritable » au livre de la Fréquente communion*, in-4°, 1644, où puisa largement l'auteur (Henri de Bourbon, croit-on) des *Remarques chrestiennes et catholiques sur le livre de la Fréquente communion*, 1644.

Sur ces entrefaites, Arnauld avait présenté sa défense à Marie de Médicis dans une *Lettre* publique, où il affirmait sa soumission à la hiérarchie. Seguin n'y put tenir. Toujours sous le voile de l'anonymat, il lança une *Response à l'apologie du sieur Arnauld contenue en sa lettre adressée à la reyne régente...*, in-4°, 1644, sorte d'appel au pouvoir royal et de mise en garde contre la doctrine janséniste, aux conséquences désastreuses, et contre la personne d'Arnauld, aux projets subversifs. En passant, il disait aussi leur fait aux évêques approbateurs de la *Fréquente.*

A la littérature extraordinairement abondante qui continua à alimenter cette polémique, Seguin devait encore ajouter. En 1646 parut la *Défense de MM. les Prélats approbateurs du Livre de la Fréquente communion... pour servir de réponse à deux libelles publiés par les jésuites intitulés : Réponse à l'Apologie du Sr Arnauld... et Application de la Censure...*, in-4°. Cette *Défense* qui visait surtout Seguin avait sans doute été composée par Arnauld. En tout cas, elle le justifiait, lui et son livre. Elle attaquait aussi. « On y dévoile, devait écrire plus tard l'éditeur d'Arnauld, les intrigues monstrueuses des jésuites dans cette affaire et la conformité de leur conduite avec celle de la plus grande partie des hérétiques de tous les siècles ». *Œuvres*, t. XXVI, p. CXXIX. Seguin riposta par un in-folio où il reprenait toutes les accusations antérieures : *Causa commotionis in Gallia adversus librum De frequenti communione...*, La Flèche, 1647.

Que la vivacité, l'aigreur et l'inanité d'attaques trop souvent personnelles ne fassent pas oublier cependant la gravité objective du débat, puisque trois des erreurs jansénistes proscrites par décret du Saint-Office du 7 décembre 1690, sont extraites, au moins quant au sens, de la *Fréquente communion.* Cf. Denzinger-Bannwart, n. 1308, 1312, 1313.

Arnauld, *Œuvres*, aux références données plus haut; A. de Meyer, *Les premières controverses jansénistes*, Louvain, 1917, sect. II, c. II-IV; en appendice, p. 496-499, on trouve les *Maximes*; G. Hermant, *Mémoires*, t. I, passim; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1098-1099; Sotwell, *Bibl. scriptorum Societ. Jesu*, p. 347.

A. RAYEZ.

SÉGUR (**Louis-Gaston de**), prélat français, 1820-1881. — Né à Paris le 15 avril 1820, Louis-Gaston de Ségur manifesta dans sa jeunesse certaines aptitudes pour le dessin et la peinture et fréquenta même pendant quelques mois chez Paul Delacroix. Puis il étudia le droit et fut nommé attaché d'ambassade auprès du Saint-Siège. En cette qualité il séjourna un an à Rome, 22 février 1842-janvier 1843; de retour à Paris, il entra au séminaire Saint-Sulpice et fut ordonné prêtre par Mgr Affre le 17 décembre 1847. Dès lors il consacra son zèle à exercer le ministère auprès des petits et des délaissés : enfants pauvres, apprentis, ouvriers, prisonniers militaires. Pour être plus libre dans son apostolat, il quitta sa famille et forma une communauté de prêtres animés du même esprit de pauvreté que lui et du même amour de Dieu. Patronages, retraites, catéchismes épuisent tellement ses forces, qu'il tombe malade et doit s'arrêter quelques mois. Rétabli, il est nommé auditeur de Rote pour la France, et en cette qualité séjourne à Rome de 1852 à 1856. La communauté qu'il avait constituée à Paris ne survécut pas à son départ. Étant sur ces entrefaites devenu tout à fait aveugle, il donne sa démission et rentre à Paris où il passe les vingt-cinq dernières années de sa vie. Pie IX l'avait nommé protonotaire apostolique, le 4 janvier 1856. Napoléon III le fit chanoine de Saint-Denis. Le saint prêtre mourut le 9 juin 1881 dans son appartement de la rue du Bac. Ses funérailles furent un triomphe : une foule considérable d'ouvriers et de pauvres accompagna celui qui les avait tant aimés et si efficacement secourus.

Mgr de Ségur fut surtout, et peut-être exclusivement, un directeur d'âmes, et la plupart de ses écrits, très nombreux, mais aussi très brefs, sont des traités de piété ou de dévotion. Sa doctrine théologique était celle de l'École française (voir spécialement *Nos grandeurs en Jésus*) et le but que sa direction poursuivait était de former dans le chrétien la vie de Jésus. Dans cette intention il écrivit *La piété et la vie intérieure*, en 8 vol., dont l'un avait pour titre *Jésus vivant en nous;* la traduction italienne de cet opuscule fut mise à l'Index par décret du 30 juin 1869. La théorie générale de la présence de Dieu en nous était susceptible d'interprétations panthéistes, et les applications de la doctrine pouvaient être suspectées de quiétisme. Avec une grande soumission, l'auteur fit retirer du commerce toute l'édition française, refit entièrement le traité inculpé, le soumit à Pie IX, et le publia sous le titre nouveau : *La grâce et l'amour de Jésus.* Comme les maîtres de l'École française, comme Bérulle en particulier, Mgr de Ségur insiste beaucoup sur l'incorporation du chrétien à Jésus. Il ne contribua pas peu à ramener l'attention de ses contemporains sur la doctrine que les spirituels du XVIIe siècle français puisaient directement dans les écrits de saint Paul et de saint Jean. On pourrait noter cependant que, chez Mgr de Ségur, comme du reste chez Mgr Gay, qui fut lui aussi grand disciple de Bérulle et de M. Olier, la spiritualité de saint François de Sales a laissé plus d'une empreinte, spécialement dans les petits traités sur les vertus. Mais ce n'est là qu'une nuance; le fond reste profondément bérullien. Pour les enfants, il composa un charmant ouvrage, *La piété enseignée aux enfants*, qui est encore réédité avec grand succès.

Sa méthode de direction était : 1. la fréquentation des sacrements, *Traité sur la confession*, *Traité sur la sainte communion* dans lequel il recommande la communion fréquente et même quotidienne; 2. la pratique des œuvres de charité envers le prochain; 3. une grande dévotion envers la sainte Vierge; 4. et l'amour de l'Église et du pape. Sur ce dernier sujet, il écrivit plusieurs opuscules, ainsi *Le pape*, *Le souverain pontife*, et deux autres destinés à défendre la définition du concile du Vatican : *Le pape est infaillible* et *Le dogme de l'infaillibilité.* Signalons un ouvrage de polémique, *Les causeries sur le protestantisme*, Paris, 1869, pour réagir contre la propagande protestante du XIXe siècle, et en particulier pour répondre à la réédition des ouvrages de Marnix de Sainte-Aldegonde.

Écrits. — *Œuvres complètes*, 16 vol. in-8°; *Instructions familières*, 2 vol. in-12; *Lettres de Mgr de Ségur à ses filles spirituelles*, Paris, 1923, in-12.

Études. — H. Chaumont, *Mgr de Ségur, directeur des âmes*, Paris, 1884, 2 vol. in-12; marquis de Ségur, *Mgr de Ségur, souvenirs et récits d'un frère*, Paris, 1891, in-8°; marquis de Moussac, *Mgr de Ségur*, Paris, 1913, in-12; M. Even, *Mgr Gaston de Ségur*, Paris, 1936, in-12.

J. Rivet.

SEGURA (Nicolas de), jésuite mexicain, né à Puebla de los Angelos le 20 novembre 1676, entré dans la Compagnie le 3 avril 1695; il enseigna la rhétorique, puis la philosophie et la théologie, fut recteur de plusieurs collèges, procureur de sa province à Rome et à Madrid. A son retour au Mexique, en 1727, il fut préposé de la maison professe de Mexico. Il mourut tragiquement dans cette ville le 6 mars 1743; on le trouva étranglé dans sa chambre, sans qu'on pût identifier l'auteur de ce crime.

Le P. de Segura a publié des sermons et des panégyriques ainsi qu'une traduction d'une vie italienne de saint Jean Népomucène, martyr de la confession (1733). De plus on a de lui divers ouvrages théologiques : *Tractatus de contractibus in genere et de testamentis*, Salamanque, 1731, in-4°; *Tractatus theologici pro variis gravibusque difficultatibus*, Madrid, 1731, 2 vol.; et un écrit canonique, composé à l'occasion de difficultés entre les jésuites et les décimateurs espagnols des colonies : *Defensa canonica por las provincias de la Compania de Jesus, de la Nueva España y Philippinas, sobre las censuras impuestas y reagravadas a sus religiosos y a todos que los comunicaran, por los Juezes Hacedores de Rentas decimales de la Santa metropolitana Iglesia de Mexico*, Madrid, 1738; sur cet écrit et sa date, voir Uriarte, *Obras anonimas*, t. IV, n. 6101.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1101; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1351 et 1613.

R. Brouillard.

SELD Georges-Sigismond, vice-chancelier du Saint-Empire (1516-1565). — Né à Augsbourg le 21 janvier 1516, Georges-Sigismond Seld étudia à Ingolstadt, à Padoue, où il fut reçu docteur en droit, et en France. De retour en Bavière, il fut nommé conseiller du duc Louis. Conseiller de Charles-Quint en 1546, il devint vice-chancelier du Saint-Empire quatre ans plus tard. En cette qualité, il rédigea les articles du traité de Passau et fut, en 1557, commissaire impérial au colloque de Worms. Ferdinand Ier maintint Seld dans ses fonctions, mais celui-ci donna sa démission quelque temps après. Rappelé par Maximilien II, Seld mourut accidentellement six mois plus tard, le 26 mai 1565.

Seld a écrit une vie de Charles-Quint et deux ou trois autres ouvrages, mais l'écrit qui lui valut la notoriété est un *Discursus de cæsaris et romani pontificis potestate*, Vienne, 1565 (?), composé en 1558 à la demande de l'empereur Ferdinand Ier contre le pape Paul IV. Ce dernier estimait en effet que l'abdication de Charles-Quint n'était pas valide, parce que faite sans son avis, et que l'élection de Ferdinand comme empereur était illégale par suite de la participation des princes électeurs ralliés à la Réforme. Seld développe longuement, dans un langage qui n'est pas très différent de celui des protestants, l'opinion de la cour impériale : l'empereur est entièrement libre vis-à-vis du pape et celui-ci n'est aucunement fondé à juger la conduite politique de l'empereur; Seld établit en conséquence la validité de l'abdication de Charles-Quint et la légitimité de l'élection de Ferdinand Ier; il conclut en menaçant Paul IV de la convocation d'un concile. L'écrit de Seld a été traduit en allemand sous le titre suivant *Rathschlag, darin von der Kaiser und Pabstgewalt, und wie weit sich dieselbe erstrecke, catholice discurriert wird, hauptsächlich aber von dem entstandenen Streit, ob ein Römischer Kaiser, so sich der Reichswürde und Bürde entladen will, nothwendig die Resignation in der Päbstl. Heil. Hand thun müsse*, Francfort, 1614. Seld est également l'auteur d'un écrit contre les revendications de Pie IV au sujet de l'élection de Ferdinand : *Consilium, oder Bedenken an Kaiser Ferdinand, wie des Pabsts Pie IV unbilligen Anmassen wider Ihrer Majestät ordentliche Wahl durch die Churfürsten des Reichs, ohne des Pabsts Consens und Bewilligung geschehen zu begegnen sei*, 1559 (?) et Francfort, 1612. La thèse de Seld eut au moins un résultat heureux, celui de prouver à la Curie romaine la nécessité de s'adapter au changement des temps et des mœurs.

Allgemeine deutsche Biographie, t. XXXIII, Leipzig, 1891, p. 673-679; Pastor, *Histoire des papes*, trad. Poizat, t. XIV, Paris, 1932, p. 286-287; Roskovány, *Romanus pontifex Primas*, t. II, Nitra et Komárom, 1867, p. 417, 824 et 825; Moréri, *Le Grand dictionnaire historique*, éd. de 1759, t. IX, p. 325; J. Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, t. IV, Fribourg, 1890, p. 66-67; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. IX b, Paris, 1931, *passim;* et la bibliographie donnée par Pastor.

J. Mercier.

SÉLESTAT (Hugues de), frère mineur de la province de Strasbourg du XVe siècle, que C. Oudin confond avec le dominicain Jean-Hugues de Sélestat. Voir *Commentarius*, t. III, col. 2585. — La vie de ce franciscain est encore bien mal connue. De la rubrique finale de son commentaire sur le premier livre des Sentences, conservé dans le ms. *571* de la bibliothèque universitaire de Leipzig : *Explicit compilatio super primum Sententiarum, quam compilavit Hugo dictus de Sletzstat, Parisiis tunc studens, de diversis scriptis et lecturis magistrorum* (fol. 145 v°), il résulte que Hugues étudia à Paris. Quant à l'époque à laquelle il fréquenta l'université de Paris, Fr. Pelster, S. J., s'appuyant sur les notes du cardinal Fr. Ehrle, est enclin à placer la vie d'étudiant de notre auteur pendant le XIIIe siècle. Voir *Scholastik*, t. IV, 1929, p. 445, n. 213. Au contraire, L. Meier, O. F. M., *Hugonis de Schlettstadt, O. F. M., doctrina de materia spirituali*, dans *Studi francescani*, sér. III, t. II, 1930, p. 292-293, tâche de prouver que les arguments, empruntés au commentaire sur les Sentences d'Hugues, nous obligent à reculer sa fréquentation de l'université de Paris au moins jusqu'au XIVe siècle, et du fait que le franciscain n'est jamais cité pendant le XIIIe et le XIVe siècle et que les plus anciens manuscrits de son commentaire datent seulement du XVe siècle, il conclut que, très probablement, il ne fit ses études à Paris que pendant le XVe siècle. C'est revenir à la thèse admise par tous les biographes anciens et modernes, qui placent le séjour de Hugues de Sélestat à Paris vers le milieu du XVe siècle.

Hugues est l'auteur d'un *Commentaire sur les Sentences*, qu'il composa, d'après la rubrique citée plus haut, à Paris, pendant qu'il y était étudiant. Le l. I qui débute : *Fluvius egrediebatur de loco voluptatis*, et qui termine : *a quo omne principium, medium et finis, quo etiam mediante ad finem liber iste perductus est*, est conservé dans le ms. *571*, fol. 2 r°-145 v°, de la bibliothèque universitaire de Leipzig. Le l. II débute : *Nomen secundi fluvii Gyon* et se termine par un épilogue, qui concorde à peu près littéralement avec la fin du commentaire sur le l. III des Sentences de saint Bonaventure : *Multa dicimus et in verbis deficimus, consummator etiam sermonum ipse est sc. Dominus noster Jesus Christus, cui immensas gratias ago, quia adjuvit me pervenire ad consummationem hujus libri, miseratus paupertatem scientiæ et ingenii, quam etiam rogo propensius et obnixe, ut faciat me pervenire ad obedientiæ meritum et ad finem perfectum, propter quæ duo labor iste a principio fuit assumptus. Ipsi ergo, de quo factus est sermo,*

Domino nostro Jesu Christo, sit omnis honor et gloria per infinita sæcula sæculorum. Amen; il se lit dans le ms. *572*, fol. 10 r°-124 v°, de la même bibliothèque. Il va de soi que cet épilogue ne semble pas convenir à un commentaire sur le deuxième livre des Sentences, mais jusqu'ici on n'est pas encore parvenu à expliquer comment il se fait qu'il a été inséré en cet endroit. Ensuite il est à noter qu'au commencement du dernier manuscrit on lit des prologues qui semblent étrangers au commentaire de Hugues de Sélestat. Ainsi au fol. 1 r° il y a un prologue qui commence : *Fundamentum primum jaspis, secundum saphirus, tertius calcedonius, quartus smaragdus,* tout comme le prologue du *Commentaire sur Osée* de Simon Henton et du *Commentaire sur les Sentences* du mineur Landulphe Caracciolo, et après la *divisio textus* (fol. 1 v°-7 v°). il y a, au fol. 8 r°, un autre prologue, qui débute : *Numquid nosti ordinem cæli,* dont l'*incipit* s'accorde avec celui du prologue de l'*Alphabetum vitæ religiosæ* du franciscain Jean de Galles et du *Commentaire sur le deuxième livre des Sentences* du dominicain Pierre de Tarantaise. On peut voir la description détaillée de ces manuscrits dans L. Meier, O. F. M., *Die Handschriften des Sentenzenkommentars des fr. Hugo von Schlettstadt, O. F. M.*, dans *Archivum franc. histor.*, t. XXII, 1929, p. 182-185.

On ne connaît jusqu'ici aucun manuscrit du commentaire sur le l. III et le l. IV des Sentences de Hugues de Sélestat. L. Meier, *art. cit.*, p. 182, tient, en effet, que le *Commentaire sur les Sentences,* qui dans l'ancien catalogue de la bibliothèque Paulinienne de Leipzig est attribué à un certain Hugues (voir L.-J. Feller, *Catalogus codicum mss bibliothecæ Paulinæ in Academia Lipsiensi,* Leipzig, 1686, p. 183, n. 24) et que les bibliographes attribuent à Hugues de Sélestat (p. ex. C. Oudin, *loc. cit.*, J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2e éd., t. I, Rome, 1908, p. 384), doit être considéré plutôt comme l'œuvre du dominicain Hugues de Saint-Cher. Le même auteur, *art. cit.*, p. 183, après avoir examiné le commentaire sur les Sentences, allégué par les éditeurs des *Opera omnia* de saint Bonaventure, t. I, Quaracchi, 1882, p. LXIX, n. 48, conservé dans le ms. *3872* de la bibliothèque de l'État à Vienne et débutant : *Fluvius egrediebatur de loco voluptatis,* affirme que nous ne sommes pas en présence ici d'un autre exemplaire du *Commentaire sur les Sentences* de Hugues de Sélestat.

Par une comparaison minutieuse du texte du *Commentaire sur les Sentences* de saint Bonaventure et de celui de Hugues de Sélestat, le même L. Meier, *art. cit.*, dans *Studi francescani*, p. 289-293, prouve que ce dernier, bien qu'en beaucoup d'endroits il se rapproche parfois littéralement du commentaire de saint Bonaventure, n'en est cependant pas une pure et servile abréviation, comme le soutient Fr. Pelster, *loc. cit.*, parce que chez Hugues de Sélestat on rencontre des autorités, des développements, qui ne se retrouvent point dans le commentaire de saint Bonaventure. C'est pourquoi L. Meier tient que le *Commentaire sur les Sentences* de Hugues de Sélestat constitue plutôt une compilation, faite pendant qu'il étudiait à Paris, des écrits et des leçons de ses maîtres, comme l'affirme la rubrique finale citée plus haut de son commentaire sur le premier livre des Sentences.

Enfin, quelques textes se rapportant à la composition des substances spirituelles en matière spirituelle et forme, ont été édités par L. Meier, dans l'article cité des *Studi francescani*, p. 294-297, à savoir deux questions entières du Commentaire sur le l. II des Sentences, dist. II, q. VI : *Utrum angelus sit compositus ex materia et forma* (*ms. cité*, fol. 19 v°-20 r°); dist. III, q. I : *Utrum una sit materia corporalium et spiritualium* (*ibid.*, fol. 20), ainsi qu'un texte de la dist. XIX, q. I : *Utrum anima rationalis sit immortalis* (*ibid.*, fol. 58 v°-60 r°).

S. Bonaventure, *Commentarius in I Sententiarum*, dans *Opera omnia*, t. I, Quaracchi, 1882, p. LXIX, n. 48 et p. LXXI, n. 6; K. Eubel, *Geschichte der oberdeutschen (Strassburger) Minoritenprovinz*, Wurzbourg, 1886, p. 35 et 258; L. Meier, O. F. M., *Die Handschriften des Sentenzenkommentars des Fr. Hugo von Schlettstadt, O. F. M.*, dans *Archivum franc. histor.*, t. XXII, 1929, p. 181-185; le même, *Hugonis de Schlettstadt, O. F. M., doctrina de materia spirituali*, dans *Studi francescani*, IIIe série, t. II, 1930, p. 288-297. Les notices bio-bibliographiques de C. Oudin, *Commentarius*, t. III, col. 2585; de Trithème, *De script. eccles.*, Cologne, 1594, col. 702; Fabricius, *Bibl. lat. mediæ et infimæ ætatis*, éd. de 1754, t. III, p. 299; L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 121; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. I, Rome, 1908, p. 384; et parmi les plus récents : l'art. *Hugo von Schlettstadt* de l'*Allgem. deutsche Biographie*, t. XIII, 1881, p. 320.

A. TEETAERT.

SÉLEUCIE D'ISAURIE (CONCILE DE). — Ce concile fut convoqué par l'empereur Constance dans le but de pacifier les Églises d'Orient par l'acceptation de la formule de foi élaborée à Sirmium le 22 mai 359 et qui est appelée le « credo daté » ou quatrième formule de Sirmium. La question de foi réglée, le concile devait liquider les litiges locaux concernant certains évêques. Parallèlement au concile de Séleucie, un synode des évêques d'Occident réunis à Rimini devait réaliser le même programme pour la partie occidentale de l'empire. — Voir ici RIMINI, t. XIII, col. 2707 sq.

1° Le dessein de la convocation d'un concile d'union et de pacification avait été suggéré à l'empereur par Basile d'Ancyre. Dans le courant de l'été 358, en compagnie d'Eustathe de Sébaste et d'Éleusius de Cyzique, Basile s'était rendu à la résidence impériale de Sirmium (Mitrovitsa) et avait gagné l'empereur à la doctrine qui professe que « le Verbe étant véritablement Fils de Dieu selon la nature, son « ousie » est nécessairement semblable (ὁμοία) à celle du Père et radicalement différente de celle des créatures ». Par cette doctrine « homéousienne » Basile se séparait nettement de l' « anoméisme » d'Aétius, qu'il réprouvait sévèrement, et se rapprochait du dogme de Nicée, mais il n'admettait pas le terme ὁμοούσιος, qui, pour lui, avait un sens sabellien et qui avait le tort d'avoir été condamné par le concile réuni contre Paul de Samosate. Voir l'exposé de la doctrine homéousienne dans la synodale du concile réuni à Ancyre vers Pâques de l'année 358, synodale conservée par saint Épiphane, *Hær.*, LXXIII, § 2-11, et dans un exposé fait un peu plus tard au nom de Basile et de Georges de Laodicée, exposé conservé par saint Épiphane, *op. cit.*, § 12-22; ci-dessous, col. 1793.

Constance convaincu par Basile se hâta de faire approuver l'homéousianisme par un concile réuni à Sirmium à l'été de 358. La profession de foi qui y fut rédigée se contente d'accoler les anathématismes fulminés contre Photin en 351 au symbole dit de la Dédicace promulgué à Antioche en 341. Voir SIRMIUM. Ce symbole proclame le Fils « image fidèle de la divinité, de l'ousie, de la volonté et de la gloire du Père » et il condamne ceux qui nient l'éternité du Fils ou voient en lui une créature comme les autres créatures. Le symbole de la Dédicace dont il est ici question est la seconde des formules désignées sous ce nom, c'est également à cette seconde formule de la Dédicace que se réfère la synodale du concile d'Ancyre citée plus haut. Voir sur ce point Bardy, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. III, p. 158. Cette profession de foi, rédigée sous les auspices de Basile d'Ancyre, est connue sous le nom de troisième formule de Sirmium. Elle est susceptible d'une interprétation orthodoxe,

bien qu'elle évite le terme ὁμοούσιος; il est pour le moins très vraisemblable qu'elle fut signée par le pape Libère; cf. art. LIBÈRE, t. IX, col. 653 sq. Pour la genèse de cette formule, voir Sozomène, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1150 sq., et ici SIRMIUM.

2° Dans le but de faire reconnaître la doctrine homéousienne par toute l'Église, Basile obtint de l'empereur Constance la convocation d'un concile général qui devait se réunir à Nicomédie à l'automne de cette même année 358. Mais, comme les évêques s'acheminaient vers l'ancienne résidence du persécuteur Dioclétien, celle-ci fut en grande partie détruite par un tremblement de terre, le 24 août 358. Constance songea alors à réunir le concile projeté à Nicée, puis il se ravisa et chargea Basile d'écrire aux évêques pour leur demander de faire des propositions concernant le lieu de réunion du futur synode. Ces consultations demandant du temps, les adversaires de Basile en profitèrent pour retourner l'empereur en leur faveur. Deux vétérans de l'arianisme, Narcisse de Néroniade et Patrophile de Scythopolis, accoururent à Sirmium et représentèrent à Constance qu'il serait plus pratique et moins coûteux de réunir deux conciles de pacification au lieu d'un, les évêques d'Occident ne pouvant facilement se rendre à un concile siégeant dans une ville d'Orient. En outre, ils persuadèrent à l'empereur que Basile d'Ancyre n'était qu'un brouillon peu apte à réaliser la pacification, ses procédés violents envers ses adversaires ayant indisposé contre lui la majorité de l'épiscopat d'Orient. Ébranlé par ces considérations, Constance convoqua deux conciles d'union, un pour les Occidentaux à Rimini, l'autre pour les Orientaux à Séleucie d'Isaurie. Un certain nombre d'évêques, réunis à Sirmium au printemps de l'année 359, rédigèrent une formule de foi susceptible de rallier tout le monde. Ce symbole, appelé le « credo daté » ou quatrième formule de Sirmium, proclamait le Fils « semblable au Père selon les Écritures, existant avant tous les siècles... avant tout temps... avant toute substance » et proscrivait le terme d'ousie comme susceptible de troubler les fidèles. Voir cette formule dans S. Athanase, *De synodis*, c. VIII, *P. G.*, t. XXVI, col. 692 sq.; Socrate, *Hist. eccl.*, l. II, c. XXXVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 305 sq.; Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3e éd., p. 204; voir ici RIMINI, t. XIII, col. 2708 et SIRMIUM.

N'osant heurter de front l'empereur, Basile d'Ancyre, qui assistait à cette réunion de Sirmium, se résigna à signer la formule susdite, mais il accola à sa signature l'affirmation que le Verbe est semblable au Père κατὰ τὴν ὑπόστασιν καὶ κατὰ τὴν ὕπαρξιν καὶ κατὰ τὸ εἶναι. Épiphane, *Hær.*, LXXIII, c. XXII, *P. G.*, t. XLII, col. 414. Cette protestation n'empêcha pas son autorité d'être fort ébranlée dans son parti du fait de son adhésion à la formule « homéenne ». On le verra bien au cours des débats du concile de Séleucie, où il fut obligé de se tenir au deuxième plan.

3° Le 27 septembre 359, le comte Léonas, assisté du duc Lauricius, commandant la force armée de la province d'Isaurie, ouvrit le concile de Séleucie. Environ cent cinquante évêques étaient présents. Une forte majorité était favorable à la doctrine homéousienne et, comme Basile d'Ancyre n'était pas encore arrivé, elle se groupait autour d'Éleusius de Cyzique, de Silvain de Tarse, de Georges de Laodicée et d'Eustathe de Sébaste. Cyrille de Jérusalem et Hilaire de Poitiers, tous deux présents à Séleucie, sympathisaient avec les homéousiens. Une minorité d'une trentaine de membres, soupçonnés de tendances anoméennes, suivait la direction d'Acace de Césarée, d'Eudoxe d'Antioche et de Georges de Cappadoce, l'évêque intrus d'Alexandrie. Après quelques hésitations, le concile décida de traiter la question de foi en premier lieu, les questions de personnes devant être réglées ensuite. La proposition de la minorité tendant à la promulgation d'une nouvelle profession de foi suscita un long et tumultueux débat. A en croire saint Hilaire, des membres de la minorité auraient avancé que « rien ne peut être semblable à l'ousie divine » et que le Christ est « une créature tirée du néant». On aurait aussi donné lecture d'un passage d'un discours d'Eudoxe, portant « que Dieu n'a jamais été Père car il n'a pas de Fils, s'il avait eu un Fils il aurait fallu qu'il eût une femme... » Voir le texte complet de ce passage d'Eudoxe dans saint Hilaire, *Contra Constantium*, l. II, c. XII, *P. L.*, t. X, col. 590 sq. Finalement, sur la proposition de Silvain de Tarse, la majorité décida de s'en tenir au symbole de la Dédicace. Ce symbole est le second de ceux dits de la Dédicace. Sur ce point voir Bardy, *Le symbole de Lucien d'Antioche et les formules du synode* « *in encæniis* », dans *Recherches de science religieuse*, t. III, 1912, p. 148 sq. Nous avons donné plus haut les passages principaux de ce symbole. Quand cette décision fut prise, la minorité avait déjà quitté la salle conciliaire.

La seconde session eut lieu à huis clos le lendemain 28 septembre. Malgré les protestations d'Acace, le symbole de la Dédicace fut signé par 105 membres du concile.

A la troisième session, le 29 septembre, Basile d'Ancyre était présent; Acace, au nom de son parti, déclara qu'il refusait de siéger si les évêques qui avaient été déposés ou qui étaient sous le coup d'une accusation continuaient à prendre part aux délibérations conciliaires. Pour le bien de la paix, les évêques visés par la déclaration d'Acace se retirèrent. Cyrille de Jérusalem était du nombre de ceux-ci, car il avait été déposé par un concile; probablement aussi Basile d'Ancyre, car des plaintes avaient été déposées contre lui pour actes de violence perpétrés par lui au temps de sa faveur, en 358, après la troisième déclaration de Sirmium. Le comte Léonas donna ensuite lecture d'un écrit qu'Acace lui avait remis. Les procédés tumultueux de la première session y étaient blâmés; ensuite il y était dit : « Nous ne repoussons pas la foi authentique promulguée à la Dédicace d'Antioche... mais comme les termes ὁμοούσιος et ὁμοιούσιος ont causé bien des troubles et en suscitent encore... nous les repoussons comme étrangers à l'Écriture et nous frappons d'anathème le terme ἀνόμοιος... Nous confessons le Fils semblable au Père, selon la parole de l'Apôtre qui a dit du Fils qu'il est l'image du Dieu invisible...» Pour le reste, la pièce, lue par le comte Léonas, reproduisait la quatrième formule de Sirmium. Cet exposé de la foi n'obtint aucun succès auprès de la majorité du concile bien que la réprobation de l'anoméisme et la citation de Col., I, 15, constituât une avance aux homéousiens. Sophrone, évêque de Pompéiopolis, s'écria : « Si l'affermissement de la foi consiste dans la concession faite à un chacun d'émettre chaque jour une opinion particulière, c'en est fait de la certitude de la foi. » Éleusius de Cyzique déclara : « Si Basile et Marc (d'Aréthuse qui avait tenu la plume pour la rédaction de la quatrième formule de Sirmium) ont fait quelque chose en leur particulier, si eux et les acaciens s'entre-accusent sur tel point particulier, cela ne regarde pas le concile, il n'a pas à rechercher si leur exposition de la foi est satisfaisante ou non. »

A la quatrième session (30 septembre), Acace fit remarquer que, à plusieurs reprises depuis le concile de Nicée, on avait promulgué une nouvelle formule de foi. Éleusius lui répondit que le concile n'était pas réuni pour élaborer un nouvel exposé de la foi, mais pour s'en tenir à celle des Pères, lesquels, selon la pensée d'Éleusius, étaient ceux du concile de la Dédicace d'Antioche. Le lendemain, 1er octobre, le comte Léonas refusa de venir à la séance. Il dit aux envoyés de

la majorité qui insistaient auprès de lui : « J'ai été envoyé par l'empereur à un concile uni quant à la doctrine; comme plusieurs d'entre vous ne sont pas d'accord, je ne puis être avec vous; allez disputailler à l'église ». La minorité s'abstint aussi, mais la majorité siégea. Elle rétablit Cyrille sur le siège de Jérusalem, prononça la déposition d'Acace, de Georges, l'intrus d'Alexandrie, et d'Eudoxe, lequel fut incontinent remplacé par Annien. Enfin elle chargea dix de ses membres d'aller rendre compte à l'empereur de ce qui s'était passé. Eustathe de Sébaste, Basile d'Ancyre, Éleusius de Cyzique et Silvain de Tarse faisaient partie de cette délégation, à laquelle se joignit saint Hilaire.

4° Acace et Eudoxe qui les avaient précédés à Constantinople étaient parvenus à susciter dans l'esprit de l'empereur des préventions contre la majorité du concile de Séleucie. Quand la délégation de cette majorité se présenta à l'audience impériale, Basile d'Ancyre, se fiant à son ancien ascendant sur l'esprit de Constance, lui reprocha de s'être éloigné des « dogmes apostoliques ». Mais l'empereur lui imposa silence et le traita de fauteur de troubles. De longs et orageux pourparlers s'engagèrent ensuite en présence de l'empereur entre les envoyés de la majorité d'une part, Acace et Eudoxe d'autre part. Eustathe de Sébaste donna lecture d'un exposé de la foi à tendance nettement anoméenne et dénonça Eudoxe comme son auteur. Celui-ci essaya d'esquiver cette accusation en affirmant que cet exposé n'était pas de lui mais d'Aétius. Sur les menaces de l'empereur, Eudoxe anathématisa l'écrit de son protégé anoméen, mais réussit à se maintenir dans les bonnes grâces de Constance. Pour embarrasser ses adversaires, il proposa la réprobation des termes ὁμοούσιος et ὁμοιούσιος comme non contenus dans l'Écriture. Les homéousiens parèrent le coup en demandant la condamnation des termes κτίσμα et ἑτεροούσιος qui, eux non plus, ne sont pas dans l'Écriture. Silvain de Tarse essaya ensuite de démontrer le bien fondé de la doctrine homéousienne par le moyen de syllogismes, mais il n'arriva pas à convaincre ses adversaires. Les discussions s'éternisaient parce que Constance attendait de jour en jour l'arrivée des délégués du concile de Rimini qui devaient lui apporter l'adhésion des évêques d'Occident à la quatrième formule de Sirmium. A l'arrivée de la délégation de Rimini, Silvain de Tarse et ses compagnons lui écrivirent pour la mettre en garde contre Acace et Eudoxe qui, tout en condamnant la personne d'Aétius, voulaient imposer sa doctrine à l'Église. Voir cette lettre dans S. Hilaire, *Fragmenta historica*, x, *P. L.*, t. x, col. 705 sq. Mais, au grand désespoir de saint Hilaire, les délégués de Rimini s'unirent à Acace et Eudoxe. Fort de l'adhésion de l'épiscopat d'Occident, l'empereur entreprit de mater l'opposition des délégués du concile de Séleucie. Il y arriva en employant les moyens dont il usait habituellement en pareil cas et, dans la nuit du 31 décembre 359 au 1er janvier 360, tous les délégués de Séleucie avaient apposé leur signature à la quatrième formule de Sirmium. Voir cette formule et son appréciation dogmatique à RIMINI, t. XIII, col. 2708 sq. En inaugurant son dixième consulat, le 1er janvier 360, l'empereur Constance proclama la pacification religieuse de tout l'empire, toutes les Églises ayant accepté la formule de foi proposée sous les auspices impériales.

Les chefs du parti homéousien étaient en règle du fait d'avoir apposé leur signature au formulaire de foi proposé par l'empereur. Néanmoins ils furent tous déposés au début de l'année 360, non pas pour des raisons doctrinales mais pour des faits d'ordre disciplinaire. Pour rendre la balance tant soit peu égale, Aétius fut déposé du diaconat et excommunié.

Socrate, *Hist. eccl.*, l. II, c. XXXIX sq., *P. G.*, t. LXVII, col. 332 sq.; Sozomène, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XII x sq., *P. G.*, t. LXVII, col. 1176. Socrate et Sozomène ont eu connaissance par Sabinus des procès-verbaux tachygraphiés du concile; Théodoret, *Hist. eccl.*, l. II, c. XXII, *P. G.*, t. LXXXI, col. 1061 sq. n'entre en ligne de compte que pour les pourparlers qui eurent lieu à Constantinople. — Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 300 sq.; Bardy, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. III, p. 161 sq.

G. FRITZ.

SÉLEUCIENS, secte hérétique (date indéterminée). — Philastre de Brescia, *Hæres.*, LV. et à sa suite saint Augustin, *De hæres.*, LIX, font de Séleucus un compagnon d'Hermias, Galate comme lui et enseignant les mêmes erreurs. Voir l'art. HERMIAS, t. VI, col. 2306.

SEMI-ARIENS. — C'est un vocable qui prête à confusion. Il entend désigner ceux qui, sans être tout à fait ariens, ne sont pas non plus tout à fait catholiques. Mais, si l'arianisme est la négation de la consubstantialité des trois personnes divines, on peut se rapprocher de lui en exprimant des doutes sur la parfaite consubstantialité avec le Père, soit du Fils, soit de l'Esprit-Saint. En sorte que le vocable de semi-arianisme peut théoriquement s'appliquer à deux aberrations doctrinales complètement distinctes.

I. LES PNEUMATOMAQUES. — En fait, dans un document officiel contemporain des événements, le canon 1er du concile de Constantinople de 381, le mot « semi-ariens » est donné comme la traduction du mot « pneumatistes » ou « pneumatomaques ». Après avoir exprimé sa fidélité à la foi de Nicée, le concile « anathématise toutes les hérésies et tout particulièrement celle des eunomiens ou anoméens, celle des ariens ou eudoxiens, celle des semi-ariens ou pneumatomaques (καὶ τὴν τῶν ἡμιαρειανῶν, ἤγουν πνευματομάχων), celle des sabelliens (ou) marcelliens, celle des photiniens et (enfin) celle des apollinaristes ». Denz.-Bannw., n. 85. On remarquera que, dans sa traduction latine *(ibid.)*, Denys le Petit ne parle pas de semi-ariens; l'équivalent pour lui du nom de ceux qui combattent le Saint-Esprit, c'est le mot « macédoniens » : *(hæresim) macedonianorum vel Spiritui Sancto resistentium.* Ainsi semi-ariens, pneumatomaques, macédoniens, c'est tout un. C'est la terminologie que saint Augustin déclare préférable : « Les macédoniens sont ainsi nommés de Macédonius; les Grecs les appellent aussi pneumatomaques, parce qu'ils élèvent des contestations au sujet de l'Esprit-Saint. Sur le Père et le Fils, ils pensent, conformément à l'orthodoxie, qu'ils sont tous deux d'une seule et même substance ou essence; ils ne veulent pas le croire du Saint-Esprit, dont ils disent qu'il n'est qu'une créature. Ce sont eux que l'on appelle de préférence les semi-ariens, parce qu'en cette question (de la consubstantialité), ils sont partiellement avec les ariens, partiellement avec nous. » *De hæres.*, n. LII, *P. L.*, t. XLII, col. 30. Le semi-arianisme ainsi entendu a été étudié à l'art. MACÉDONIUS ET LES MACÉDONIENS, t. IX, col. 1464-1478.

II. LES HOMÉOUSIENS. — 1° *Saint Augustin et saint Épiphane.* — Mais Augustin sait aussi que le mot de semi-ariens s'applique à d'autres qu'aux pneumatomaques. Dans la notice qui précède celle que nous venons de traduire, il écrit : « D'après Épiphane, les semi-ariens sont ceux qui disent le Fils d'une essence (nature) semblable à celle du Père, ὁμοιούσιον, de la sorte ils se séparent des ariens, lesquels ne veulent même pas admettre (que) l'essence (du Fils) est semblable (à celle du Père); les eunomiens, eux, passant pour faire cette concession. » *Ibid.* Ce dernier point n'est pas tout à fait exact; laissons-le de côté. Pour Épiphane, au dire d'Augustin, les semi-ariens sont donc les homéousiens, se distinguant nettement des

anoméens et des homéens. Sur la signification de ces divers vocables, voir l'art. ARIANISME, t. I, col. 1822-1823. Garantie par Épiphane, véhiculée par saint Augustin, cette signification du mot semi-arien a fait fortune et s'est imposée très longtemps.

Il n'est pas nécessaire de reprendre ici l'histoire du parti homéousien, de ses origines lointaines, de sa constitution définitive au synode d'Ancyre en 358, de son rôle au concile de Séleucie de 359, des persécutions dont il a été l'objet de la part des homéens et de l'évolution qui a conduit à l'orthodoxie nicéenne un certain nombre de ses membres, tandis que d'autres risquaient de passer pour ariens, que d'autres enfin, tels Eustathe de Sébaste ou Macédonius, orthodoxes pour ce qui est de la divinité du Fils, ne savaient pas tirer au clair la question de la divinité du Saint-Esprit. Tout ceci a été dit à l'art. ARIANISME. Il convient plutôt d'étudier la notice qu'Épiphane consacre aux « semi-ariens » ainsi entendus, et qui a si gravement influencé les jugements de la postérité, en cachant à celle-ci la vraie signification du parti homéousien. *Hæres.*, LXXIII.

Dans l'attitude du parti, Épiphane ne veut voir que son opposition au « consubstantiel » *(homoousios)* nicéen, sans examiner les raisons, très diverses selon les individus, pour lesquelles cette hostilité s'est manifestée. Il paraît même oublier ce qu'il a dit, à la notice précédente, sur Marcel d'Ancyre et sur la signification hétérodoxe que ce fervent nicéen avait su donner à la formule de Nicée. *Hæres.*, LXXII, 1. Pour l'évêque de Salamine, rejeter ou seulement suspecter l'*homoousios*, c'est se ranger d'emblée parmi les négateurs de la divinité parfaite du Fils, parmi les ariens. Et quand il dit que certains semi-arianisent, ἡμιαρειανίζουσιν, LXXIII, 1, il n'entend pas seulement qu'ils inclinent vers quelques idées d'Arius; non, c'est tout l'arianisme qu'ils acceptent et l'idée essentielle de celui-ci sur le caractère créé du Fils de Dieu. S'ils renient le nom d'Arius, ils reprennent son hétérodoxie. Leur mot d'ordre c'est l'*homoiousios* (semblable par l'essence), qu'ils opposent à l'*homoousios* (de la même essence) nicéen; mais au fond ils ne diffèrent pas sensiblement d'Arien et de sa séquelle. Et d'ailleurs, si dans la question du Fils ils usent encore de dissimulation, ils s'expriment avec toute la clarté désirable quand il s'agit du Saint-Esprit; pour eux, celui-ci n'est qu'une créature étrangère au Père et au Fils. Ce jugement sommaire reflète évidemment la vivacité des luttes d'idées et de personnes aux alentours de 377, date d'achèvement du *Panarion.*

Laissons de côté le dernier grief, qui tend à rendre tout le parti qu'entend caractériser Épiphane responsable des erreurs de quelques-uns de ses membres. Tous les semi-ariens (au sens d'Épiphane) ne sont pas des « pneumatomaques » et tous les pneumatomaques ne se recrutent pas parmi les semi-ariens; Épiphane reconnaît lui-même qu'il en sort des rangs catholiques. *Hæres.*, LXXIV, § 1. Les professions de foi où s'exprime la doctrine du parti ne font du Saint-Esprit qu'une mention rapide; c'est pour une raison simple. A l'époque où elles furent rédigées, la question des rapports de la troisième personne avec les deux autres se posait à peine.

2° *Documents cités par Épiphane.* — A l'appui de son appréciation sur l'hétérodoxie des « semi-ariens », l'évêque de Salamine apporte deux documents d'une capitale importance pour caractériser le parti dont les chefs sont Basile d'Ancyre, Georges de Laodicée, Silvain de Tarse et auquel saint Cyrille de Jérusalem n'a pas hésité à se rallier.

1. *Lettre du synode d'Ancyre.* — La première pièce est, pour ainsi dire, le manifeste constitutif du groupe. *Hæres.*, LXXIII, § 2-11. C'est la lettre rédigée par le synode réuni à Ancyre à Pâques de 358. Cf. ARIANISME, col. 1824. Les circonstances sont critiques : le deuxième grand concile de Sirmium (été de 357) a fait prévaloir une doctrine nettement subordinatienne, que l'on a eu l'impudence de faire patronner par le vieil Osius. C'est contre ce triomphe d'un anoméisme à peine déguisé que va prendre position le synode d'Ancyre, et c'est une démarche de l'évêque Georges de Laodicée qui en provoque la réunion. Sans doute les origines de ce prélat sont-elles de nature à rendre suspect au premier abord le sens de son action. Prêtre d'Alexandrie, il avait eu des difficultés, avant le concile de Nicée, avec son évêque, pour avoir pris la défense d'Arius. Références dans Tillemont, *Mémoires*, t. VI, p. 259. Mais cela ne l'avait pas empêché de parvenir, avant 335, au siège épiscopal de Laodicée de Syrie, et on le retrouve aux divers conciles réunis en Syrie palestinienne au temps de la réaction antiathanasienne. Voir Tillemont, *ibid.*, table, p. 859. Georges figure dans la liste des évêques déposés à Sardique, en 343, par les Occidentaux. Mais il faut croire qu'il était du nombre de ceux qui s'opposaient au nicénisme intégral plus par conservatisme théologique et par crainte du sabellianisme que par une hétérodoxie foncière. Toujours est-il que l'arrivée à Antioche, en 358, d'Eudoxe de Germanicie, la protection que celui-ci donna dès l'abord à Aétius, arien déclaré, et à ses disciples, achevèrent chez lui une évolution doctrinale qui peut-être, se préparait depuis longtemps. Il se posa, dès l'abord, en adversaire décidé de l'homéisme où son voisin, Acace de Césarée, avec qui, d'ailleurs, il avait maille à partir, abritait le vague de sa théologie. Sans doute Épiphane voit-il surtout les raisons d'ordre extérieur qui amenèrent cette apparente conversion. Il a pu y en avoir d'autres.

Quoi qu'il en soit, c'est une lettre de Georges qui alerta Basile d'Ancyre et le décida à convoquer les évêques de Galatie. Ces deux hommes, désormais, auront partie liée et seront les vrais chefs de ceux qu'Épiphane appelle les semi-ariens. D'ailleurs, les antécédents de Basile n'étaient pas de nature, eux non plus, à donner aux nicéens tous les apaisements. Basile était pour eux l'homme qui avait expulsé Marcel de son siège d'Ancyre; comme Georges il avait été, de ce chef, condamné à Sardique. Mais il avait montré à Sirmium en 351, en combattant énergiquement Aétius, qu'il était plus orthodoxe de pensée qu'il ne paraissait. Philostorge fait de Basile un défenseur de l'*homoousios*, *Hist. eccl.*, l. IV, IX, éd. Bidez, p. 62; c'est une exagération d'un partisan fougueux de l'arianisme; du moins révèle-t-elle le sens dans lequel s'orientaient les réflexions de l'évêque d'Ancyre. Elles devaient aboutir au long mémoire rédigé à Pâques de 358 dans la capitale de la Galatie et qui allait être le manifeste du parti homéousien. Sans doute, s'il fallait n'en juger que par le dernier anathématisme qui termine le document on y verrait — et c'est ce qu'Épiphane a vu — la condamnation du consubstantiel nicéen : « Si quelqu'un, tout en disant que le Père est père du Fils par puissance et par nature, dit (néanmoins) que le Fils est consubstantiel ou identique par l'ousie (ταὐτοούσιος) au Père, qu'il soit anathème. » Mais, si l'on réfléchit que les formules de Nicée font d'*ousie* et d'*hypostase* deux synonymes, on ne sera pas trop surpris de la sévérité que montre le synode d'Ancyre à l'endroit d'une formule qui avait donné lieu à de regrettables interprétations. Au fait, ce n'est point surtout à celles-ci que l'on en veut maintenant; l'attention est attirée sur l'autre danger que font courir à la pensée chrétienne les impiétés d'Aétius et les indécisions d'Acace. C'est contre les premières surtout que sont dirigées les explications, bien filandreuses et redondantes à notre goût d'Occidentaux,

du manifeste en question tant dans sa partie positive que dans ses anathématismes. Tout converge vers l'idée que le Fils est absolument semblable au Père par son ousie (sa nature, son essence); que les relations du Père au Fils ne sont pas celles d'un créateur (κτιστής) par rapport à sa créature (κτίσμα): cf. *Hæres.*, LXXIII, § 3, n. 4, et le premier anathématisme, § 10, n. 1. Il ne saurait dès lors être question entre eux de différence essentielle (ἀνόμοιος κατ' οὐσίαν), anath. 5, 7, 9. Cette ressemblance de nature ne consiste pas seulement dans le fait que le pouvoir du Père se communiquerait au Fils, mais en ce qu'il y a communication de la vie et de l'essence même du Père au Fils. Anath. 11. Cette génération est éternelle, en sorte que le Père ne peut être dit plus ancien que le Fils, ni le Fils plus jeune que le Père, anath. 15, 16, encore qu'il faille marquer la distinction hypostatique entre le Père et le Fils et ne pas aboutir à l'idée d'un υἱοπάτωρ. Anath. 17. Les anathématismes dans Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3e éd., p. 201-204.

Telles sont les idées maîtresses de cette pièce, un peu longue sans doute pour servir de tessère d'orthodoxie, mais capable de rallier bon nombre de ceux qu'effrayait la poussée d'anoméisme qui se constatait alors. Pour l'appréciation théologique de ce document, cf. art. ARIANISME, col. 1825.

2. *Le manifeste de Georges de Laodicée.* — Plus explicite encore est un autre manifeste, conservé également par Épiphane, *Hæres.*, LXXIII, § 12-22, et attribué par lui à Georges de Laodicée.

a) Erreurs visées. — On y polémique très vivement contre les « nouveaux hérétiques » qui, syllogisant sur les termes d'*agennêtos* et de *gennêtos*, respectivement attribuables au Père et au Fils, concluent à une différence de nature entre eux. « Sans doute reconnaissent-ils que le Fils est semblable au Père par la volonté — en sorte que sa volonté s'accorde avec celle du Père — par l'action aussi — en sorte qu'il fait ce que fait le Père — mais ils lui refusent la similitude de nature ou d'ousie : au fond ils pensent que le Fils n'est qu'une créature, κτίσμα, différant seulement des autres par sa puissance et sa majesté. » Il s'agit, de toute évidence, d'Aétius, de son monde et de la clique qui a triomphé en 357. Georges prétend même qu'elle aurait réussi à introduire dans la formule de Sirmium l'ἀνόμοιος κατ' οὐσίαν, § 14, n. 7, ce qui n'est pas démontré. « Ultérieurement, l'arrivée à la cour des évêques orientaux — lisez Basile d'Ancyre, Eustathe de Sébaste et Éleusius de Cyzique — a fait reculer l'impiété; mais, n'osant plus se montrer à découvert, elle prend un autre biais. Pour l'instant elle s'efforce de faire accepter une formule, qui, sous prétexte que le mot d'ousie n'est pas scripturaire, veut éliminer toute mention de ressemblance essentielle, ὁμοιότης κατ' οὐσίαν, et même de ressemblance parfaite, ὁμοιότης κατὰ πάντα. » Afin de démasquer ces novateurs hérétiques, l'auteur rassemble à la fin de sa lettre un certain nombre de propos tenus par eux ou couchés par écrit, *ibid.*, § 21; ce sont des critiques plus ou moins pertinentes adressées à la formule ὅμοιος κατ' οὐσίαν. Il raconte également ce qui arriva quand il s'agit pour eux de signer un formulaire où figurait l'expression ὅμοιος κατὰ πάντα (semblable en tout). Valens de Mursa refusa d'abord de s'incliner devant le texte qu'on lui soumettait et ne se résigna à ajouter les mots κατὰ πάντα que sur l'ordre formel de l'empereur Constance. Mais alors Basile d'Ancyre, suspectant la sincérité de son collègue, formula ainsi son *credo* : « Je confesse que le Fils est semblable au Père en toutes choses, c'est-à-dire non seulement selon la volonté, mais selon l'hypostase et la subsistence (κατὰ τὴν ὑπόστασιν καὶ κατὰ τὴν ὕπαρξιν), selon son être de Fils... Et si quelqu'un ne le dit semblable qu'en quelque manière (nous lisons avec Holl, p. 295, l. 27, εἴ τις κατά τι λέγει ὅμοιον), nous déclarons celui-là étranger à l'Église catholique. » *Ibid.*, § 22, n. 6, 7.

Ces détails permettent de juger très exactement des adversaires que vise Georges de Laodicée et des circonstances où se produisit cette intervention de Basile. Celui-ci, après le synode d'Ancyre de Pâques 358, avait réussi à faire partager ses vues par l'empereur Constance. Cf. ARIANISME, col. 1825. Il avait même abusé de sa victoire; mais tous ceux qui se sentaient menacés, arianisants de toute nuance, avaient fait bloc contre lui. Toujours versatile, le basileus s'était laissé persuader qu'il fallait trouver une formule de conciliation assez élastique pour abriter tous les partis et que l'on imposerait aux deux moitiés de l'empire. Voir les articles RIMINI et SÉLEUCIE. Marc d'Aréthuse à Sirmium, en mai 359, avait élaboré « ce chef-d'œuvre de compromis dogmatique ». Cf. ARIANISME, col. 1826. C'est contre l'exclusive formulée par lui à l'endroit de toute mention de l'ousie que vont les véhémentes protestations de Georges de Laodicée. Derrière lui elles visent également Aétius, à qui la neutralité absolue du document forgé par Marc d'Aréthuse donne toute facilité pour sa propagande impie.

b) Exposé positif. — Le manifeste de Georges ne se contente pas de critiquer. Son argumentation positive va à défendre avant tout la formule de la parfaite ressemblance du Fils à son Père, ressemblance qui est parfaite parce qu'elle est selon l'οὐσία, § 17; loin d'exclure la conformité de l'action du Fils avec celle du Père, cette ressemblance l'implique tout naturellement. Il y a donc du Père au Fils union (ne disons pas encore unité) de volonté et d'action. Cette union ne signifie pas d'ailleurs indistinction; tout aussi fortement que le manifeste d'Ancyre, celui-ci insiste sur le caractère d'hypostase du Père, du Fils et de l'Esprit, § 16. Il se rend bien compte d'ailleurs que l'affirmation des trois hypostases pourrait troubler certains esprits. « Par cette expression les Orientaux — Georges veut répondre dès l'abord aux Occidentaux — veulent indiquer les propriétés subsistantes et réellement existantes des personnes : Ἵνα τὰς ἰδιότητας τῶν προσώπων ὑφεστώσας καὶ ὑπαρχούσας γνωρίσωσιν. Et plus loin : τὰς ἰδιότητας προσώπων ὑφεστώτων ὑποστάσεις ὀνομάζουσιν, § 16, n. 2. Mais que l'on se garde bien de faire de ces trois hypostases trois principes (τρεῖς ἀρχάς), ou trois dieux. Les Orientaux anathématisent quiconque parlerait de trois dieux. Pas davantage ne disent-ils que le Père et le Fils sont deux dieux, car ils confessent qu'il n'y a qu'une seule divinité embrassant tout par l'intermédiaire du Fils dans le Saint-Esprit (ἐμπεριέχουσαν δι' υἱοῦ ἐν πνεύματι ἁγίῳ τὰ πάντα — la formule est bien vague —); ils confessent donc une seule divinité, une seule souveraineté, un seul principe et, en même temps, ils reconnaissent les personnes dans les propriétés de leurs hypostases : le Père, subsistant dans et par son caractère de principe (ἐν τῇ πατρικῇ αὐθεντίᾳ); le Fils, qui n'est pas une partie du Père, mais engendré en toute pureté par le Père, fils parfait d'un père parfait; le Saint-Esprit, également subsistant, que l'Écriture nomme le Paraclet, qui a sa subsistence du Père par le Fils (ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ ὑφεστώς). Comme Paraclet, en effet, l'Esprit de vérité nous enseigne la vérité qui est le Fils (« car nul, affirme Paul, ne peut dire : Jésus est Sei-« gneur, sinon dans l'Esprit-Saint »), de même le Fils, qui est vérité, nous apprendra à voir en toute piété le Dieu vrai, son Père, suivant qu'il nous le dit : « Celui « qui me voit, voit le Père. » Ainsi donc dans le Saint-Esprit nous pensons le Fils de la manière convenable, dans le Fils, dans le monogène, nous célébrons le Père avec dignité et piété. »

Il convenait de citer ce passage; il montre que les

« semi-ariens » d'Épiphane sont bien près d'être des catholiques. « Trois hypostases dans une seule ousie, τρεῖς ὑποστάσεις ἐν μίᾳ οὐσίᾳ », telle va bientôt être la tessère d'orthodoxie qu'imagineront les Cappadociens et qu'ils feront triompher. « Trois personnes, une seule divinité », ainsi parlent les homéousiens. Quelle différence sensible peut-on remarquer entre leur mot d'ordre et celui de saint Basile de Césarée? Pour embarrassée que soit la formule où notre document essaie de rendre l'inexprimable mystère de la vie divine, elle témoigne d'une sérieuse application, d'où la piété même n'est pas exclue, au problème si ardu de la trinité des personnes dans l'unité de nature. Leur fera-t-on un reproche de n'avoir pas trouvé d'emblée les expressions techniques de la théologie postérieure?

3° *Narrations d'Épiphane.* — Ce que l'évêque de Salamine raconte, après avoir donné ces documents, de ce qui précéda et suivit le concile de Séleucie, est plein de confusion. Toute son application va à prouver que les divisions qui se manifestèrent alors entre le groupe d'Eudoxe (les anoméens), le groupe de Basile d'Ancyre (les homéousiens), celui enfin d'Acace de Césarée (les homéens) (comparer § 23 et § 27), tenaient avant tout à des rivalités personnelles et à des intrigues ambitieuses. C'est bientôt dit. Il est incontestable que les deux grands chefs du parti homéousien n'étaient pas d'une moralité au-dessus de tout soupçon. Ce n'est pas une raison pour faire dire à leurs professions de foi le contraire exactement de ce qu'elles expriment. Et d'ailleurs Basile d'Ancyre et nombre de ses amis ont assez montré, par leur résistance ultérieure à l'homéisme officiel, qu'ils voyaient bien en Acace et dans sa conception arianisante les véritables ennemis. Pour l'avoir fait, ils ont enduré persécution. Épiphane aurait été bien inspiré de le reconnaître.

Le plus curieux est l'attitude que l'évêque de Salamine, dans cette même notice, prend à l'égard de Mélèce d'Antioche. Par ses accointances premières, celui-ci se rattachait non aux homéousiens, mais au parti d'Acace. Voir l'art. MÉLÈCE D'ANTIOCHE, t. X, col. 522. Sa désignation pour le siège d'Antioche était le fait de l'évêque de Césarée. Il n'empêche qu'Épiphane donne sur Mélèce les plus favorables renseignements et apprécie comme orthodoxe le premier discours prononcé à Antioche par le nouvel élu, discours qui devait bien vite lui valoir une sentence d'exil. Or, à comparer cette homélie qu'Épiphane donne tout au long, *Hæres.*, LXXIII, § 29-33, avec les deux manifestes homéousiens précédemment transcrits, on s'aperçoit que la doctrine de Mélèce est beaucoup moins ferme que celle de Basile d'Ancyre et de Georges de Laodicée. Cf. art. MÉLÈCE, col. 523. Pourquoi les sévérités du *Panarion* à l'endroit de ceux-ci, son indulgence relative à l'endroit de celui-là? Il n'est pas trop difficile de voir que les appréciations d'Épiphane n'ont pas été exclusivement dictées par des critères théologiques. Ce sont les qualités morales de Mélèce qui ont fait impression sur l'évêque de Salamine, § 34, 35. Ce qu'il a vu, au contraire, dans les chefs homéousiens, qui d'ailleurs étaient morts au moment où il terminait son œuvre (vers 377), c'est qu'ils ne différaient guère ou même pas du tout des évêques politiciens qui, depuis Eusèbe de Nicomédie jusqu'à Acace de Césarée, avaient fait le malheur de l'Église orientale. Cette appréciation morale est-elle absolument exacte? Il est difficile de le dire, mais, à coup sûr, elle a pesé sur le jugement qu'Épiphane a porté à l'endroit de leur théologie. L'histoire du dogme aurait intérêt à ne pas s'y tenir et à rayer de son vocabulaire le mot de semi-ariens, tout au moins dans le sens que lui a donné le fougueux évêque de Salamine.

Une bibliographie sommaire est donnée à l'art. ARIANISME, t. I, col. 1863; le livre capital reste celui de J. Gummerus qui y est cité; celui de Gwatkin, également cité, rendra aussi quelques services; ajouter L. Duchesne, *Histoire de l'Église*, t. II, 1906, *passim;* Palanque-Bardy-Labriolle, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. III, *De la paix constantinienne à la mort de Théodose*, Paris, 1936.

É. AMANN.

SEMINARA (Benoît de), frère mineur capucin italien de la province de Naples. — Originaire de Seminara, dans la province civile de Reggio de Calabre, où il naquit de la famille de Leoni, en 1564, il fut envoyé, vers l'âge de dix-huit ans, à Naples pour s'adonner à l'étude du droit. Y ayant appris à connaître les capucins, il obtint du P. Basile de Naples, alors provincial, la permission d'entrer dans l'ordre. Il fit son noviciat à Caserta, où il fit profession le 20 mars 1586. Il s'adonna avec zèle à la prédication et y réussit si bien qu'il s'acquit le surnom d'apôtre de Calabre. Il enseigna dans la suite la philosophie et la théologie à ses jeunes confrères de Calabre et y exerça à plusieurs reprises les charges de gardien et de définiteur. Il fut trois fois provincial, en 1606, 1613 et 1621. Il mourut à Seminara le 14 mars 1627, pendant qu'il y prêchait le carême. Le P. Benoît est l'auteur d'une *Dottrina cristiana*, en sept traités, de *Prediche quaresimali*, de *Sermoni* et d'autres ouvrages homilétiques. Le *Catechismus utilissimus in commodum parochorum pro erudiendo populo* mentionné par Bernard de Bologne, *op. cit.*, p. 41, doit probablement s'identifier avec la *Dottrina cristiana.* Ces ouvrages autographes ont été conservés longtemps au couvent della Concezione des capucins à Naples.

G.-C. Scarfo, *Elogio del P. Benedetto Leoni da Seminara*, Naples, 1714; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum O. M. cap.*, Venise, 1747, p. 40-41; Apollinaire de Valence, *Bibliotheca fr. min. cap. prov. Neapolitanæ*, Rome-Naples, 1886, p. 51-52; Francesco da Vicenza, *Gli scrittori capuccini calabresi*, Catanzaro, 1914, p. 13-16; A. Teetaert, *Benoît de Seminara*, dans *Dict. hist. géogr. ecclés.*, t. VIII, Paris, 1935, col. 261.

A. TEETAERT.

SEMI-PÉLAGIENS. — Employé pour désigner des personnes qui, sans aller jusqu'au pélagianisme, faisaient trop grande la part de l'homme, trop petite l'initiative de Dieu dans l'œuvre du salut, le vocable de semi-pélagien est relativement récent. A la différence du mot semi-arien qui eut droit de cité dès la fin du IVe siècle, celui-ci ne se rencontre jamais dans la littérature théologique de l'antiquité chrétienne. Au dire de F. Loofs, le terme ne se trouve pas dans les scolastiques médiévaux. Art. *Semipelagianismus*, dans *Protest. Realencyclopädie*, t. XVIII, p. 192. Noris pense que le mot est de l'invention des *scolastici recentiores*, *Histor. pelagiana*, t. I, p. 225, entendons par là les scolastiques contemporains de l'auteur. Quand Molina publie en 1589 sa *Concordia*, on lui reproche, en bien des milieux, de penser comme la séquelle de Pélage, *pelagianorum reliquiæ*, et il s'agit proprement de nos semi-pélagiens. C'est, semble-t-il, durant les discussions de la Congrégation *de auxiliis* que le terme a fait son apparition. Un des consulteurs signale l'existance, chez Molina, de l'erreur de Cassien et des autres Gaulois, qu'il appelle un peu plus loin la *sententia semipelagianorum.* Cf. Lievin de Meyer, *Histor. controversiæ de divinis auxiliis*, Anvers, 1705, p. 260 *a*, 263 *b*. Quand il parle du groupe en question, Jansénius emploie de préférence le mot de *Massilienses*, encore qu'il n'ignore pas celui de semi-pélagiens. Quoi qu'il en soit, les discussions ultérieures, celles autour de l'*Augustinus* tout spécialement, ont vulgarisé le mot que l'on a trouvé commode. Il se rencontre comme adjectif, dans la rédaction de la 1re et de la 5e proposition de Jansénius. Denz.-Bannw., n. 1095, 1096.

Pour nous, le semi-pélagianisme est essentiellement un antiaugustinisme exacerbé, qui, s'effrayant à tort

ou à raison de certaines affirmations du docteur d'Hippone sur le gouvernement divin des volontés humaines, sur la distribution des secours célestes, sur l'action de la grâce, essaie de ménager dans l'œuvre du salut une part, plus ou moins considérable, plus ou moins exclusive aussi, à l'effort humain. Cette préoccupation ne laissa pas d'entraîner plusieurs de ces antiaugustiniens à des affirmations qui, isolées de leur contexte littéraire et surtout historique, semblent rejoindre celles de Pélage. Cela ne veut nullement dire que la pensée de ces auteurs soit partout opposée à la doctrine finalement délimitée par l'Église. Elle est toujours demeurée assez floue, et non pas seulement par une prudence qui se comprend, mais encore parce que, suffisamment consciente des difficultés d'un problème insoluble, elle a presque toujours évité de s'engager à fond. C'est ce qui explique la difficulté de définir le semi-pélagianisme et de l'enserrer dans une formule que l'on puisse prendre corps à corps. Dans cet article qui sera surtout l'histoire littéraire de la controverse semi-pélagienne, on s'efforcera de caractériser, en les remettant dans leur milieu, les diverses manifestations de cet état d'esprit.

La controverse « semi-pélagienne » a connu deux paroxysmes, l'un aux alentours de 430, un peu avant et un peu après la mort de saint Augustin ; l'autre aux dernières années du IV[e] siècle et au début du V[e]; elle s'est terminée par les décisions du II[e] concile d'Orange de 529. D'où les divisions suivantes de l'article : I. Les discussions parmi les disciples d'Augustin. II. Les premières controverses dans le milieu marseillais (col. 1802). III Prosper à la rescousse d'Augustin (col. 1815). IV. La mêlée théologique (col. 1819). V. Le repli des augustiniens (col. 1827). VI. La recrudescence de l'antiaugustinisme (col. 1833). VII. Le « semi-pélagianisme » en difficulté (col. 1837). VIII. Le concile d'Orange et la déroute du semi-pélagianisme (col. 1841).

I. Premières discussions parmi les amis de saint Augustin. — Tel que l'a défini le concile de Carthage de 418, l'enseignement catholique sur le péché originel et la grâce peut se ramener aux points suivants : 1. C'est le péché d'origine qui a rendu Adam mortel (can. 1). — 2. Ce péché d'Adam passe dans sa postérité à titre de culpabilité, en sorte que les enfants eux-mêmes sont de fait baptisés *in remissionem peccatorum* (can. 2 et 3). — 3. La grâce divine est plus que la simple rémission des péchés; c'est une aide intérieure qui prévient la rechute après cette rémission (can. 4, 5, 6). — 4. La perfection absolue n'est pas de ce monde; la volonté humaine est bien faible quand il s'agit de faire le bien (can. 7, 8, 9). Voir les textes dans Denz.-Bannw., n. 101 sq.

Mais l'augustinisme dépassait de beaucoup ces affirmations. Dès avant l'éclat de la controverse pélagienne, tout un système, d'une implacable logique, s'était imposé à l'évêque d'Hippone sur les conséquences du péché d'origine, sur la nécessité et la répartition des secours divins, sur la manière aussi dont Dieu agissait, de l'intérieur, dans les âmes. Il prenait comme point de départ l'état où le péché originel a mis l'humanité. Incluse, pour ainsi parler, dans la volonté d'Adam, celle-ci forme, de par la prévarication primitive, une « masse de damnation », que Dieu aurait pu, en toute justice, abandonner dans son ensemble au supplice éternel. De cette masse, nul ne saurait se tirer par son effort propre; seul le secours divin, que rien ne saurait mériter, peut en extraire ceux que Dieu a décidé de sauver. En fait, dans cette masse, la souveraine bonté de Dieu, qui est aussi souveraine justice, sépare, par un choix absolument libre, ne se fondant sur aucune prévision de mérites, un certain nombre d'hommes dont il veut faire ses élus; à ceux-là il destine des moyens de salut efficaces. L'efficacité même de ces grâces dépend exclusivement de la volonté de Dieu, qui, tout en respectant la liberté humaine, sait l'amener infailliblement au terme marqué par sa prédestination.

Ces idées étaient bien antérieures chez Augustin à la controverse pélagienne. Elles s'expriment, dès 397, dans une réponse adressée à Simplicien, évêque de Milan. Voir *P. L.*, t. XL, col. 101-127; et cf. Fr. Salgueiro, *La doctrine de saint Augustin sur la grâce d'après le traité à Simplicien*, thèse de Strasbourg, 1925. Mais la discussion avec les pélagiens ne pouvait que l'y ancrer de plus en plus; il n'est pas très difficile de voir comment les affirmations dogmatiques du concile de Carthage trouvent leur place naturelle en cette synthèse, mais comment aussi la construction augustinienne déborde largement sur les données conciliaires. Chez des gens qui ne nourrissaient aucune prévention à l'égard d'Augustin, qui acceptaient loyalement les décisions ecclésiastiques, on s'effrayait un peu de certaines affirmations du maître et l'on aurait bien voulu trouver un biais qui permît d'échapper à cette redoutable logique. C'est ce que l'on voit dans une consultation adressée à Augustin par Vitalis et dans une autre que lui demandèrent les moines d'Hadrumète. Ce sont les premières manifestations de la tendance qui deviendra le semi-pélagianisme.

1° *La consultation de Vitalis.* — Une des lettres d'Augustin, l'*epistola* CCXVII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 978-989, est adressée à un personnage nommé Vitalis, sur lequel nous n'avons pas d'autres renseignements; les mauristes la datent de 427 ou environ.

1. *Idée de Vitalis sur l'initium fidei.* — Autant que l'on en peut juger par la réponse, Vitalis avait proposé à l'évêque d'Hippone, sur un ton assez raide, des objections relatives à sa théologie de la grâce. Ce n'était pourtant pas un pélagien; cf. n. 25. Il n'était pas d'avis que la bonté morale provînt de nous, de notre vouloir, et il faisait large place à la grâce divine. Mais il entendait laisser aussi une part à l'initiative de l'homme et cette initiative, il la voyait dans la démarche de la créature acceptant la foi proposée par Dieu : *initium fidei*, lui dit Augustin, *ubi est etiam initium bonæ voluntatis, non vis donum esse Dei, sed ex nobis nos habere contendis ut credere incipiamus.* N. 29; cf. n. 1. Et, si on lui objectait le mot de saint Paul, « c'est Dieu qui opère en vous et le vouloir et son accomplissement, *et velle et perficere* », il répliquait : « Sans doute; mais c'est en nous proposant sa loi que Dieu fait que nous voulions, et c'est là, si l'on veut, la grâce initiale. Quant au fait d'acquiescer ou non à cette proposition, c'est quelque chose de tellement nôtre, que Dieu n'y peut absolument rien. » D'après ce qui est dit au n. 29, c'est uniquement au début du processus de la vie spirituelle, au moment de la conversion, que Vitalis appliquait cette analyse; les autres biens spirituels, Dieu les donnait, par sa grâce, à ceux qui, ayant accepté la foi, les demandaient, les cherchaient par cette même foi : *jam ex fide petentibus.* N. 29.

Encore qu'elle ne soit pas très logique — pourquoi cette différence entre l'*initium fidei* et les autres actes salutaires? — cette position de Vitalis ne laissera pas d'être indéfiniment reprise. Son idée est, sans nul doute, de laisser, tout au début de la vie surnaturelle, un acte qui dépende exclusivement de nous et qui soit la raison d'être des faveurs ultérieures de Dieu. Pour mieux saisir cette pensée un peu obscure, il faut ne pas perdre de vue les conditions générales du temps, où ce sont principalement des adultes que l'on baptise, où ce sont principalement des païens qui se présentent à l'Église pour lui demander la foi. Cette première démarche faite, les voici pour ainsi dire dans l'engrenage; la vie spirituelle de ces convertis va se dérouler sous l'action divine; mais cette action divine est dé-

clenchée, pense Vitalis, par une détermination absolument autonome du converti au début de la conversion. Par là il se flatte d'échapper à cette sorte d'arbitraire que le système augustinien semble attribuer à Dieu.

2. *Réplique d'Augustin.* — L'évêque d'Hippone ne fut pas embarrassé pour répondre. Dans une vigoureuse synthèse il ramassa l'enseignement que l'Église oppose aux pélagiens, parmi lesquels son correspondant ne veut pas être confondu; ce sont les *duodecim sententiæ contra pelagianos*, n. 16-24. La simple admission de ces points permet de répondre à la question soulevée par Vitalis, à savoir : la grâce précède-t-elle, comme le veut Augustin, ou suit-elle, comme le veut son correspondant, la volonté humaine? En d'autres termes, nous est-elle donnée parce que nous la voulons, ou bien n'est-ce pas plutôt par cette grâce même que Dieu fait que nous voulions? De la doctrine de l'Église sur la matière, il ressort à l'évidence que seule est possible la deuxième réponse.

Vainement voudrait-on embrouiller la question, en faisant appel à la volonté salvifique universelle de Dieu. Voir n. 19, particulièrement explicite sur la pensée d'Augustin. Il est trop clair, déclare l'évêque d'Hippone, que la grâce n'est pas donnée à beaucoup d'enfants. Alléguer le texte de I Tim., II, 4, c'est peine perdue, puisqu'il y a tant d'êtres humains qui ne sont pas sauvés, non point parce qu'ils ne le veulent pas, mais parce que Dieu ne le veut pas. Cette répartition de la grâce n'étant pas universelle, comment se fait-elle? Serait-ce en considération des mérites de la volonté humaine? Non certes, car alors il ne s'agirait plus de grâce. Chercher ici la part de mérite qui revient à la volonté de la créature, c'est se heurter aux enseignements de l'expérience. Ce qui doit emporter pièce, d'ailleurs, aux yeux d'Augustin, c'est la pratique de l'Église. Celle-ci ne se lasse pas de prier pour la conversion des infidèles; elle montre par là que c'est Dieu qui, par sa grâce, enlève aux païens leur cœur de pierre et prévient dans les hommes les mérites de leurs bonnes volontés, *ita ut voluntas per antecedentem gratiam præparetur, non ut gratia merito voluntatis antecedente donetur.* N. 28. Bref *l'initium fidei* dérive d'une grâce, et d'une grâce qui n'est pas seulement quelque chose d'extérieur, comme serait la proposition de la doctrine, mais qui est une *vocatio alta atque secreta*, une action divine au plus profond de l'âme. N. 5.

Bien qu'en toutes ces déductions, saint Augustin prétende ne s'appuyer que sur les décisions antipélagiennes de 418, on sent bien, néanmoins, à l'arrière-plan tout son système général. Voir surtout n. 9, 11 : « La chute d'Adam a fait passer toute l'humanité sous le pouvoir du diable; c'est bien celui-ci qui œuvre dans les fils de désobéissance, les gouvernant selon sa volonté, laquelle est tout entière tournée vers le mal; il y opère ses œuvres mauvaises, en particulier la défiance à l'égard de Dieu, *diffidentia*, et l'incrédulité, les deux ennemies de la foi. Sans doute voit-on parfois ces fils du démon accomplir des semblants d'œuvres bonnes, *habere nonnulla* VELUT *opera bona*, lesquelles, à y regarder de plus près, n'étant pas inspirées par la foi, sont des fautes. Survient le Rédempteur: semblable à l'homme « fort et armé », il enchaîne le diable et lui arrache ses captifs, ceux-là du moins qu'il avait déterminés à l'avance : *sic eripit vasa ejus quæcumque prædestinavit eripere.* Il les arrache, qu'est-ce à dire, sinon qu'il délivre leur libre arbitre du pouvoir du démon, afin que, sans empêchement de sa part, ils croient au Christ par leur libre volonté? Dans ce premier acte, tout est de Dieu et, une fois introduits par la grâce dans le royaume des croyants, les fidèles doivent humblement y persévérer, car la persévérance elle-même est une grâce, que Dieu, par un juste jugement, peut ne pas accorder. Bref toute l'économie du salut individuel, depuis son début jusqu'à sa consommation dans la gloire, est entièrement sous la dépendance de l'influx divin et d'un influx absolument gratuit.

Telles étaient les réponses que, vers 427, Augustin opposait à une conscience anxieuse de réserver dans la vie surnaturelle de l'homme, une petite place où serait maintenue l'autonomie absolue de la volonté. Des préoccupations du même genre, accompagnées d'autres plus générales, se retrouvent chez les moines d'Hadrumète. Leur expression amènera l'évêque d'Hippone à préciser encore ses idées sur la matière.

2° *Augustin et les moines d'Hadrumète.* — 1. *Émotion causée à Hadrumète par les doctrines d'Augustin.* — Ce n'étaient pas des ennemis de l'évêque d'Hippone que ces moines d'Hadrumète (Sousse d'aujourd'hui), qui, en 428, députent deux de leurs jeunes confrères vers Augustin pour lui demander des apaisements.

Quelque temps auparavant était arrivée en leur monastère une lettre d'Augustin adressée, peu après le concile de 418, au prêtre romain Xyste (le futur pape), *Epist.*, CXCIV, *P. L.*, t. XXXIII, col. 874 sq. Dans cette pièce très importante, Augustin montrait le bien-fondé de son système, tant en ce qui concernait les rapports entre grâce et liberté *(paratur voluntas a Domino)*, qu'en ce qui touchait la distribution même de la grâce. Celle-ci, disait-il, ne dépendait d'aucun mérite précédent de l'intéressé et Dieu faisait miséricorde à qui il voulait : *Deus cujus vult miseretur.* Il n'y avait point à crier à une « acception de personnes », à un déni de justice de la part du Créateur : une seule et même masse de damnation et d'offense englobait tous les hommes; le fait que Dieu en sortait l'un, tandis qu'il y laissait tel autre, n'allait en rien contre la justice. Cf. surtout n. 4, 5, 14. Tout l'ensemble du système se déroulait, à partir de ces prémisses, avec une extraordinaire raideur.

Portée dans le milieu d'Hadrumète, cette lettre, vieille déjà de dix ans, avait suscité un vif émoi. La manière énergique selon laquelle Augustin rejetait tout mérite antérieur à la grâce, décrivant la foi comme un don absolument gratuit de Dieu et tirant les conséquences « prédestinatiennes » de ce principe, tout cela avait été vivement discuté; les uns prenant parti pour le Docteur d'Hippone, non sans tirer peut-être les conséquences paresseuses que le système augustinien paraît entraîner, les autres, par contre, regimbant contre une doctrine que repoussaient leurs habitudes d'ascétisme et voulant maintenir à tout prix le mérite humain. Voir la lettre postérieure de l'abbé du monastère, Valentin, dans la correspondance d'Augustin, *Epist.*, CCXVI, *ibid.*, col. 974.

2. *Réponse d'Augustin : Le « De gratia et libero arbitrio ».* — A plus ample examen, l'évêque d'Hippone qui avait d'abord pensé répondre par une simple lettre, *Epist.*, CCXV, col. 971, estima que les problèmes soulevés méritaient attention; avec ses visiteurs il étudia les documents ecclésiastiques et patristiques; ces entretiens aboutirent à la rédaction du traité *De gratia et libero arbitrio*, t. XLIV, col. 881-912, que les consultants remportèrent à Hadrumète.

Rien dans ce traité qui rappelle nos modernes tentatives de « concilier la grâce avec le libre arbitre ». C'est avant tout l'affirmation de la grâce et — ce qui est un pléonasme — de son caractère absolument gratuit. Cela n'empêche pas, certes, d'affirmer la liberté de l'homme sous l'influx divin; mais visiblement ce n'est pas ce problème qui préoccupe Augustin. S'il est question du libre arbitre dans le traité, c'est surtout de son incapacité radicale à assurer le début, la continuation, la persévérance de la vie surnaturelle dont l'aboutissement est le ciel. « La grâce en effet ne nous est pas donnée selon nos mérites, aussi bien la voyons-nous donnée alors que nul mérite ne la précède,

mais au contraire de multiples démérites, *merita mala*. C'est quand elle a été donnée que commencent nos mérites, mais ils commencent par elle. Si elle se retire *(se subtraxerit)*, l'homme tombe et son libre arbitre ne saurait le relever, alors qu'au contraire c'est lui qui le fait tomber, *non erectus sed præcipitatus libero arbitrio*. Ainsi il est indispensable à l'homme, non seulement qu'impie il soit justifié par la grâce de Dieu, pour passer de l'impiété à la justice, mais encore pour que, justifié par la foi *(justificatus ex fide)*, il marche avec Dieu, par la grâce, s'appuyant sur elle, de peur de tomber ». N. 13, col. 889-890.

Et après avoir rejeté le concept de la grâce extérieure telle que l'admettaient les pélagiens, Augustin de discuter le point qui, déjà touché par Vitalis, deviendra le pivot de tout le système semi-pélagien : ne pourrait-on pas dire que la foi, tout au moins, est l'œuvre du libre arbitre? C'est là-contre qu'Augustin s'élève dans toute la seconde partie du traité, 29-46. Les textes scripturaires s'y accumulent pour montrer que c'est par Dieu que nous commençons à vouloir le bien : *ut velimus* SINE NOBIS *operatur, cum autem volumus et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur; tamen sine illo, vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus*. N. 33.

3. *Seconde réponse d'Augustin : Le « De correptione et gratia »*. — Dans sa lettre d'envoi, *Epist.*, CCXV, t. XXXIII, col. 971, l'évêque d'Hippone avait recommandé le *De gratia et libero arbitrio* aux méditations de la communauté d'Hadrumète. L'abbé Valentin, dans sa réponse, put assurer à son correspondant que cette méditation avait ramené le calme. *Epist.*, CCXVI, col. 974. Peut-être les renseignements oraux fournis à Augustin par le porteur de cette lettre étaient-ils moins optimistes : il restait à Hadrumète des hésitants, peut-être des contradicteurs. Augustin reprit la plume et, toujours à l'intention du monastère africain, composa un nouveau traité, le *De correptione et gratia*, *P. L.*, t. XLIV, col. 915-946. C'est au jugement de Noris la clef qui donne accès à toute la doctrine augustinienne sur la grâce divine et le libre arbitre.

Le titre ne laisse pas d'être un peu trompeur : *De correptione*, de la correction. Il semblerait indiquer que l'on y répond tout au long à une objection qui se faisait en des milieux monastiques : « Si notre volonté est gouvernée par la grâce au point que le dit Augustin, à quoi bon les exhortations, les réprimandes, voire les punitions dont on accable les coupables? Si, en telle circonstance, ils ont mal agi, c'est que la grâce leur a fait défaut, il n'y a pas à les réprimander, mais à prier pour eux, afin qu'ils reçoivent la grâce de mieux faire. » Éternelle objection faite à toute doctrine qui voit d'abord l'action divine dans l'action humaine!

Mais, seules, les premières pages du traité augustinien sont consacrées à ce petit problème qui est résolu d'une manière fort simple. L'ensemble du traité est avant tout l'exposé du système de la grâce : nature, action, distribution de celle-ci. Différente de l'*auxilium* donné à l'homme avant la chute et qui était la condition indispensable, *sine qua non*, pour que sa volonté se décidât par elle-même, la grâce de l'humanité déchue est un secours qui nous *fait vouloir*, sous l'influx duquel la volonté se décidera infailliblement, *indeclinabiliter et insuperabiliter*, encore que librement, dans la direction que Dieu veut, *cui volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium*. Aussi bien le libre arbitre est-il devenu, par la chute originelle, tellement serf du péché que, laissé à lui-même, il ne peut aller qu'au mal. Dès lors l'*auxilium quo* (grâce de l'humanité déchue) doit accompagner indéfiniment l'action de l'homme; la vitesse acquise, si l'on peut dire, ne lui suffit pas; il faut que, sans cesse et jusqu'au bout, la force divine agisse sur lui; d'où la nécessité de la grâce de la persévérance.

Quant à la répartition de la grâce divine entre les hommes, Augustin met définitivement au point ses idées. Elles sont commandées par ses vues sur le péché originel, sans doute, mais plus encore par l'idée de la providence divine, dont rien ne saurait mettre en échec les desseins. Le péché originel ayant fait de toute l'humanité une *massa damnationis*, une *conspersio damnata*, Dieu pouvait, sans aucune injustice, laisser les hommes se précipiter tous vers leur perte éternelle. En fait, il lui plaît, pour des raisons qui nous échappent, mais où la justice a sa part comme la miséricorde, d'opérer un tri dans cette masse. Le fait qu'il y laisse un certain nombre de créatures humaines — en quelle proportion, Augustin ne le dit pas — met en évidence sa justice. Son infinie miséricorde éclate au contraire dans le fait qu'il sort de cette masse un certain nombre d'élus qu'il prédestine, par un dessein antérieur à toute considération de mérite, à la félicité éternelle. Et il les y amène précisément en leur donnant l'*auxilium quo* (la grâce efficace par elle-même), et cela non pas seulement au début de leur conversion, mais tout le long de leur existence. Dès lors le fait d'avoir reçu la grâce initiale n'est pas suffisant. Parmi ceux qui ont été favorisés de ce premier secours, il en est qui, pour des raisons occultes, *mais où la justice a sa part*, ne reçoivent pas, au cours ultérieur de leur existence, le secours persévérant et efficace qui, seul, les empêcherait de retomber. C'est que, de fait, ils n'ont pas été vraiment sortis de la masse de damnation. D'autres, au rebours, reçoivent tout au long de leur vie cet *auxilium quo*, lequel ou les empêche de tomber, ou les relève s'ils tombent. Ainsi persévèrent-ils; en leur volonté besogne la grâce qui finalement les amène à la gloire. Pourquoi tel ou tel a-t-il eu la seule grâce initiale? Pourquoi tel ou tel autre a-t-il eu en plus la grâce de la persévérance? C'est toujours le cas de répéter avec l'Apôtre : *O altitudo*. Mais cela ne doit pas empêcher de redire aussi que ni la grâce initiale, ni celle de la persévérance ne sont des réponses de Dieu aux mérites de l'homme. Il suit encore que le nombre des prédestinés est un *numerus clausus neque augendus, neque minuendus*, pas plus qu'il ne saurait être question de volonté salvifique universelle.

Ainsi prenait ses contours définitifs la synthèse esquissée, trente ans plus tôt, dans la réponse à Simplicien. Les moines d'Hadrumète étaient-ils de force à l'assimiler, c'est une autre affaire. Peut-être s'inclinèrent-ils devant l'autorité d'Augustin. Mais, porté en d'autres milieux, où l'on avait davantage le souci de la pensée personnelle, le traité *De correptione et gratia* allait susciter une très vive opposition.

II. LES PREMIÈRES CONTROVERSES DANS LE MILIEU MARSEILLAIS. — S'il était un milieu où l'on se piquait de penser et de penser personnellement, c'était bien celui que formait l'abbaye de Saint-Victor de Marseille et les centres monastiques qui en dépendaient. C'est ici que la synthèse augustinienne va susciter les plus vives oppositions :

1° *Le milieu marseillais : Cassien*. — L'oracle de tout ce monde était pour lors Cassien, un Oriental par sa formation, instruit qu'il avait été dans les doctrines ascétiques par les moines de Palestine et d'Égypte. Fondateur de Saint-Victor, vers les années 415 et suivantes, il avait publié, depuis 420, de gros ouvrages destinés à propager l'idéal monastique : le *De cœnobiorum institutis* vers 420, les *Collationes* en plusieurs fois, entre 420 et 429. Sur le mode didactique, le premier de ces ouvrages exposait ce qu'était la vie du moine, sa vie extérieure sans doute (l. I-IV), mais aussi sa vie intérieure toute orientée vers la lutte contre les huit vices principaux (l. V-XII). Texte dans *P. L.*, t. XLIX,

col. 53-476; *Corpus de Vienne*, t. XVII. Sous la forme de dialogues censés tenus par l'auteur avec les maîtres de la vie monastique, les 24 *Collationes* reprenaient le même thème, mais avec plus de souplesse et d'ingéniosité. Les nombreuses remarques, d'un tour souvent fort personnel, données comme résumant les expériences des virtuoses de l'ascétisme, convoyaient une doctrine d'ensemble, non pas seulement d'ordre pratique, mais encore d'ordre spéculatif. Texte, *ibid.*, col. 477-1326 et dans *Corpus de Vienne*, t. XIII. Ces vingt-quatre entretiens n'avaient pas été publiés en même temps. Les dix premiers avaient vu le jour peu après 420; la seconde série, XI-XVII, un peu avant 426, les sept derniers, XVIII-XXIV, datant de 428 au plus tard. Quoi qu'il en soit de ces précisions chronologiques, il faut noter que tout l'ensemble de cette littérature ascétique était composée avant l'apparition du *De correptione et gratia* d'Augustin. Mais Cassien avait certainement eu connaissance d'autres ouvrages du maître africain.

C'est autour de l'acquisition de la vertu que s'étaient émues, vers 410, les premières controverses entre le couple d'ascètes Pélage-Célestius et les évêques d'Afrique ou de Palestine. Les deux ascètes font de la perfection une conquête de l'homme sur ses passions, où n'entre guère en jeu que la seule volonté de l'homme, le secours divin n'y est représenté que par les dons généraux faits par Dieu à l'humanité : dons intérieurs, tels l'intelligence et le libre arbitre, dons extérieurs, tels les encouragements et les exemples fournis par la Loi et l'Évangile. Cette tendance « autarcique » tient essentiellement à ce que ces deux maîtres en ascétisme ne « réalisent » pas à sa valeur exacte la tare que le péché d'origine fait peser sur l'humanité.

Sur ces points essentiels, que pense cet autre maître d'ascétisme qu'est Cassien? Il vaudrait la peine de le rechercher par voie analytique, en parcourant page par page ses traités. Du moins faut-il en relever les passages les plus saillants; car un essai de synthèse, quand il s'agit d'une doctrine toute en nuances, comme est la sienne, risque de déformer sa pensée.

2° *Les enseignements de Cassien.* — 1. *Dans le « De cœnobiorum institutis ».* — C'est surtout à la lutte contre les « huit vices capitaux » qu'il faut s'arrêter, l. V-XII.

Dès l'introduction générale, l. V, c. I et II, Cassien marque son dessein. C'est la lutte contre les *spiritus nequitiæ*, c'est-à-dire contre les passions, qui est le point de départ de la vie ascétique; les caractériser, en chercher les causes, en découvrir les remèdes, telle est la première tâche. Et la première demande qu'il faille adresser à Dieu, c'est donc qu'il nous les fasse clairement découvrir. L. V, c. II.

Il y a peu à glaner au point de vue qui nous occupe dans le reste du l. V, consacré à la lutte contre la gourmandise, *spiritus gastrimargiæ*. Plus important est le l. VI, *De spiritu fornicationis*, cette passion étant le plus redoutable adversaire de la perfection. Sans doute quand il parle de l'instinct génésique, Cassien est-il beaucoup moins tragique qu'Augustin; il ne laisse pas de reconnaître que la lutte contre lui est dure, continue, car cette « maladie » touche à la fois le corps et l'âme; les moyens proprement humains n'en ont pas raison et il faut de toute nécessité que le secours divin intervienne; l'âme ne saurait vaincre, si elle n'est appuyée du secours et de la protection de Dieu. L. VI, c. V.

La théorie générale par quoi débute le l. VII, sur l'avarice, *spiritus phylargiriæ*, distingue deux catégories de passions : les unes sont naturelles, *humanæ inserta naturæ*; elles devancent l'usage de la raison et le discernement même du bien et du mal, l. VII, c. III; le reconnaître ce n'est pas incriminer la nature, car ces mouvements ont leur utilité, qu'il s'agisse de l'instinct génésique, de la colère, de la tristesse. Il est des vices au contraire qui sont contre nature, telles l'avarice, l'envie, qui se développent sans aucune occasion naturelle antécédente, et dont l'admission est d'autant plus blâmable. L. VII, c. V.

Rien de très spécial, bien que les remarques de fine psychologie y abondent, dans les développements consacrés à la colère, à la tristesse, à la tiédeur *(acedia)*, à la vaine gloire. Mais le l. XII et dernier sur l'esprit d'orgueil *(spiritus superbiæ)*, permet quelques aperçus sur les vues doctrinales de l'auteur.

Ce vice, déclare-t-il, est bien le premier au point de vue du temps : *tempore et origine primum*, l. XII, c. IV; n'est-il pas le péché de Satan? La faute de Lucifer (identifié ici avec l'ange déchu, par application d'Isaïe, c. XIV) a été de penser que les perfections dont l'avait orné la faveur gratuite *(gratia)* du Créateur, il les tenait de sa nature. De ce chef, comme s'il n'avait pas besoin, *pour persévérer*, du secours divin, il se jugea semblable à Dieu, puisque, comme Dieu, il n'avait besoin de personne. Se fiant à son libre arbitre *(liberi arbitrii facultate confisus)*, il crut que, par lui, il se procurerait et la vertu parfaite et la pérennité de la béatitude. Cette seule pensée amena sa chute; le voilà devenu instable dans la vertu, *instabilis et nutabundus*, il connut par expérience l'infirmité de sa nature et perdit la béatitude dont il jouissait par un don de Dieu. Que cet exemple soit une leçon pour qui croirait pouvoir obtenir par ses seules forces la perfection et la béatitude. L. XII, c. X. Nul, quels que soient ses efforts, ne peut avoir, étant données les luttes de la chair qui enrobe l'esprit, une force de volonté telle qu'il puisse atteindre la palme de l'intégrité, s'il n'est protégé par la miséricorde divine : *quid habes quod non accepisti?* L. XII, c. X.

En sens contraire, l'exemple du bon larron montre bien toute la part de la miséricorde divine dans l'œuvre du salut. Ce brigand entre au paradis *ob unam confessionem*, et cette béatitude, il l'obtient non par les mérites de l'ensemble de sa vie, mais par la bonté de Dieu, qui accepte cette confession comme une compensation suffisante. Ainsi encore de David, qui, pour un seul mot de repentir, *uno pœnitudinis sermone*, obtint le pardon de son double crime. Sa part de travail est hors de proportion avec la faveur reçue : *ad talem indulgentiam non laboris æquiparasse merita.* La faveur divine a été surabondante, qui prenant occasion de ce repentir [dans la pensée de Cassien, nous le verrons, ce repentir est le fruit du seul libre arbitre], fait disparaître cette masse de péchés sous une confession expédiée en un seul mot. L. XII, c. XI. Et ceci n'est pas vrai seulement de ces cas particuliers : la vraie cause de la vocation et du salut de l'homme, c'est bien Dieu, en ce sens que la somme de la perfection n'est point le fait de celui qui veut et qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde et qui, sans qu'il y ait aucune proportion avec le mérite de nos efforts, nous rend triomphants de nos vices : *perfectionis summa non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei, qui, nequaquam laborum vel cursus nostri merito* COMPENSANTE, *vitiorum nos facit esse victores. Ibid.* Et comme il est dit un peu plus loin : *Numquam divinum munus labor proprius humanave compensabit industria.* L. XII, c. XIII.

Cette doctrine, qui est bien celle des anciens, continue Cassien, ne rend point inutile l'effort humain : sans efforts personnels, il n'est point de perfection, mais sans la grâce de Dieu, nul, non plus, ne peut, par ses efforts, mener cette perfection à terme. Aussi bien la grâce est-elle donnée à ceux-là seuls qui œuvrent et se fatiguent, à ceux-là seuls qui veulent et qui courent. Comme l'a promis le Sauveur, on donne à ceux qui demandent, on ouvre à ceux qui frappent, mais cet

effort fait pour demander, pour frapper est hors de toute proportion avec le résultat et, par ailleurs, la miséricorde divine est toute prête, n'attend que le moment où notre bonne volonté lui fournira l'occasion d'intervenir : *Præsto est namque, occasione sibi tantummodo a nobis bonæ voluntatis oblata, ad hæc omnia conferenda.* L. XII, c. XIV.

Cette intervention, pour laquelle il nous faut rendre grâces à Dieu, ce ne sont pas seulement les dons qu'il nous a faits en nous créant raisonnables et libres, en nous accordant le baptême, la connaissance de la Loi et de l'Évangile; ce sont encore les assistances personnelles et quotidiennes dont il nous favorise : coopération dans la lutte contre la chair, préservation de la chute dans le péché, illumination intérieure, remords secrets, châtiments salutaires, parfois même attirance invincible malgré nous vers le bien *(quod ab eo nonnunquam inviti trahamur ad salutem)*, somme toute, direction efficace imprimée à notre libre arbitre, lequel, porté naturellement aux vices, est remis sur le droit chemin par cette visite intérieure de Dieu. L. XII, c. XVIII.

2. *Les « Collationes ».* — Il nous paraît que les *Collationes* n'ajoutent pas grand'chose aux doctrines que nous venons d'entendre.

a) C'est ce qui est évident dans la *collatio* III, qui fait partie de la Ire série : elle a pour sujet le triple renoncement qui est la base propre de la vie religieuse et même, à un degré moindre, de la vie simplement chrétienne. Au point de départ, un appel de Dieu; provoqués par l'appel divin, nous accourons vers le chemin qui conduit au salut et c'est aussi sous la gouverne de Dieu que nous arrivons à la béatitude parfaite. Ainsi tout semble être de Dieu dans l'affaire du salut : son appel, son assistance, le couronnement enfin qu'il nous donne dans le ciel : *quemadmodum, inspiratione Domini provocati ad viam salutis accurrimus, ita etiam magisterio ipsius et illumatione deducti ad perfectionem beatitudinis pervenimus.* Telle est la doctrine qu'expose l'abbé Paphnuce. *Coll.*, III, c. X.

A quoi Germain, son interlocuteur, repart : « Mais où se trouve donc, en tout ce processus, la place pour notre libre arbitre, si c'est Dieu qui commence et consomme en nous tout ce qui se rapporte à notre perfection? » — Il est vrai, repart l'abbé Paphnuce. Mais il est un moment où seule opère notre volonté, c'est *celui où elle donne sa réponse à l'appel divin.* Il reste donc une part pour l'homme et son libre arbitre. C. XII. Sentant bien, néanmoins, que l'on pourrait lui faire le reproche de pélagianisme, le solitaire entame une longue diatribe sur l'infirmité de celui-ci. Aussi bien penche-t-il plutôt du côté du mal, tant par l'ignorance du bien que par l'attirance des passions; il faut donc que l'invincible recteur de l'âme humaine le retourne plus ou moins violemment vers la poursuite des vertus. Et toute la suite de ce développement, c. XII-XVIII, montre bien que Paphnuce entend ne pactiser à aucun prix avec les théories autarciques de Pélage et de Célestius. Mais la préoccupation de ménager une place au libre arbitre réapparaît au c. XIX; et toujours *dans ce petit intervalle* qui se situe entre l'appel divin d'une part, et de l'autre la réponse de l'âme qui engage celle-ci dans la bonne voie.

Mêmes préoccupations et mêmes hésitations aussi sur le pouvoir et l'impuissance du libre arbitre dans les *Collationes* IV-VI, où affleure, à diverses reprises, la question de la persévérance. A la *Collatio* VII, c. VIII, un essai encore pour serrer d'un peu plus près le problème de la liberté et de ses forces : les adversaires de notre vie morale peuvent bien nous troubler; jamais ils ne peuvent nous contraindre; s'il y a chez eux — il s'agit surtout des démons — de multiples ressources pour nous inciter au mal, il reste chez nous la force de les repousser, la liberté d'acquiescer ou non à leurs suggestions. Mais surtout nous avons la puissance que confère le secours divin et c'est beaucoup plus que tout ce qui peut s'armer contre nous, car Dieu n'est pas seulement celui qui suggère le bien, il en est le facteur, l'animateur : *non tantum suggestor, sed etiam fautor atque impulsor*, à telles enseignes que, parfois, malgré nous, malgré nos ignorances, il nous attire au salut : *ita ut nonnunquam nos etiam invitos et ignorantes attrahat ad salutem.*

b) De tout temps l'attention s'est portée sur la *Collatio* XIII, *De protectione divina*, qui fait partie de la deuxième série. C'est ici que Cassien semble avoir fait le plus d'efforts pour doser la part qui revient à l'homme, à côté de celle qui revient à Dieu, dans l'œuvre du salut. C'est par des retouches et des approximations successives qu'il pense y arriver.

A l'entretien précédent, le saint abbé Chérémon, qui avait parlé à ses interlocuteurs des moyens d'atteindre à la chasteté, avait fort insisté sur la nécessité toute spéciale, en ce domaine, d'une protection d'en haut. Aussi, Germain, compagnon de Cassien, reprenant la conversation le lendemain, demande avec une nouvelle insistance si pareille doctrine ne fait pas évanouir le mérite humain. Si Dieu commence, accomplit, consomme tout ce que nous faisons de bon, en fait de chasteté comme en tout autre domaine, où donc est la part de notre libre arbitre? Pourtant l'expérience montre que cette faculté n'est pas sans force; ne voyons-nous pas des païens, qui certes ne reçoivent pas le secours divin, pratiquer de réelles vertus, frugalité, patience et même chasteté? C'est donc que leur libre arbitre n'est pas si captif qu'on veut bien le dire. *Coll.*, XIII, c. IV.

Chérémon essaie d'abord de repousser la preuve alléguée par Germain; on sent néanmoins qu'il a été touché par l'objection. A pousser à bout les idées qu'il vient de développer sur la nécessité absolue et la parfaite gratuité de l'assistance divine, on aboutit à ces idées qu'Augustin — jamais nommé, mais sans doute visé — a mises en circulation, tant sur la distribution restreinte de la grâce, que sur le caractère irrésistible de celle-ci.

C'est contre quoi se cabre le bon abbé. « Dieu, dit-il, veut sauver tous les hommes et, quand il voit briller en nous la moindre étincelle de bonne volonté, il couve cette petite flamme et l'attise. Ceux qui périssent, c'est à l'encontre de la volonté de Dieu. C. VII. La bonté divine est si grande à l'endroit de l'humanité, que nul refus ne la rebute, tel l'amoureux passionné que les froideurs de l'aimée ne font qu'enflammer davantage... Quand il voit en nous un début, si faible soit-il, de bonne volonté, il illumine aussitôt notre âme, la réconforte, l'excite au salut, donnant ainsi un accroissement à ce qu'il a planté lui-même ou à ce qu'il voit sortir de notre propre effort. » C. VIII. Somme toute, si parfois l'homme peut par ses propres mouvements se tendre jusqu'au désir de la vertu, il a toujours besoin d'être aidé. Aussi bien, pour qu'il soit évident que *parfois* la bonté même de notre nature — bienfait elle-même du Créateur — produit de soi le commencement de la bonne volonté, mais que ce commencement, s'il n'est dirigé par Dieu, ne peut aboutir à la vertu consommée, l'Apôtre a-t-il écrit : « Le vouloir est à ma portée; l'accomplissement parfait du bien je ne le trouve pas en moi. » C. IX, col. 919.

Et si l'on pose catégoriquement les questions : « La grâce vient-elle à la suite de la manifestation de notre bonne volonté, ou précède-t-elle (en l'inspirant) celle-ci? Est-ce parce que nous avons montré un début de bonne volonté que Dieu nous fait miséricorde (en nous donnant sa grâce)? Ou bien n'est-ce pas parce que Dieu a pitié de nous qu'il nous donne ce commence-

ment de bonne volonté? » Voici la réponse de Chérémon : Il ne faut pas généraliser. Il est des cas où c'est évidemment Dieu qui fait vers nous le premier pas (vocation de Matthieu le publicain, de Saul le persécuteur). Dans le cas au contraire de Zachée, du bon larron, c'est la foi de l'un, la piété de l'autre qui ont prévenu les avertissements spéciaux de l'appel divin. En définitive, « quand Dieu voit que *de nous-mêmes nous voulons* nous tourner vers le bien, il accourt, nous dirige, nous réconforte (cas de Zachée); quand il voit que nous ne voulons pas (cas de Saul), ou que nous nous attiédissons, il nous fait entendre des exhortations salutaires qui réparent ou *forment* en nous la bonne volonté ». C. xi, col. 924.

Chérémon a bien conscience qu'en signalant des cas où c'est nous qui voulons, les premiers, aller à Dieu, il ouvre au libre arbitre un très large crédit. Aussi insiste-t-il sur ce point. « Il ne faudrait pas croire, en effet, que Dieu ait fait l'homme tel que jamais il ne veuille ni ne puisse le bien. Dieu, au début, a fait l'homme droit; même après la faute d'Adam, l'humanité qui, en son chef, avait fait l'expérience du mal, n'a pas laissé de garder la connaissance du bien que ce même chef avait reçue de Dieu. » C. xii, col. 925-926. Il faut donc se garder de rapporter tellement à Dieu tous les mérites des saints, que l'on ne rapporte plus à la nature que ce qui est pervers. On ne saurait douter qu'il n'existe naturellement chez nous les germes de toutes les vertus, déposés par la bonté du Créateur. L'existence du libre arbitre n'est pas vérité moins certaine. Il peut donc sortir de nous quelque chose de bon. C. xiii, col. 929. Ainsi la grâce coopère toujours avec le libre arbitre, et quelquefois elle exige de lui certains efforts (avant de se donner). Pour ne pas paraître se donner à qui dort, elle cherche ou attend des occasions dans lesquelles, la torpeur étant écartée, l'octroi de la grâce ne paraisse pas une munificence déraisonnable; la grâce alors est impartie sous prétexte de quelque bon désir, de quelque travail personnel. Qu'on ne dise pas qu'en ces conditions ce n'est plus une grâce, un don absolument gratuit, car c'est à de *pauvres petits efforts personnels* qu'est accordée une si grande faveur. Ce n'est pas le petit acte de foi du larron qui empêche que le paradis lui soit accordé gratuitement, ou le simple mot de David : « j'ai péché », qui enlève au pardon reçu son caractère de gratuité. [Remarquer les mots : *Quod peccatum suum humiliatus agnoscit (David), propriæ libertatis est opus!*] *Ibid.*, col. 933.

Et Chérémon, après avoir lâché cette énormité, de rechercher dans l'histoire biblique des exemples où s'exprime clairement sa théorie. A la demande de Satan, Job est laissé à lui-même, afin que Dieu voie ce qu'il fera dans cet état, et Satan est bien contraint de reconnaître qu'il a été vaincu par les forces non pas de Dieu, mais de son serviteur, *non Dei sed illius viribus.* Dans la tentation d'Abraham, la foi que Dieu veut éprouver, ce n'est pas celle qu'il lui inspirait, mais celle qu'il pouvait maintenant faire voir à l'œuvre par son libre arbitre. Ce que Dieu loue donc en lui, quand il dit : « Je sais maintenant que tu crains Dieu », c'est la constance de sa foi, alors que la grâce de Dieu l'avait abandonné. C. xiv, col. 937. Ces diverses tentations, la justice de Dieu ne les permettrait pas, s'il n'y avait dans l'homme tenté une vertu égale (à la tentation) et qui lui permette en toute équité d'être déclaré digne d'éloge ou de blâme : *nisi parem in eis resistendi scisset (Deus) inesse virtutem, qua possent æquitatis judicio in utroque merito, vel rei vel laudabiles judicari.* En de telles circonstances la grâce de Dieu agit avec l'homme comme fait la mère qui apprend à son petit à marcher; elle fait mine parfois de l'abandonner, toujours prête néanmoins à l'empêcher de tomber, afin que, d'une part, il prenne confiance en lui-même et qu'il sente, par ailleurs, que l'appui maternel est toujours là. *Ibid.*, col. 938.

En résumé, conclut l'abbé Chérémon, il ne faut pas enserrer l'action de la grâce dans des catégories trop raides. Elle a sa manière de se conformer aux capacités de chacun : elle prévient les uns qui n'y pensent pas (André ou Pierre), ou même qui sont mal disposés (Saul); elle *récompense les efforts naturels* des autres (Zachée, Corneille), agissant selon la réceptivité des uns et des autres : *secundum capacitatem uniuscujusque.* C. xv, col. 940-941.

Mais que l'on ne prenne point ceci, ajoute l'abbé, pour une concession au pélagianisme; nous ne sommes point de ces impies qui prétendent que le tout de notre salut, *summa salutis*, est au pouvoir de notre libre arbitre et déclarent que la faveur divine se dispense selon les mérites. Qui plus est, nous affirmons qu'en certains cas la grâce divine déborde les limites de l'infidélité de l'homme : *etiam exuberare gratiam Dei et transgredi interdum humanæ infidelitatis angustias.* C. xvi, col. 942.

En d'autres termes Dieu procède de diverses manières au sauvetage du genre humain. Pour certains qui (par eux-mêmes) veulent (aller vers Dieu) et aspirent (à sa grâce), il les invite à un plus grand zèle; pour d'autres, qui sont mal disposés, il les contraint (à venir); pour les premiers, il fait que soient réalisés les bons désirs que leur nature leur inspire; pour les autres il leur insuffle lui-même ce désir et, par là, le début dans le bien, en même temps qu'il leur donne d'y persévérer. C'est perdre son temps que de scruter les raisons infiniment mystérieuses de la Providence. C. xvii. Du moins faut-il retenir comme étant la doctrine catholique les vérités suivantes : 1. C'est l'effet de la grâce divine que d'être enflammé à désirer le bien parfait; et pourtant le libre arbitre (sous l'effet de la grâce) subsiste tout entier, capable de se déterminer dans un sens ou dans l'autre. 2. C'est l'effet de la grâce divine que de pouvoir pratiquer la vertu, mais de telle façon que ne soit pas supprimée la puissance du libre arbitre, *possibilitas arbitrii.* 3. C'est l'effet de la munificence divine que de persévérer dans la vertu acquise, mais de telle sorte que la liberté conserve tous ses droits. C. xviii, col. 946.

Telle est cette fameuse conférence XIII, où la multiplicité des détails, la finesse même de certaines analyses psychologiques, n'arrivent pas à masquer l'incertitude de la pensée métaphysique. Tiraillé entre la crainte de tomber dans le pélagianisme et l'appréhension de ne plus rien laisser à l'homme dans l'affaire de son salut, Cassien ébauche une réfutation de la première tendance, mais c'est pour se mettre en garde, tout aussitôt, contre la tendance opposée. Tout accorder à Dieu dans l'œuvre du salut, cela lui paraît exclure l'idée que l'homme y est aussi pour quelque chose. D'où sa préoccupation de trouver, au moins dans certain cas, une *petite part* de l'activité salvatrice qui soit entièrement soustraite à l'emprise de Dieu. Cette explication du mode d'action de Dieu dans les âmes est commandée par une pensée sous-jacente qui s'exprime assez rarement, que Cassien peut-être ne s'avouait pas complètement à lui-même lorsqu'il rédigeait les *Collationes.* Elle va se préciser et s'affirmer à Marseille au contact de la doctrine augustinienne, telle qu'elle s'exprimait dans le *De correptione et gratia.*

3° *Réaction dans le milieu marseillais contre le « De correptione et gratia ».* — Toute dominée par un ascéticisme vigoureux, qui faisait fort large la place aux initiatives et à l'effort continu du libre arbitre, la pensée marseillaise ne pouvait que réagir contre l'enseignement augustinien, qui, de prime abord et pour des esprits un peu simplistes, semblait une doctrine de

laisser-faire et de laisser-aller. Porté on ne sait comment à Saint-Victor, le *De correptione et gratia* suscita l'inquiétude, la contradiction même de la part surtout des chefs de la communauté. Parmi les moines, cependant, il en était de favorables à l'augustinisme le plus strict. Simples laïques et dès lors peu qualifiés pour se mesurer avec les vétérans, dont plusieurs étaient honorés du sacerdoce, ils avaient cependant le courage de leurs opinions. Des discussions s'engagèrent à Saint-Victor, peut-être aussi à Lérins; elles amenèrent les chefs du monachisme gaulois à mettre au clair leurs idées.

Sur ces joutes théologiques, nous sommes renseignés par deux lettres qu'adressèrent à Augustin, au cours de 428, deux adeptes très fervents de sa doctrine, Prosper et Hilaire. Dans correspondance de S. Augustin. *Epist.*, CCXXV et CCXXVI, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1002 et 1007.

1. *L'opposition antiaugustinienne selon Prosper et Hilaire.* — C'est Hilaire qui avait pris l'initiative d'écrire à Hippone; mais, sa lettre terminée, il s'aperçut que son exposé de la doctrine antiaugustinienne n'était pas limpide et il demanda à Prosper de le reprendre sur nouveaux frais.

a) Lettre de Prosper à Augustin. — Prosper commence par se défendre d'être un ennemi personnel de ceux dont il dénonce les doctrines; il sait leur expérience ès-choses ascétiques, mais il lui paraît qu'ils courent le risque de retourner au pélagianisme qu'ils déclarent pourtant détester. Leur opposition à l'augustinisme, déjà ancienne, s'est fortifiée par la lecture du *De correptione*, devenant ouverte hostilité. *Epist.*, CCXXV, n. 2.

Aussi bien, leur point de départ est-il la volonté salvifique universelle. Sans doute, disent-ils, tous les hommes ont-ils péché en Adam, et il faut reconnaître que nul n'est sauvé par ses œuvres, mais par la grâce divine. Mais c'est à tous les hommes, sans exception, qu'est offerte la propitiation que procure le sang du Christ, et dès lors tous ceux qui veulent bien venir à la foi, au baptême, peuvent se sauver. Ceux qui croiront et persévéreront dans la foi, aidés qu'ils sont ultérieurement par la grâce, Dieu les a vus dès avant la création et il a prédestiné à la gloire ceux dont il a vu que, appelés gratuitement, ils deviendraient dignes de cette élection et feraient une bonne mort. Les docteurs marseillais s'opposent donc à cette thèse (augustinienne) de la vocation divine, selon laquelle, avant toute création, Dieu a fait un choix entre ceux qu'il appellerait à la gloire *(eligendi)* et ceux qu'il en exclurait *(rejiciendi)*, en sorte que, selon le bon plaisir du Créateur, les uns sont créés comme vases d'honneur, les autres comme vases d'ignominie. A leurs yeux une telle doctrine est génératrice d'indifférentisme moral; elle introduit ou le fatalisme ou encore cette doctrine (manichéenne) selon laquelle Dieu a créé des natures humaines différentes. Somme toute, ils prennent à leur compte les attaques auxquelles Augustin ne cesse de répondre et déclarent que la pensée de ce docteur n'est pas traditionnelle; fût-elle exacte, ajoutent-ils, il faudrait se garder de l'exposer, car elle risque de scandaliser. *Ibid.*, n. 3.

Mais, au vrai, ce sont eux-mêmes, continue Prosper, qui ne savent pas se garder de l'erreur pélagienne. A les entendre, du moins certains d'entre eux, au lieu de confesser la grâce du Christ qui prévient tous les mérites humains, il faut reconnaître que la grâce appartient à la condition de tout homme; c'est la grâce du Créateur (non celle du Rédempteur). En dotant l'homme de raison et de libre arbitre, Dieu lui a donné de pouvoir, par le discernement du bien et du mal, diriger sa volonté vers la connaissance de Dieu, vers l'obéissance à ses préceptes et de parvenir ainsi à la grâce qui le fait renaître dans le Christ. Il y parvient par son pouvoir naturel, en demandant, en cherchant, en frappant; finalement, s'il reçoit, s'il trouve, s'il entre, c'est que, ayant fait bon usage d'un bien de la nature, il a mérité de parvenir par le moyen de la grâce initiale à la grâce qui sauve. Cette grâce initiale, que l'on peut appeler aussi grâce d'appel *(gratia vocans)* s'adresse à tous les hommes; c'est la loi naturelle, la loi écrite, la prédication de l'Évangile; dès lors ceux qui le veulent deviennent fils de Dieu, ceux-là, au contraire, sont inexcusables qui ne veulent point répondre à cet appel; la justice de Dieu consiste donc en ceci que ceux qui repoussent ledit appel périssent; sa bonté en cela que Dieu ne repousse personne de la vie, mais veut que tous sans distinction soient sauvés et arrivent à la connaissance de la vérité. A propos de quoi ils alignent force textes scripturaires qui exhortent l'homme à faire bon usage de sa volonté, s'efforçant de faire croire par là que nous avons autant de force pour le bien que pour le mal, le *momentum* (le poids additionnel) étant égal qui fait pencher l'âme vers le vice ou vers la vertu.

Aux objections qu'on peut faire à leur système en invoquant le sort différent des enfants qui meurent avant l'âge de raison, les uns avec le baptême, les autres sans celui-ci, ou en invoquant l'inégale répartition de la prédication évangélique, certains individus étant touchés par elle, d'autres ne l'étant pas, ils répondent par la considération de mérites hypothétiques. C'est parce que Dieu a prévu que tel enfant, s'il vivait, userait mal de son libre arbitre, qu'il lui a refusé le baptême prématuré qui l'aurait sauvé. C'est parce qu'il a prévu que tels peuples ou tels individus ne répondraient pas, en vertu de leur libre arbitre, à la prédication de l'Évangile, qu'il ne les a pas appelés à ce bienfait. Dans les deux cas, c'est donc à *cause de leur mauvais vouloir* qu'enfants morts en bas âge ou peuples laissés dans l'ignorance sont amenés à leur perte. *Ibid.*, n. 5 et 6.

Et Prosper de remarquer que plusieurs sont arrivés à ces concepts qu'ils repoussaient antérieurement, par antagonisme contre l'idée de grâce absolument gratuite. S'il faut professer, disent-ils, que la grâce prévient tous les mérites sans exception et qu'elle est donnée précisément pour que le mérite existe, on sera bien obligé de reconnaître que Dieu, selon son libre dessein et par un jugement secret mais infiniment sage, crée tel vase pour l'honneur, tel autre pour l'ignominie. Voilà ce qui leur fait peur. Leur doctrine à eux, au rebours, favorise l'effort humain; l'homme sait, en effet, dans leur système, que par son application, *diligentia*, il peut être bon et que sa volonté pourra être aidée par Dieu, une fois qu'elle aura elle-même choisi de faire ce que Dieu commande. Posé donc que, dans les adultes, il y a deux choses qui opèrent le salut, la grâce de Dieu et l'obéissance de l'homme, ils veulent que *l'obéissance de l'homme soit antérieure à la grâce*, afin que le début du salut, *initium salutis*, vienne de celui qui est sauvé et non de celui qui sauve; ils veulent que la volonté humaine se procure l'aide de la grâce divine et non point que la grâce se soumette la volonté humaine : *voluntas hominis divinæ gratiæ sibi pariat opem, non gratia sibi humanam subjiciat voluntatem.* Voir col. 1006.

b) Lettre d'Hilaire à Augustin. — Elle fournit peu de renseignements sur le milieu marseillais qui ne soient dans l'épître précédente. Il faut retenir pourtant ce qui est dit au début.

Les antiaugustiniens se rendaient plus ou moins vaguement compte que leurs spéculations pouvaient les mener au pélagianisme. Aussi commençaient-ils par prendre leurs sûretés. Ils reconnaissaient — certains tout au moins — que nul ne peut se suffire abso-

lument pour commencer et, à plus forte raison, parfaire aucune œuvre méritoire. Mais vraiment, disaient-ils, peut-on compter comme une œuvre, comme une action la simple démarche (spontanée et indépendante de la grâce) du malade qui demande à être guéri? L'appel de Dieu s'adresse à une âme : « Crois! tu seras sauvée »; il y a dans ces mots un précepte et une offre; c'est à cause de l'accomplissement du précepte (Crois!) que l'offre reçoit ensuite sa réalisation. Si le précepte est accompli, on voit bien par quelle force c'est : c'est grâce au libre arbitre, don de Dieu, qui garde assez d'efficace pour vouloir au moins être aidé, n'y ayant point de nature si dépravée qui ne puisse vouloir être sauvée. — Nous avons déjà relevé dans Cassien cette préoccupation de réduire autant que possible l'importance du mouvement autarcique de la volonté humaine. Hilaire en signalant cette tendance s'est montré sagace observateur.

2. *Comparaison entre le signalement de l'antiaugustinisme fourni par Prosper et l'exposé fait par Cassien.* — En instituant cette comparaison, il ne faut pas perdre de vue qu'un certain intervalle de temps sépare les *Collationes* de la rédaction de ces deux lettres; que d'autre part l'exposé des *Collationes* est surtout irénique, tandis que les deux lettres signalent l'esprit marseillais tel que l'a fait la discussion autour du *De correptione.* La comparaison ne laisse pas néanmoins de révéler l'analogie des doctrines.

a) Considération tirée de la volonté salvifique universelle. — Prosper et Hilaire marquent avec précision que les théories générales et particulières des antiaugustiniens sont commandées par la considération de la volonté salvifique universelle. Cette volonté divine a pour conséquence que « tous ceux qui le veulent peuvent se sauver ». La prédestination n'est qu'une prescience qui enregistre à l'avance les réponses faites par les volontés humaines aux invites de la grâce. La prédestination *ante prævisa merita* est rejetée comme source de quiétisme ou de désespoir.

C'est bien ce que l'on trouve dans la *Collation* XIII, c. VII et VIII (ci-dessus, col. 1806), où l'affirmation de la volonté salvifique universelle vient interrompre assez malencontreusement la marche des idées.

b) Le processus de l'action salvifique. — D'après les deux *Epistolæ*, voici comment, selon les contradicteurs d'Augustin, il se déroule pour ceux qui entendent la prédication évangélique, laquelle est vraiment l'appel de la grâce. Le libre arbitre, fait d'intelligence et de vouloir, qui n'a pas été totalement lié par la faute originelle, incline telle âme à écouter l'appel divin et à y répondre. Ceci est le fait d'un pouvoir naturel, le bon usage d'un bien de la nature. Par ce bon usage, l'âme appelée par Dieu se met *d'elle-même* en route vers Dieu. Ainsi ceux qui le veulent répondent à l'appel divin et par là même *méritent les grâces* ultérieures de Dieu.

Dans les *Collationes*, ce point de vue existe aussi, encore qu'il s'exprime avec moins de précision. A plusieurs reprises on y lit que le libre arbitre n'est pas aussi corrompu par la faute originelle que certains voudraient le faire croire; que, la nature étant elle-même un don de Dieu, ses bons mouvements doivent être finalement rapportés à Dieu; que c'est d'elle, au moins en certains cas, que procède le bon mouvement initial qui attire et mérite la grâce divine. Seulement, soucieux d'échapper au reproche de pélagianisme, Cassien insiste beaucoup sur l'infinie petitesse de l'effort humain comparée avec l'infinie grandeur de la grâce qui vient le récompenser; pratiquement donc la grâce reste gratuite. Ces précautions sont signalées par la lettre d'Hilaire; mais, à lire attentivement la lettre de Prosper, elles ne sont pas le fait de tous. Ce dernier n'hésite pas à dire que plusieurs de ses confrères s'engagent, quoi qu'ils disent, quelquefois même en le disant, dans la voie du pélagianisme.

c) La distribution de la grâce. — On n'a tenu compte jusqu'ici que des âmes à qui parvient extérieurement l'appel divin. Pour elles, le développement ultérieur de l'action salvifique tient à la manière dont elles ont réagi, dans leur spontanéité, à cette invite de Dieu. Mais il y a des âmes auxquelles cet appel extérieur ne parvient pas : enfants avant l'âge de raison, païens dans le pays desquels l'Évangile n'est pas prêché.

Les deux *Epistolæ* signalent la réponse que l'on faisait, en 429, à cette difficulté. On s'en tirait par la considération de mérites (ou de démérites) hypothétiques et, si l'on veut, « futuribles ». A tel enfant, Dieu n'a pas fait la grâce du baptême parce qu'il prévoyait que, s'il eût vécu, il aurait fait mauvais accueil à l'appel divin. Dieu a fait que la connaissance de la vérité religieuse fût acquise à telle contrée, en tel temps, parce qu'il a prévu le bon accueil qui serait fait à la prédication des prophètes de l'Ancien Testament (c'est le cas des Ninivites prêchés par Jonas) ou des missionnaires du Nouveau. Il n'a pas fait cela pour d'autres, parce qu'il avait prévu le mauvais accueil qui aurait été réservé à ses appels.

Nous n'avons pas relevé de traces perceptibles de cette doctrine sophistique dans Cassien, qui, d'ailleurs, traite moins de la répartition de la grâce que de son mode d'action. Mais il est aisé de comprendre comment la discussion entre augustiniens et antiaugustiniens a pu amener ces derniers, dans leur désir de supprimer tout mystère, à cette invraisemblable théorie.

d) La distinction des cas d'espèces. — Il reste à signaler une nuance importante entre l'exposé des *Epistolæ* et la doctrine des *Collationes.* En ces dernières, on insiste beaucoup sur la différence de l'action de la grâce selon les individus. Dans les uns la grâce suit, en d'autres elle précède l'effort humain; les uns sont, pour ainsi parler, contraints à suivre l'appel divin; dans les autres la bonne volonté est simplement encouragée et soutenue par la grâce. Cet effort pour distinguer les cas d'espèces n'est pas aussi sensible dans la doctrine analysée par les *Epistolæ.*

e) La distinction entre « auxilium quo » et « auxilium sine quo non ». — Le rejet que font les Marseillais de la distinction augustinienne entre la « grâce d'Adam », *auxilium sine quo non*, et la « grâce de l'homme déchu », *auxilium quo*, rejet que signale expressément Hilaire, n. 6, ne se rencontre pas dans Cassien, au moins en propres termes, mais en réalité l'insistance continuelle de celui-ci à faire de la grâce et de la volonté libre des forces comparables et parallèles, montre bien que, pour lui, la grâce de l'homme déchu est, pour l'ordinaire, un *auxilium sine quo non*, nullement un *auxilium quo*, ou, comme diraient les modernes, une grâce efficace par elle-même.

En définitive, le signalement fourni à Augustin par ses deux partisans des doctrines cultivées dans les milieux marseillais n'a rien de trompeur. Ce que Prosper et Hilaire donnaient comme les enseignements positifs de Saint-Victor, c'était bien ce que l'on retrouvait, plus ou moins dilué, dans l'œuvre considérable de Cassien.

4° *La réplique de saint Augustin.* — L'évêque d'Hippone ne se déroba pas aux demandes de ses partisans, et se mit aussitôt à la rédaction d'un ouvrage considérable qui exposerait ses vues sur les questions soulevées à Marseille. C'est bien en effet un seul ouvrage en deux livres que le double traité intitulé *De prædestinatione sanctorum* et *De dono perseverantiæ*, *P. L.*, t. XLIV, col. 959-992; t. XLV, col. 993-1031; l'habitude de les considérer comme deux morceaux

séparés n'est pas sans inconvénient (inconvénient encore accru par le fait que dans *P. L.*, ils sont dans deux tomes distincts); il vaudrait mieux dire simplement : *Ad Prosperum et Hilarium libri duo*, les deux livres traitant respectivement l'un de l'*initium fidei*, l'autre de la persévérance.

Il s'agit d'abord de mettre en sûreté le caractère surnaturel de l'adhésion première à la proposition de la foi; cette adhésion ne peut se produire que sous l'influence d'une grâce véritable, d'un don parfaitement gratuit que rien n'a mérité. Augustin, à la vérité, se défend de traiter en hérétiques ceux qui, sur ce point, ne pensent pas comme lui. Il aurait d'autant plus mauvaise grâce à le faire qu'autrefois il avait lui-même cultivé une doctrine analogue : *putans fidem qua in Deum credimus non esse donum Dei, sed a nobis esse in nobis et per illam nos impetrari Dei dona.* N. 7, col. 964. Sur ce point il s'est explicitement dédit dans ses *Rétractations*, et les frères de Saint-Victor feraient bien d'imiter son geste. L'absolue gratuité du secours divin lui est apparue, telle une révélation divine, alors que, répondant à Simplicien de Milan, il s'efforçait de trouver dans le processus de l'acte salutaire une place, si petite fût-elle, pour la volonté laissée à elle-même : *sed vicit gratia Dei.* Il n'a pu échapper alors à l'extraordinaire clarté du mot de Paul : *Quis te discernit? Quid habes quod non accepisti?* N. 8, col. 966.

Comment en effet la foi, que l'Apôtre distingue si nettement des œuvres et à qui il attribue le salut, pourrait-elle être regardée comme autre chose qu'un don de Dieu? C'est bien la doctrine du Nouveau Testament. Les actes de Corneille, auxquels se réfèrent si volontiers les partisans du mérite humain, n'étaient pas *sine aliqua fide.* N. 12, col. 970. Le Sauveur, dans l'Évangile, considère la foi que l'on a en lui, en sa dignité souveraine, comme un effet de l'attraction exercée par Dieu sur l'âme, action tout intérieure, dont Dieu seul a le secret, école admirable où le Maître, par ses procédés à lui, sait vaincre toutes les résistances, faire fléchir toutes les duretés : *Valde remota est a sensibus carnis hæc schola in qua Deus auditur et docet.* N. 13, col. 970. [Il faut lire ce magnifique développement sur le « Maître intérieur » pour sentir tout ce qu'a de factice la construction laborieuse des gens de Saint-Victor.]

Reste évidemment la grosse question : « Pourquoi cette grâce est-elle donnée aux uns plutôt qu'aux autres? » On s'attend bien que ce n'est pas l'objection marseillaise qui fera démordre Augustin de la conception à laquelle depuis trente ans il s'est rallié. « Pourquoi cette grâce n'est-elle pas donnée à tous? », cette question n'a rien de troublant pour le fidèle qui sait que, par la faute d'un seul, tous sont sujets à une condamnation on ne peut plus juste. C'est une très grande grâce qu'un *très grand nombre* en soient libérés, *plurimi liberantur*, et reconnaissent dans les autres ce qui leur arriverait à eux-mêmes si Dieu n'avait pas eu pitié d'eux. Laissons le mystère planer sur les raisons pourquoi il a plu à Dieu de délivrer celui-ci et non point celui-là. N. 16, col. 972.

Et, d'ailleurs, deux cas bien concrets montrent combien intenable est la position des adversaires. D'une part la répartition de la grâce divine entre les enfants sans raison, d'autre part la prédestination de l'homme assumé par le Verbe, Notre Seigneur Jésus-Christ. Avec une sorte d'ironie, Augustin montre tout ce qu'il y a de factice, pour ne pas dire d'absurde, dans l'idée que la grâce est donnée ou non aux enfants qui meurent avant l'usage de la raison, en considération de mérites ou de démérites simplement hypothétiques. N. 23-29. Et, par ailleurs, s'il est un cas où nul mérite n'a précédé la prédestination, c'est bien celui du Christ. Ce cas particulier, absolument unique, où une nature humaine concrète — disons comme Augustin un homme — est prédestinée à cette grâce des grâces qu'est l'union hypostatique, aide à mieux comprendre, par le caractère si éclatant de son absolue gratuité, la gratuité de la nôtre. Sans compter que c'est ici encore que l'on trouve le plus évident exemple d'un libre arbitre aussi parfait que possible et néanmoins incapable de pécher. C'est dans notre chef qu'apparaît le mieux ce qu'est la grâce et aussi le pourquoi de sa distribution : *Ipsa est igitur prædestinatio sanctorum, quæ in sancto sanctorum maxime claruit.* N. 30 et 31.

Par ailleurs, ce n'est pas seulement au début du processus salutaire que se doit marquer la nécessité et l'absolue gratuité du secours divin; la persévérance dans la grâce est, elle aussi, un don de Dieu. Tel est le thème du l. II : *De bono perseverantiæ.* Que cette persévérance soit une grâce, la preuve en est qu'on la demande. Elle n'est point donnée selon les mérites de qui la reçoit : la miséricorde de Dieu l'accorde à certains, son juste jugement ne la concède pas à d'autres. Ce qui est vrai de la vocation, soit des adultes, soit des enfants, l'est aussi de la persévérance. Pourquoi est-elle donnée à celui-ci, n'est-elle pas accordée à celui-là? C'est le jugement inscrutable de Dieu. N. 21, col. 1004. Il est bien certain toutefois que cette différence de traitement ne saurait être attribuée à des mérites ou des démérites hypothétiques. Cette idée que le bon sens repousse, il est vraiment extraordinaire que s'y soient réfugiés, pour échapper à l'absolue gratuité de la distribution des grâces, des gens qui ne veulent pas être pélagiens. Voici un baptisé qui succomberait à la tentation s'il arrivait à l'âge adulte; Dieu le prend et le met dans son ciel. Pourquoi laisse-t-il sur terre tel autre qui est exactement dans les mêmes conditions et qui, pour avoir été laissé en vie, se damnera? Mystère de la grâce de Dieu! Avouons donc que la grâce de la persévérance finale n'est pas donnée selon nos mérites, mais *secundum ipsius Dei secretissimam eandemque justissimam, sapientissimam, beneficentissimam voluntatem.*

Non, cette doctrine de la prédestination n'a rien de funeste à la vie spirituelle; il n'est rien de tel pour entraîner l'homme à l'humilité. Sans doute il y a la manière de la prêcher, mais quoi de plus encourageant que de dire aux fidèles : « Vous devez espérer que vous avez le don de la persévérance, vous devez le demander par vos prières quotidiennes et avoir confiance que vous n'êtes pas en dehors de la prédestination. Loin de vous l'idée de désespérer parce que l'on vous dit de mettre votre espoir en Dieu, non en vous. » N. 62, col. 1031.

Ainsi, loin de faire la moindre concession aux gens de Saint-Victor, le docteur d'Hippone saisissait l'occasion de montrer la cohérence de son propre système, son accord avec les définitions ecclésiastiques dirigées contre les pélagiens. Ni au début de la vie salutaire, ni au cours de celle-ci, il n'y avait de place pour l'autarcie du vouloir humain, et cette considération excluait toute idée d'un mérite acquis par les seules forces de l'homme. Dès lors aussi il était vain de chercher du côté de l'homme les raisons de la distribution des secours efficaces de Dieu; cette répartition ne pouvait s'expliquer que par les jugements pleins de bonté et de justice de la souveraine Providence. Avec une prudence qui fait contraste avec l'emportement que va montrer son disciple, Augustin évitait de poser *ex professo* la question de la volonté salvifique universelle. Sans doute elle était résolue pour lui et dans le sens que l'on a dit; sous-jacente à toute son argumentation, sa solution du moins ne s'étalait nulle part. Il est des problèmes qui gagnent à se mûrir dans le silence et la tranquillité!

III. PROSPER A LA RESCOUSSE D'AUGUSTIN. — 1° *L'offensive de Prosper : la lettre à Rufin et le « Carmen de ingratis »*. — Pendant que l'évêque d'Hippone composait, à l'adresse du milieu marseillais, cette réponse qui voulait être irénique, Prosper, à Saint-Victor, ne demeurait pas inactif. Sa réplique aux accusations des antiaugustiniens ce fut le *Carmen de ingratis*, où, appelant la poésie au secours de la théologie, il essayait de confondre, en un millier d'hexamètres, les partisans larvés du pélagianisme; ainsi qualifiait-il, non sans quelque injustice, les adversaires de l'augustinisme intégral. Texte dans *P. L.*, t. LI, col. 91-148. Mais ce poème ne faisait que reprendre le thème qu'il avait développé un peu auparavant — la date est difficile à préciser — dans une longue épître adressée à un certain Rufin sur qui nous n'avons pas d'autres renseignements. Texte *ibid.*, col. 77-90.

1. *La lettre de Prosper à Rufin.* — Après avoir défini avec beaucoup d'exactitude le pélagianisme, d'après lequel « la grâce de Dieu est distribuée selon les mérites de l'homme », après avoir rappelé la part qu'a prise à sa condamnation le grand évêque africain, Prosper se plaint de la lutte sourde qu'ont entamée contre Augustin des gens qui se prétendent catholiques. Dans leurs *Collationes* ils combattent, sans oser le nommer, ce docteur à qui ils reprochent d'avoir écarté le libre arbitre, d'avoir prêché sous le nom de grâce une nécessité fatale, d'avoir réintroduit une sorte de manichéisme.

Eux-mêmes ont essayé d'échafauder une théorie, selon laquelle la grâce n'est pas nécessaire à tous les actes sans exception, *ad omnes et singulos actus*, de la vie surnaturelle. Et pourquoi? C'est qu'ils craignent que la reconnaissance de cette nécessité ne les amène à admettre de surcroît la doctrine de la prédestination, selon laquelle *ex omni numero hominum... certus apud Deum definitusque sit numerus prædestinati in vitam æternam populi et secundum propositum Dei vocantis electi*. N. 12, col. 84.

Cette prédestination, s'ils la repoussent, c'est par suite de l'idée qu'ils se font de la volonté salvifique universelle de Dieu. Et Prosper d'entamer, avec une verve inouïe, à laquelle l'ironie ne fait pas défaut, le procès de ce concept. Où est-elle donc, s'écrie-t-il, cette volonté salvifique universelle que nous opposent des gens sans intelligence, où est-elle dans le cas des enfants morts avant l'âge de raison? Pourquoi une partie d'entre eux est-elle baptisée et sauvée, et pas l'autre? Où est-elle cette volonté quand, lors de l'évangélisation, tels endroits, comme il est rapporté Act., XVI, 8, sont expressément interdits aux missionnaires « par celui qui veut sauver tous les hommes? » N. 14, col. 85. Faudra-t-il, pour résoudre le problème de l'inégale distribution de l'Évangile, dire que ç'auraient été les volontés humaines qui auraient fait obstacle à la volonté divine, comme si Dieu était incapable de plier les volontés, même les plus rebelles? Pour nous, nous croyons qu'un jour viendra où l'Évangile sera prêché partout, que tous les peuples l'entendront et que, parmi eux, croiront tous ceux qui ont été préordonnés à la vie éternelle, comme ce fut le cas, lors des missions de Paul, à Antioche la Pisidienne. Cf. Act., XIII, 18. Non, la prédestination n'est pas un vain mot.

Et ce n'est pas non plus un vain mot que la souveraine efficacité de la grâce toute gratuite. C'est une ineptie de dire que, par cette grâce de Dieu, rien n'est laissé au libre arbitre. Sans parler des petits enfants sauvés malgré eux, sans parler des adultes convertis *in extremis*, considérons cette portion des fils de Dieu qui est réservée pour les œuvres de la piété. N'est-il pas vrai qu'en ceux-ci nous trouvons le libre arbitre, qui loin d'être supprimé a pris une nouvelle vigueur, *non peremptum sed renatum?* Quand il était abandonné à lui-même il ne se mettait en branle que pour sa perte; il s'aveuglait lui-même, loin de pouvoir illuminer. Maintenant (chez ceux qui ont la grâce) le voici transformé, non détruit, *conversum non eversum*, il lui est donné de vouloir autrement, de sentir autrement, d'agir autrement. N. 18, col. 87.

Quant à ce que l'on débite sur le *fatum* augustinien, sur le manichéisme qui renaît dans la doctrine des deux masses, des deux natures, Augustin y a répondu par avance. Ceux qui font ces reproches au maître en seront pour leur courte honte, le jour où ceux dont ils abusent chercheront à se rendre compte par eux-mêmes de l'état de la question. Non, nous ne parlons pas de *fatum*, nous qui savons que tout est réglé par le jugement de Dieu; nous ne parlons ni de deux masses, ni de deux natures, mais d'une seule masse, dérivée toute du premier homme, d'une seule nature, créée par Dieu, mais qui, par le jeu du libre arbitre du premier homme, en qui tous ont péché, a été toute prostrée, et ne peut être délivrée de la dette encourue, de la mort éternelle, que si la grâce de la seconde création du Christ la restaure à l'image de Dieu et que si cette même grâce agissant, inspirant, soutenant et prévenant le libre arbitre, la garde jusqu'à son dernier moment. N. 19, col. 88.

2. *Le « Carmen de ingratis »*. — Plus apparent encore est, dans ce long poème, l'esprit de contention et d'âpreté. Le titre lui-même est déjà prometteur, il annonce la lutte contre « les adversaires de la grâce » qui sont aussi des « ingrats ». Les apostrophes se multiplient d'un parti à l'autre. Apostrophe de l'auteur aux pélagiens : « Demandez-donc, leur dit-il, votre rentrée dans l'Église, puisque vous n'enseignez pas, somme toute, autre chose que ces gens (de Saint-Victor) qui se prétendent bien d'Église. » Apostrophe des pélagiens aux antiaugustiniens : « Nous sommes d'accord, clament-ils, nous voulons bien accepter comme vous le péché originel et sa transmission, pourvu que nous gardions, comme vous, le libre arbitre intact et maître, en dernier ressort, de ses destinées. » Apostrophe de l'auteur à ses confrères de Marseille : « Votre doctrine, leur crie-t-il sur tous les tons, est un pélagianisme qui s'ignore. »

Soulignons encore l'ironie presque féroce avec laquelle Prosper caricature la grâce générale, offerte à tous, dont parlent ses confrères, le ton persifleur avec lequel il leur oppose l'idée d'une volonté salvifique restreinte, très restreinte, qu'il montre sous son aspect le plus rebutant.

> Dic unde probes quod gratia Christi
> Nullum omnino hominem de cunctis qui generantur
> Prætereat, cui non regnum vitamque beatam
> Impertiri velit? Vers 271 sq., col. 110-111.

Où était-elle donc cette volonté universelle de salut dans les siècles qui ont précédé le Christ? Où est-elle aujourd'hui encore, où l'on voit tant d'hommes se perdre? La volonté divine serait-elle donc mise en échec par l'incurie des hommes?

Il n'y a pas, hâtons-nous de le dire, dans le poème en question que ces développements pénibles. Signalons au moins, vers 371 sq., la très belle opposition qui est mise entre la grâce extérieure, où volontiers s'arrêtaient les *Ingrati*, et la grâce intérieure, efficace par elle-même, et qui est proprement l'amour de Dieu, Dieu lui-même :

> Ille ex injustis justos facit, indit amorem
> Quo redametur amans et amor quem conserit ipse est.

Cela n'empêche pas l'ensemble du poème de laisser en fin de compte une impression désagréable; il tend à classer parmi les hérétiques tous ceux qui n'admettaient pas les parties les plus contestables du système augustinien et qui, en toute bonne foi, y cherchaient

des échappatoires. L'évêque d'Hippone agissait bien autrement. Peut-être s'il avait eu connaissance des incartades de son intempérant disciple, aurait-il amené Prosper à plus de modération; mais il mourait sur les entrefaites (28 août 430); Prosper allait se croire investi, de par la mort du grand docteur, d'une succession qui n'était pas sans difficulté. Au fait, jamais il ne saura s'assimiler pleinement la doctrine du maître. Nous venons de l'entendre donner à la pensée augustinienne, dans son expression tout au moins, ce quelque chose de dur, d'aigre, de contentieux qui se retrouvera aux XVIIe et XVIIIe siècles chez les «disciples de saint Augustin ». En revanche, il ne tardera pas à éprouver quelque difficulté à se débarrasser des objections de l'adverse partie, à sentir sa dialectique prise de court, à être obligé d'apporter à sa pensée des atténuations qui ne sont pas dans le droit fil de la pensée augustinienne.

2° *Prosper sur la défensive. Les « Responsiones ad excerpta Genuensium ».* — Le livre *De prædestinatione* n'était pas venu seulement à Marseille à qui il était destiné. Deux prêtres de Gênes, Camille et Théodore, l'ayant lu, s'étaient alarmés de diverses expressions. Ils s'adressèrent à Prosper non pour chercher chicane à la doctrine d'Augustin, mais pour demander à celui qui passait maintenant pour l'interprète officiel de sa pensée, les explications convenables. Demandes et réponses ont leur intérêt. Elles sont contenues dans le petit écrit de Prosper : *Pro Augustino, responsiones ad excerpta Genuensium*, *P. L.*, t. LI, col. 187-202. Les demandes sont présentées sous la forme d'extraits du traité augustinien, qui ont suscité la surprise des lecteurs. Après les avoir reproduits, Prosper les explique de la manière convenable.

L'analyse détaillée des réponses de Prosper nous apprendrait peu de choses nouvelles, du moins sur le point spécialement en litige de l'*initium fidei*. Celui-ci est visé au n. 5, col. 193. Les Génois s'étaient étonnés de cette proposition d'Augustin : « Qu'elle soit seulement la foi initiale, *inchoata*, ou la foi parfaite, la foi est un don de Dieu. Que ce don soit fait aux uns, ne soit pas fait aux autres, nul n'en peut douter qui ne veut pas se mettre en contradiction avec l'Écriture.» S'ils s'émeuvent d'une proposition aussi obvie, répond Prosper, c'est qu'ils partagent l'idée de Cassien sur la foi initiale, toute première réponse de l'âme aux propositions divines; mais il n'y a pas lieu de soustraire à l'influx divin une démarche qui, pour être de peu de durée, n'en est pas moins de capitale importance dans le processus salvifique de chaque fidèle.

Mais la doctrine de la prédestination n'est pas non plus perdue de vue; Prosper se rend fort bien compte du lien qui s'établit à Marseille entre le rejet de cette doctrine et la théorie de l'*initium fidei*. Aussi consacre-t-il un soin tout particulier à faire comprendre à ses correspondants la doctrine augustinienne : Ne pas admettre la prédestination, c'est retomber dans le pélagianisme, c'est dire que la foi n'est pas un don gratuit de Dieu, que la grâce ne précède pas, mais suit le libre arbitre, qu'elle est donnée selon les mérites. « Car, si l'on confesse que quelque chose est donné aux hommes par la grâce et que ce don nous est conféré à cause de la foi, si cette foi elle-même n'est pas un don, c'est donc en elle qu'est le mérite, et ce n'est plus un don qui est fait à l'homme, mais une dette qui lui est payée. Ceux qui sont de cet avis sont donc conséquents avec eux-mêmes quand ils disent : ceux-là sont prédestinés à la vie éternelle que Dieu a prévus devoir croire par le jeu de leur libre arbitre, en sorte que la prédestination des élus n'est qu'une simple prescience accompagnée d'une simple rétribution. » Et, ajoute Prosper, c'est là pélagianisme tout pur. N. 8, col. 196.

3° *L'appel de Prosper à l'autorité romaine.* — Topiques ou non, les réponses faites par Prosper, soit aux Génois, soit à d'autres — car il y eut certainement des polémiques ailleurs qu'à Marseille et à Gênes — ne parvenaient pas à enrayer la brusque défaveur qui frappait l'augustinisme. Mais, puisque Cassien était vraiment *Pelagius redivivus*, il restait contre lui un recours. Les discussions étant restées inopérantes, il n'y avait plus qu'à s'adresser à l'Église : *dic Ecclesiæ*.

L'autorité romaine était intervenue, à la vérité en des sens un peu divers, dans la controverse pélagienne. La très ferme attitude du pape Innocent Ier n'avait pas été imitée de tous points par son successeur Zosime (417-418). Si Boniface Ier (418-422) avait maintenu les décisions de ses prédécesseurs, il passait, à tort ou à raison, pour avoir été jadis assez favorable aux pélagiens de Rome. Mais le pape du moment, Célestin Ier (422-432) poursuivait ces hérétiques avec la dernière énergie. Pourtant, s'il détestait les pélagiens, il n'est pas bien certain qu'il fût très au clair sur les théories métaphysiques que leur opposait l'évêque d'Hippone. Homme de gouvernement, Célestin voyait surtout dans les pélagiens des opposants qui avaient l'audace de contester une décision prise en commun par l'Église et par l'État. Y avait-il quelque chance pour les défenseurs d'Augustin de le faire intervenir dans la querelle qui les mettait aux prises avec Cassien et ses partisans? C'était d'autant plus douteux que tout ce monde de Saint-Victor affichait son horreur pour le pélagianisme. Et puis, tout récemment, au cours de l'hiver 429-430, Cassien, à la demande de la Curie, venait de rédiger contre Nestorius un gros traité *De incarnatione Christi*, où, soit méprise volontaire, soit confusion spontanée, il avait établi entre la christologie qu'il prêtait à l'archevêque de Constantinople et la doctrine pélagienne une parenté toute factice. Voir ici l'art. NESTORIUS, t. XI, col. 99 et sq. Il serait bien difficile de faire croire au pape Célestin que, sur un point essentiel, Cassien pensait comme Pélage et qu'il était urgent d'intervenir contre lui.

Prosper et Hilaire n'en tentèrent pas moins l'aventure. Dans quels termes, nous l'ignorons, puisque leur démarche ne nous est connue que par la réponse même du pape. Texte dans *P. L.*, t. L, col. 528 (reproduit Coustant); cf. t. XLV, col. 1755 (dans les pièces justificatives de l'édition de saint Augustin). Cette «décrétale » figure déjà dans la *Dionysiana* (cf. *P. L.*, t. LXVII, col. 267), d'où elle est passée dans les différentes collections canoniques. Dans ces divers recueils elle se présente sous la forme suivante : une adresse aux évêques gaulois; le corps de la lettre : incipit : *Apostolici verba præcepti*, suivi d'un développement d'une colonne et demie environ de la *P. L.*; un explicit : *Deus vos incolumes custodiat, fratres carissimi.* Cette salutation terminale est aussitôt suivie d'un nouveau développement, introduit par un titre : *Præteritorum Sedis apostolicæ episcoporum auctoritates de gratia Dei;* incipit : *Quia nonnulli qui catholico nomine gloriantur*, suivi d'un développement de quatre colonnes environ; explicit : *quod apparuerit præfixis sententiis esse contrarium.*

De prime abord il est clair que cette seconde partie ne fait pas corps avec la première; d'ailleurs le rédacteur de la seconde partie n'est pas, comme dans celle-ci, le titulaire du Siège apostolique, puisqu'il déclare entreprendre de rechercher : *quid rectores romanæ Ecclesiæ de hæresi judicarunt*, tandis que Célestin aurait dû dire : *quid antecessores nostri, etc.* Sans doute les deux documents sont bloqués depuis longtemps et déjà avant la *Dionysiana*, mais on comprend le fait, puisque la première et la seconde partie traitent sensiblement de la même question. Depuis le XVIIe siècle, on est d'accord pour les séparer; la première est cer-

tainement du pape Célestin; nous rechercherons plus loin (col. 1829) qui est l'auteur des *Præteritorum Sedis apostolicæ episcoporum*, pièce qu'il y a toutes raisons de considérer comme postérieure d'au moins une dizaine d'années. Quant à l'authenticité de la lettre apostolique de Célestin, elle est absolument garantie. Prosper s'y réfère : *Contra Collatorem*, c. XXI, 2, *P. L.*, t. LI, col. 272, et en cite des passages caractéristiques; et de même Vincent de Lérins dans le *Commonitorium*, c. XXXII et XXXIII, *P. L.*, t. L, col. 684.

La lettre de Célestin est adressée aux évêques des Gaules, tout spécialement à ceux de la région du Sud-Est, sur laquelle rayonnait l'influence de Saint-Victor et de Lérins. Le pape leur signale la démarche que viennent de faire auprès de lui deux personnes zélées, Prosper et Hilaire. Elles accusent des prêtres de la région d'avoir été une cause de trouble, en soulevant des questions indiscrètes et en prêchant des choses contraires à la vérité. Célestin en tient pour responsables les évêques, qui n'auraient pas dû laisser de simples prêtres discuter ainsi par-dessus leurs têtes. Que les évêques prennent donc soin de réprimer ces intempérances de langage; *que la nouveauté cesse de monter à l'assaut de l'antiquité;* que l'autorité épiscopale impose le silence! ce n'est pas aux simples prêtres à s'arroger la mission de prêcher, *summa prædicandi*. Le vrai grief qu'on doit leur faire, c'est d'attaquer la mémoire d'Augustin. Or, celui-ci a toujours été dans la communion du Siège apostolique, hautement estimé pour sa vie et ses mérites et jamais le moindre soupçon fâcheux n'a été émis sur son compte; sa science a toujours été fort appréciée des prédécesseurs de Célestin, qui le comptaient au nombre des meilleurs maîtres. Que l'on garde également aux vivants le respect auquel ils ont droit, pourquoi faire souffrir des âmes religieuses? D'ailleurs n'est-ce pas l'Église tout entière qui est touchée quand une nouveauté s'élève? Que les évêques des Gaules sachent donc imposer le silence aux méchants, *imposito improbis silentio, de tali re in posterum querela cessabit*.

En somme, le document pontifical ne procurait aux deux champions de l'augustinisme qu'une demi-satisfaction. Sans doute la mémoire d'Augustin que, dans le feu de la discussion, certains des adversaires étaient allés jusqu'à taxer d'hérésie, recevait un hommage bien senti. Sans doute encore les doctrines que préconisaient les antiaugustiniens étaient-elles qualifiées de nouveautés. Cela ne veut pas dire que le Siège apostolique fît sien, pour autant, l'augustinisme intégral, encore moins qu'il approuvât la manière dont il était parfois défendu. Il restait dans la lettre de Célestin assez d'imprécision pour qu'avec un peu de subtilité on pût en faire un hommage au zèle des Marseillais dans la défense de la vérité! Tout cela n'allait pas tarder à se manifester.

IV. LA MÊLÉE THÉOLOGIQUE. — 1° *Violente attaque contre l'augustinisme et ses défenseurs.* — L'invitation au calme adressée par le pape Célestin ne devait pas être entendue. Dans les cercles antiaugustiniens du midi de la Gaule, on feignit, soit conviction, soit tactique, d'interpréter la condamnation de l'esprit de nouveauté comme s'adressant à l'augustinisme : le novateur c'était Augustin, et sa doctrine de la prédestination constituait, par rapport aux enseignements traditionnels, une nouveauté dangereuse.

1. *Le « Commonitorium » de Vincent de Lérins.* — C'est ce point de vue qui va s'exprimer dans une œuvre sur la signification générale de laquelle on s'est mépris, parce que l'on a négligé de la replacer dans son cadre, nous voulons dire le *Commonitorium* de saint Vincent de Lérins. Sur l'auteur et son œuvre, se reporter à l'article VINCENT DE LÉRINS. Disons seulement ici que, après avoir occupé dans le siècle une assez haute situation, Vincent s'était retiré au monastère de Lérins; il y reçut la prêtrise, y mourut à une date qu'il est difficile de préciser, mais avant 450. Encore qu'il ne souffle jamais mot de Cassien, il eut certainement avec lui des relations; ce ne peut être que par lui qu'il a eu connaissance de certaines lettres de Nestorius. Le *Commonitorium*, si tant est qu'il ait été publié par ses soins, ne portait pas son nom, étant simplement intitulé : *Tractatus* PEREGRINI *pro catholicæ fidei antiquitate et universitate adversus profanas omnium hæreticorum novitates*. Texte dans *P. L.*, t. L, col. 637-686. Sa date est fixée par l'auteur lui-même : au moment où il écrit, il y a trois ans environ que le concile d'Éphèse a eu lieu, *ante triennium ferme*, col. 678.

a) Intention du livre. — Elle s'exprime dès le début : notre « pèlerin » entend y consigner, comme en un aide-mémoire, ses méditations sur le meilleur moyen de combattre les tendances hérétiques. Aussi bien l'hérésie lui paraît-elle menaçante; la fourberie des nouveaux hérétiques lui cause beaucoup de souci. Col. 639 en haut. Une hérésie est nettement désignée, celle de Nestorius, à laquelle Cassien s'est intéressé en 429-430. A Marseille, à Lérins aussi on a suivi les vicissitudes de l'affaire; ce n'est pas seulement le dossier d'avant Éphèse que l'on a compulsé, mais l'on a eu en main un procès-verbal, sommaire, mais suffisant, tout au moins de la séance du 21 juin 431. Il est donc facile de comprendre que Vincent mène campagne contre l'erreur christologique de Nestorius. Mais, il le dit lui-même, c'est surtout à titre d'exemple qu'il étudie la doctrine condamnée par le concile de 431. Vise-t-il aussi le pélagianisme? Sans doute; mais l'affaire de cette hérésie est vite réglée. Il est, par contre, des nouveautés qui préoccupent bien davantage le « pèlerin » et contre qui il déclame à bien des reprises en s'adressant à la cantonade. C'est à deux endroits seulement qu'apparaît l'identité de ces novateurs; mais là elle apparaît clairement.

Au c. XXVI, col. 674, Vincent, après avoir parlé de l'habileté avec laquelle les hérétiques s'abritent sous de multiples citations scripturaires, par quoi ils abusent les simples : « Ils osent, continue-t-il, promettre que, dans leur Église, disons mieux, leur conventicule, il y a je ne sais quelle grâce de Dieu, grande, spéciale, toute personnelle, de telle sorte que, sans aucun labeur, sans aucun effort, sans aucune industrie, même sans demander, sans chercher, sans frapper, quiconque appartient à leur groupe est tellement protégé par la Providence, que, porté par la main des anges, il ne peut jamais heurter du pied contre la pierre. » Il est difficile de ne pas reconnaître ici le signalement de la grâce absolument gratuite et efficace par elle-même et des milieux augustiniens, plus ou moins fermés, qui la prônaient.

Plus curieux encore est le c. XXXII, col. 683 sq., où Vincent réussit ce tour de force de faire dire à la lettre du pape Célestin très exactement le contraire de ce qu'elle dit. « Que la nouveauté, avait dit le pape, cesse d'attaquer l'antiquité! » S'exprimant dans une lettre rédigée à la demande de Prosper et d'Hilaire qui se plaignaient des innovations fâcheuses de Cassien et de son groupe (en matière d'*initium fidei*), la pensée de Célestin était des plus claires; la nouveauté à quoi il fallait mettre un terme, c'était de toute évidence celle du groupe antiaugustinien. Vincent trouve le moyen de faire dire au pape le contraire : les novateurs c'est Prosper, c'est Hilaire, ceux contre qui s'élève le *Commonitorium*.

Ajoutons que le fait, sur quoi nous reviendrons, col. 1821, que les *Objectiones Vincentianæ* sont, selon toute probabilité, l'œuvre de Vincent, achève de faire la conviction. Les hérétiques, les novateurs à qui en a le *Commonitorium* ce sont, à n'en pas douter les « dis-

ciples de saint Augustin ». Il ne s'agit pas, bien entendu, d'en faire un crime à l'auteur. C'est en toute bonne foi que notre Lérinien a cru voir dans les doctrines augustiniennes, telles du moins que les prêchaient à temps et à contre-temps des gens dont la modération n'était pas la vertu principale, une nouveauté dangereuse. Il n'est même pas impossible que se soient formés de petits cénacles augustiniens dont Vincent a sans doute exagéré le danger. Rien de plus humain.

b) Antiaugustinisme du « Commonitorium ». — Quoi qu'il en soit, c'est de ce biais qu'il convient d'examiner l'ouvrage.

Y a-t-il, se demande l'auteur, lorsqu'une question doctrinale est soulevée, un moyen infaillible de discerner la vérité de l'erreur? — Des personnes remarquables par la sainteté et la doctrine lui ont répondu qu'il y avait l'appel à l'Écriture et l'appel à la tradition de l'Église catholique. Or, l'Écriture n'est pas suffisante, tous les hérétiques, anciens et modernes, se sont remparés derrière elle; il faut, en effet, l'interpréter en se réglant selon les normes du sens ecclésiastique et catholique. Celui-ci est déterminé par la règle : *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus;* pour être catholique il faut suivre *universitatem, antiquitatem, consensionem.* C. II. Ces principes vont s'expliquer par des exemples. Au temps de Donat, alors que l'Afrique presque entière se précipitait dans l'erreur, ceux de là-bas qui voulurent se sauver se rallièrent *universis mundi ecclesiis.* C. IV. Au temps de l'arianisme, les vrais catholiques en appelèrent au critère de l'antiquité. Contre la démangeaison de curiosité se sont élevés les confesseurs de la foi de cette époque. Ce qu'ils affirmaient, ce n'étaient point les conjectures erronées et contradictoires d'un ou deux hommes, ce pour quoi ils luttaient, ce n'était pas le triomphe des idées d'une misérable petite province. C. V. Remontons plus haut, aux efforts faits par le Siège apostolique pour combattre l'innovation d'Agrippinus de Carthage dans l'affaire de la réconciliation des hérétiques. Ce n'étaient pas les patronages qui manquaient à cette nouveauté africaine : le génie, l'éloquence, les appuis, la vraisemblance intrinsèque, et même les textes scripturaires et les décisions des conciles. A quoi tout cela a-t-il servi? Aujourd'hui ce sont les donatistes schismatiques qui sont les héritiers de la pensée africaine! N'eût-il pas mieux valu, pour les successeurs d'Agrippinus, imiter le geste pudique des fils de Noé? A l'égard de ce qu'il y a d'erroné dans la pensée d'un homme, par ailleurs saint et pieux, il faut faire comme Japhet et Sem, se garder d'imiter Cham. C. VI, VII.

A la vérité ces aberrations d'hommes pieux et sages posent une question poignante : « Pourquoi Dieu permet-il que des personnes éminentes et constituées en dignité dans l'Église présentent ainsi des innovations à la foi des catholiques? » C'est une manière pour le Très-Haut de vérifier la solidité de la foi. Le cas tout récent de Nestorius en est une preuve. C. X-XVI. Et tout ce développement pour aboutir à cette conclusion : le vrai catholique sait que l'*on reçoit les docteurs avec l'Église*, mais que l'on ne doit pas *avec les docteurs abandonner l'Église.* Suivrons-nous Origène, suivrons-nous Tertullien dans leurs aberrations, à cause de leur remarquable valeur? C. XVII, XVIII.

Et, cette réponse donnée au problème que pose l'apparition de ces admirables docteurs qui n'ont pas laissé de verser dans l'hétérodoxie, Vincent de revenir à son propos. Le vrai catholique ne met rien au-dessus de la foi : ni l'autorité de quelque homme que ce soit, ni son génie, ni son éloquence; il s'attache avec fermeté à ce qu'il connaît avoir été tenu de toute antiquité et de façon universelle, sachant bien que ce qui est dit par un isolé *præter omnes vel contra omnes*, est tout bonnement une tentation. Sans doute il ne s'agit pas pour la doctrine de piétiner sur place; un certain développement de la pensée chrétienne est compatible avec l'immutabilité du dogme. Mais il faut se garder de toute rupture avec le consentement de l'universalité et de l'antiquité; c'est dans cette solution de continuité qu'est proprement l'hérésie. Et Vincent de montrer la chose dans le cas de Pélage et de Célestius, sans doute, c. XXIV, mais aussi dans celui de Novatien qui nous a fait « un Dieu cruel, préférant la mort du pécheur à sa conversion », dans le cas des gnostiques, de leur père putatif, Simon le Magicien, de leurs descendants, les priscillianistes : «Avant Simon, qui donc a osé faire du Dieu créateur l'auteur du mal, l'auteur de nos crimes, de nos impiétés, de nos infamies? Or, Simon dit expressément que c'est Dieu qui, de ses mains, a créé la nature humaine telle que, par son propre mouvement et l'impulsion d'une volonté nécessaire, elle ne puisse et ne veuille que pécher, et qu'agitée, enflammée par les fureurs du vice, elle soit entraînée par une concupiscence toujours inassouvie dans l'abîme de toutes les turpitudes. » C. XXIV.

Reste à appliquer sous forme d'exemples à diverses hérésies les règles générales formulées. Mais il faut commencer par distinguer entre les hérésies anciennes, déjà en possession, et celles d'aujourd'hui, qui commencent seulement à s'insinuer. Contre les premières il faut procéder par appel à l'autorité de l'Écriture et des conciles; contre les secondes c'est à chacun de ceux qui se sentent les aptitudes nécessaires à mobiliser la tradition, à rechercher, à aligner les textes. Ainsi fut fait à Éphèse contre Nestorius. On vit alors des évêques nombreux, honorables, savants n'avoir qu'un souci, celui de ne rien innover.

Le texte actuel du l. II ne nous donne de tout ceci qu'un résumé, comme aussi du sévère jugement qu'avait porté Vincent contre la scélérate présomption de Nestorius, lequel, s'imaginant être le premier et le seul à comprendre l'Écriture, se vantait d'ignorer tous ceux qui avant lui s'étaient occupés de la question et déclarait que toute l'Église errait, avait toujours erré.

Pour terminer, Vincent avait inséré dans son l. II deux pièces émanées du Siège apostolique : la lettre du pape Sixte III à Jean d'Antioche, l'engageant à se rallier à la foi unique de l'Église, qui est en même temps la foi ancienne; la lettre aussi de Célestin I[er] aux évêques des Gaules, ci-dessus, col. 1819, leur reprochant d'avoir paru de connivence avec l'erreur, en laissant surgir des nouveautés profanes. « Qui sont donc, continuait Vincent, ceux dont les évêques doivent réprimer les intempérances de langage? La suite du texte pontifical le montre bien : « Que la nouveauté cesse d'attaquer l'antiquité », est-il dit, et non pas : « Que l'antiquité cesse d'accabler la nouveauté! »

Appliquée sur le texte parfois un peu énigmatique du *Commonitorium*, cette grille en fait apparaître, claire comme le jour, la signification véritable. A toutes les pages s'étale le nom d'Augustin, la nouveauté de ses doctrines en matière de grâce et de prédestination; à tous les détours de l'argumentation c'est l'attaque contre ses imprudents disciples qui préfèrent l'autorité d'un seul docteur au consentement général de l'Église. Qu'il ait été destiné à la publicité, ou qu'il ait été seulement le confident des méditations de Vincent, ce livre nous indique en quel sens s'orientaient, vers les années 434 et suivantes, les réflexions de ce saint personnage. Elles aboutissaient d'ailleurs à un autre genre d'attaque contre l'augustinisme, jugé le plus inquiétant des ennemis.

2. *Les « Objectiones Vincentianæ ».* — *a) Description.* — Par un petit écrit de Prosper, *P. L.*, t. LI, col. 177-

186, nous savons que, dans ces mêmes moments, circulait sous le manteau un libelle que Prosper n'hésite pas à qualifier de diabolique. Oublieux de la charité fraternelle, certaines gens s'y efforçaient de perdre Prosper en lui prêtant des propositions nettement blasphématoires. A lire celles-ci on s'aperçoit aussitôt, encore que le nom d'Augustin n'y soit pas prononcé, qu'il s'agit de thèses que l'on a déduites en droiture de la doctrine augustinienne. En voici la série (le texte étant plus ou moins abrégé).

1. Le Christ n'a pas souffert pour le salut et la rédemption de tous.

2. Dieu ne veut pas sauver tous les hommes, quand même tous voudraient se sauver.

3. Dieu n'a créé la plus grande partie du genre humain que pour la perdre éternellement.

4. La majeure partie du genre humain a été créée par Dieu pour faire la volonté non de celui-ci, mais du diable.

5. Dieu est l'auteur de nos péchés : c'est lui qui fait mauvaise la volonté des hommes, qui façonne une substance laquelle, de son mouvement naturel, ne peut que pécher.

6. Dieu façonne dans les hommes un libre arbitre tel qu'est celui des démons et qui, de son propre mouvement, ne peut rien vouloir d'autre que le mal.

7. C'est la volonté de Dieu qu'une grande partie des chrétiens ne veuille, ni ne puisse se sauver.

8. Dieu ne veut point que tous les catholiques persévèrent dans la foi (c'est-à-dire dans la vie chrétienne), mais il veut qu'une grande partie s'en sépare.

9. Dieu veut qu'une bonne partie des saints tombe et abandonne le propos d'être saint.

10. Les adultères, les déflorations de vierges consacrées arrivent parce que Dieu a prédestiné ces personnes à tomber.

11. Quand des pères commettent l'inceste avec leurs filles, des mères avec leurs fils, quand des serviteurs assassinent leurs maîtres, tout cela arrive parce que Dieu l'a prédéterminé.

12. C'est par la prédestination de Dieu que les fils de Dieu deviennent fils du diable, que les temples du Saint-Esprit deviennent temples des démons, que les membres du Christ deviennent membres des courtisanes.

13. Les fidèles qui sont prédestinés à la mort éternelle semblent, quand ils retournent à leur vomissement, être victimes de leurs vices; en réalité la cause de leur défaillance est la prédestination divine, qui, en cachette, leur soustrait la bonne volonté.

14. La grande partie des catholiques étant prédestinée à la perdition n'obtiendra pas de Dieu la persévérance, car la prédestination est immuable qui les a préordonnés, préparés, prédisposés à tomber.

15. Tous les fidèles qui sont prédestinés à la mort éternelle, Dieu s'arrange pour que, s'ils tombent, ils ne puissent ni ne veuillent être délivrés par la pénitence.

16. Cette masse de fidèles prédestinée à la mort éternelle, quand elle dit à Dieu : « Que votre volonté soit faite », prie contre ses intérêts et demande de tomber, car c'est la volonté de Dieu qu'elle périsse de la mort éternelle.

b) Caractère. — On voit qu'il est difficile de pousser plus au noir, avec plus d'injustice, les conséquences de la doctrine augustinienne. On remarquera surtout l'insistance à parler du très grand nombre des chrétiens (des fidèles, des saints), que la prédestination divine envoie à la mort. Et ceci est, de fait, contraire aux affirmations les plus explicites d'Augustin et de ses disciples. Le docteur d'Hippone a toujours vu dans la réponse à l'appel de Dieu par la foi chrétienne un des signes, non absolu certes, mais très rassurant de la prédestination. Il n'hésite pas à parler de la *plurima pars* de l'humanité qui, depuis l'instauration de l'économie nouvelle, est prédestinée à la vie. Ceci dit, il faut bien reconnaître qu'avec un peu de sophistique, il n'est pas impossible de faire sortir ces thèses abominables des prémisses posées par le Docteur de la grâce. Le fait de mettre en circulation ce ramassis de blasphèmes et de présenter l'ensemble comme l'authentique doctrine de Prosper, des disciples d'Augustin, d'Augustin lui-même est, de toute évidence, un procédé de guerre. Qui donc en est responsable?

c) Auteur. — La réponse de Prosper à ce factum s'intitule : *Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Vincentianarum*, titre qu'il n'y a pas lieu de suspecter; Prosper les attribuait donc à un nommé Vincent. Ce personnage est-il le même que le Vincent du *Commonitorium?* La mémoire de celui-ci se trouvant assez fâcheusement compromise par cet *Indiculus*, qui ressemble assez à une mauvaise action, on a nié que ce libelle « diabolique » ait été fabriqué et surtout mis en circulation par Vincent. Tout mauvais cas est niable, sans doute. Mais il nous paraît extrêmement probable, pour ne pas dire certain, qu'il faut attribuer au même auteur le *Commonitorium*, dont la loyauté n'est pas la vertu maîtresse, et l'*Indiculus* en question. La démonstration fournie par Hugo Koch nous semble emporter pièce : *Vincenz von Lerins und Gennadius*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXXI, fasc. 2, 1907. La comparaison stylistique est singulièrement édifiante : ce sont de part et d'autre les mêmes procédés fort particuliers : accumulation asyndétique de trois synonymes pour exprimer la même idée, ex. *Obj.*, 14, *prædordinavit, præparavit, præaptavit;* l'union de deux synonymes par la conjonction *et : ruina et perditio; ut cadant et ruant;* c'est l'emploi d'une formule absolument parallèle : *divinitus dispensantur ut* qui se retrouve *Comm.*, XXVI et *Obj.*, 15 ; l'emploi de l'expression *christianus catholicus*, du couple *fideles et sancti* qui reviennent à tout instant de part et d'autre. Par ailleurs le parallélisme d'idées et d'expressions est frappant entre *Comm.*, XXIV et *Obj.*, 1-6; entre *Comm.*, XXIV à la fin (doctrine de Simon le Magicien) et *Obj.*, 10-13.

On s'est posé néanmoins une question : comment Vincent a-t-il laissé courir sous son nom l'*Indiculus*, alors qu'il a caché sous l'anonymat son ouvrage principal? — Mais d'abord il n'est pas sûr que l'*Indiculus* portât le nom de Vincent; au dire même de Prosper, c'était une pièce qui circulait sous le manteau; la victime de ce mauvais procédé a pu avoir connaissance par ailleurs de l'auteur; en fait il ne s'est pas trompé en l'attribuant à Vincent. Les *Objectiones* d'ailleurs pourraient être antérieures au *Commonitorium* et il n'y aurait rien d'étonnant que Vincent, plus ou moins inquiet sur les conséquences de sa première démarche — le Siège apostolique dans sa réponse à Prosper et Hilaire avait donné de sérieux avertissements — ait jugé prudent de prendre, pour le *Commonitorium*, certaines précautions. En tout état de cause l'un et l'autre ouvrage témoigne d'une rare hostilité dans les milieux provençaux contre l'augustinisme et ses défenseurs.

3. *Les « Capitula Gallorum »*. — Étroitement apparentés aux *Objectiones Vincentianæ* se révèlent les *Capitula Gallorum*, série de thèses d'un augustinisme exacerbé, mises en circulation pour discréditer la doctrine de l'évêque d'Hippone et la personne de ses défenseurs. Prosper les a transcrites et réfutées dans les *Responsiones ad capitula objectionum Gallorum calumniantium*, *P. L.*, t. LI, col. 155-174. Rien de bien nouveau, somme toute, en ces propositions qui sont bien souvent parallèles aux premières. Voici les quelques-unes qui n'ont pas leur correspondant exact dans les *Objectiones Vincentianæ :*

1. En suite de la prédestination divine, les hommes sont poussés au péché comme par une nécessité fatale et du péché dans la mort.

2. Chez ceux qui ne sont pas prédestinés à la vie, la grâce reçue au baptême n'enlève pas le péché originel.

10. A certains est soustraite par le Seigneur la prédication de l'Évangile, de peur que, ayant reçu cette prédication, ils ne soient sauvés.

13. Certains hommes ont été créés par Dieu non pour acquérir la vie éternelle, mais seulement pour contribuer à l'ornement du siècle présent et pour l'utilité des autres.

11. Ceux qui ne croient pas à la prédication de l'Évangile, c'est en vertu de la prédestination divine qu'ils n'y croient pas. Dieu a tout arrangé pour que ceux qui ne croient pas ne croient pas, parce qu'il l'a décrété.

Une comparaison entre les deux séries montrerait que ce sont de part et d'autre les mêmes objections faites dans le même esprit; qu'il y a néanmoins dans les *Capitula* moins d'acrimonie que dans les *Objectiones*. Quand il est question de ceux qui, parmi les fidèles, ne sont pas prédestinés, les *Objectiones* parlent toujours de la *magna pars* et tendent à créer l'impression que, à en croire les augustiniens, c'est le tout petit nombre des chrétiens qui est élu. Plus réservés, les *Capitula* ne disent jamais, dans ces conditions, *magna pars*, mais seulement *quidam* (cf. cap. 7, 10, 12, 13). L'excerpteur des *Capitula* se montre donc un peu moins injuste que celui des *Objectiones* à l'endroit de l'augustinisme.

Pour cette raison de fond et aussi pour des raisons stylistiques, il ne nous paraît donc pas qu'il faille attribuer au même auteur, quoi qu'en dise H. Koch, ces deux séries de paradoxes destinés à décrire l'augustinisme.

4. *Le « Prædestinatus »*. — Ne faudrait-il pas rapprocher de ces offensives camouflées contre l'augustinisme le petit ouvrage que, depuis Sirmond, le premier éditeur, on désigne sous le nom de *Prædestinatus?* Voir l'article, t. XII, col. 2775. Ce n'est pas impossible, encore que ce méchant libelle donne l'impression de sortir d'un milieu plus acquis au pélagianisme que celui de Saint-Victor ou de Lérins où l'on faisait profession de condamner — et l'on était sincère — Pélage, Célestius et même Julien d'Éclane. Du moins y a-t-il de commun entre l'auteur du *Prædestinatus* et l'excerpteur des *Objectiones Vincentianæ* la phobie de la prédestination, l'antipathie la plus déclarée contre la doctrine augustinienne, accusée d'être une source de quiétisme pratique. De commun encore cette sorte de déloyauté qui feint de ne s'en prendre qu'à des conséquences sophistiquement déduites, alors qu'en réalité l'on vise l'enseignement le plus authentique du Docteur de la grâce.

2° *La contre-attaque de Prosper contre le « pélagianisme renaissant »*. — Aux attaques dont il était l'objet, Prosper répliquait, de son côté, avec une extraordinaire violence. Du moins le faisait-il visière levée.

1. *Le « Contra Collatorem »* (*P. L.*, t. LI, col. 215-274). — Épluchant les *Collationes* de Cassien, Prosper eut tôt fait de mettre le doigt sur les passages les plus suspects de l'œuvre; ainsi fut-il amené à composer son traité *« Contre l'auteur des Collationes »*, dont la date ne peut être fixée que très approximativement (entre 432 et 440).

L'opposition faite par certains catholiques aux doctrines d'Augustin, ainsi commence-t-il, pourrait amener les simples à penser que les pélagiens ont été injustement condamnés. Pourquoi cette attitude à l'égard du Maître? Ceux qui la prennent auraient-ils des complaisances pour les vaincus de cette lutte où triompha le zèle d'Augustin? Voudraient-ils faire un choix parmi les opinions condamnées, en retenir quelques-unes et rejeter au contraire plusieurs de celles qui ont vaincu?

C'est de ce point de vue que Prosper entend examiner la XIIIe conférence : *De protectione Dei*, et il n'aura pas de mal à montrer que l'auteur a fourni des armes aux « ennemis de la grâce ». Une douzaine de propositions sont ainsi relevées dont Prosper poursuit l'examen. La première est inattaquable : « C'est Dieu qui est le principe, non seulement de nos actes, mais de nos bonnes pensées; c'est lui qui nous inspire les débuts de la bonne volonté et nous donne la force et aussi l'occasion d'accomplir ce que nous désirons ainsi de bien. » Mais avec cette proposition contrastent les autres, qui ne vont à rien de moins qu'à la contredire : la 2e sur Dieu qui, voyant en nous une « étincelle de bonne volonté », l'attise par son souffle; la 3e sur le libre arbitre qui, par ses bons mouvements, peut s'élever au moins jusqu'au désir de la vertu; la 4e, qui interprète dans ce sens condamnable le mot de l'Apôtre : *velle adjacet mihi, perficere autem bonum non invenio*, comme si le simple *velle* était de nous; la 5e, qui prétend établir une discrimination entre les procédés de la grâce selon les individus, prévenant les uns, récompensant chez les autres un début de bonne volonté; la 6e, qui affirme simultanément la puissance du libre arbitre et celle de la grâce; la 7e qui voudrait faire croire à la persévérance dans l'humanité, après la chute, de la connaissance du bien; les 8e et 9e enseignant la permanence dans la nature humaine de germes de vertus; la 10e relative aux abandons où Dieu nous laisse parfois, voulant expérimenter ce que pourra tout seul notre libre arbitre; la 11e qui interprète l'éloge adressé à la foi du centurion par Jésus, comme si c'était par lui-même que cet homme avait cru au Sauveur; la 12e enfin qui expose les diverses façons dont nous invoquons Dieu, comme *protector*, quand c'est lui qui nous appelle, comme *susceptor*, quand c'est nous, au contraire, qui l'attirons vers nous par notre bonne volonté initiale.

Récapitulant tout ceci, Prosper traçait le tableau suivant de ce vrai *pelagianismus redivivus :*

Par le péché d'Adam, l'âme du premier père n'a pas été lésée et il est resté quelque chose de sain dans ce par quoi il a péché, car il n'a pas perdu la science du bien qu'il avait reçue; sa descendance non plus n'a pu perdre ce que lui-même n'avait pas perdu. De plus, dans toute âme il y a naturellement des germes de vertu déposés par la bonté du Créateur, de telle sorte que celui qui le veut peut, par son jugement naturel, prévenir la grâce de Dieu et mériter le secours divin qui lui permet d'arriver plus facilement à la perfection. Aussi bien, celui-là n'aurait ni louange ni mérite qui n'aurait pour sa parure que des biens d'emprunt, non des biens propres. Il faut donc se garder de rapporter tellement à Dieu tous les mérites des saints, qu'il semble que la nature humaine ne puisse rien faire de bon par elle-même. Telle est en effet l'intégrité de ses forces, qu'elle peut combattre contre le diable même et toute sa cruauté sans le secours de Dieu. Ce pouvoir *(possibilitas)* naturel est dans tous les hommes, mais tous ne veulent pas se servir des vertus qui leur sont innées *(ingeneratæ)*. Telle est donc la bonté du Créateur à l'égard de tous les hommes, qu'il en reçoit et récompense certains qui viennent à lui spontanément, qu'il en attire malgré eux certains qui résistent; il est donc le *susceptor volentium*, le *salvator nolentium*. Et puisqu'une partie de l'Église est justifiée *ex gratia* (en prenant son point de départ dans la grâce), une autre partie *ex libero arbitrio*, ceux-là que la nature a fait avancer ont plus de gloire que ceux que la grâce a délivrés, car la volonté est aussi libre pour toute bonne action dans la descendance d'Adam qu'elle ne l'était dans Adam avant le péché. C. XX, col. 269.

L'exposé, on le voit, laissant de côté toute la question de la distribution des grâces, s'attache à mettre en lumière la capacité qui, au dire de Cassien, est laissée à la nature humaine de faire le bien. Cette capacité est énorme et l'on ne voit guère en quoi cet exposé diffère de celui que faisaient les pélagiens. Mais aussi il est trop évident, pour qui a lu Cassien, que nous avons affaire, ici, avec une caricature de la pensée du *Collator*. Si incohérente qu'elle se révèle en maint endroit, cette pensée ne fait pas fi à ce point de l'enseignement traditionnel. A la caricature de l'augustinisme intégral qu'avait crayonnée Vincent, Prosper répliquait par une autre caricature de la doctrine marseillaise.

Le développement qui suit, c. XXI, col. 270, n'est pas moins acerbe; il met tout uniment sur le même pied Cassien et Julien d'Éclane. Rappelant tous les actes de l'autorité contre le pélagianisme, Prosper faisait appel contre la malice *(pravitas)* du monde

marseillais aux sévérités de l'Église, appuyée au besoin du bras séculier. La même Providence qui armait jadis contre l'erreur les papes Zosime, Boniface, Célestin, opérerait encore en leur successeur Xyste III (432-440). De même que ses prédécesseurs avaient vu écarter du troupeau les loups venant à visage découvert, le pape actuel saurait bien repousser les « loups devenus bergers ».

Malgré l'appel final à la charité et à la compréhension mutuelle on se rend compte du diapason auquel était montée la querelle, sur les rivages provençaux, entre les deux tendances opposées.

2. *Les « Responsiones ad Capitula Gallorum et ad objectiones Vincentianas »* (*P. L.*, t. LI, col. 155-186). — Chose curieuse, quand il se défend au lieu d'attaquer, Prosper n'arrive pas à retrouver cette même véhémence. Il est trop visible, à suivre les réponses qu'il oppose aux libelles lancés contre lui, qu'il a été quelque peu ébranlé. Nous avons dit comment, dans la lettre à Rufin et dans le *De ingratis*, il avait pris si lestement son parti de la volonté salvifique restreinte, de quelle ironie il poursuivait les partisans de la volonté salvifique universelle.

Sans doute, dans les *Responsiones*, il maintient le point de vue augustinien et l'interprétation si étroite — oserait-on dire, si sophistique? — qu'avait donnée du texte de I Tim., II, 4, le docteur d'Hippone. Mais il y a, comme l'on dit, la manière : « Comment, écrit maintenant Prosper, comment est-il possible que Dieu ne veuille pas sauver certains hommes, qui peut-être voudraient eux-mêmes se sauver? C'est qu'il doit exister des raisons, encore qu'elles nous échappent, pour lesquelles Dieu juge fort équitablement qu'il en doit être ainsi, car on ne peut pas dire qu'il doive faire autrement qu'il ne fait. » Mis de côté ce discernement, il faut croire et professer que Dieu veut que tous se sauvent. C'est le mot de l'Apôtre et que l'Église exécute à la lettre, puisqu'elle prie Dieu pour tous les hommes; « si parmi ceux-ci beaucoup périssent, c'est leur faute : *pereuntium meritum*, si beaucoup se sauvent, c'est le don de celui qui les sauve : *salvantis est donum*. Dans le cas de celui qui est damné, la justice de Dieu est inattaquable : c'est sa grâce au contraire qui éclate en la justification du coupable ». *Obj. Vinc.*, 2, *ibid.*, col. 179.

De même, pour ce qui est de la valeur universelle de la rédemption, Prosper distingue entre la valeur en droit de la mort rédemptrice et son application en fait. La mort du Christ est la rédemption de tout le genre humain, elle est offerte pour tous; mais, dans l'application, il se trouve que certains en profitent, que d'autres n'en profitent pas : tous ont été rachetés et donc Dieu pourrait arracher au diable tous les hommes; tous, en fait, ne lui sont pas arrachés, mais ceux-là seulement dont a été expulsé le prince des démons; les autres *non pertinent ad ejus redemptionem*. *Obj. Vinc.*, 1, col. 178.

En vérité il est bien difficile de mettre quelque chose de très précis sous ce balancement d'antithèses. Il est un point cependant où l'auteur du *De ingratis* fait à ses adversaires une concession qui n'est pas purement verbale, c'est quand, à propos de la grâce de la persévérance, il reconnaît que, si la grâce est nécessaire pour persévérer, Dieu cependant n'abandonne personne qu'il n'ait d'abord été lui-même abandonné : *neminem deserit prius quam deseratur et multos desertores sæpe convertit*. *Obj. Vinc.*, 7, col. 182 A.

V. Le repli des augustiniens. — C'est vers 435 que doit se situer le plus fort de cette lutte entre augustinisme et antiaugustinisme dont le *Contra Collatorem* d'une part, le *Commonitorium* de l'autre marquent le paroxysme. Peut-être la rédaction même de ces pamphlets a-t-elle amené, comme il arrive assez souvent, leurs auteurs respectifs à réfléchir sur les énormités qu'ils prêtaient à l'adverse partie, à songer pour un avenir proche aux liens de charité qui auraient dû les unir. Toujours est-il qu'en divers documents postérieurs à cette date se laisse entrevoir un désir de serrer de plus près un problème dont il est impossible que des chrétiens n'aient pas perçu la difficulté. Un apaisement devait inévitablement s'ensuivre.

1° *La pièce « Præteritorum Sedis apostolicæ episcoporum auctoritates »* (*P. L.*, t. LI, col. 205-212; voir aussi dans la *Dionysiana*, *ibid.*, t. LXVII, col. 270-274; cf. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 129-142). — 1. *Contenu*. — Comme on l'a expliqué ci-dessus, col. 1818, à la lettre du pape Célestin à Prosper et Hilaire est annexé, dans la *Dionysiana*, un recueil d'*auctoritates*, ou si l'on veut de *capitula*, relatifs aux questions de la grâce, et empruntés à des décisions antérieures de divers papes.

Le tout s'ouvre par une petite préface : *Quia nonnulli*. « Soit déformation intellectuelle, y dit-on, soit impéritie, certaines gens qui veulent être catholiques demeurent dans les idées des hérétiques et s'élèvent contre les docteurs *(disputatores)* les plus pieux. Ils anathématisent Pélage et Célestius, mais contredisent nos maîtres qu'ils accusent d'avoir dépassé la mesure. Pour eux, déclarent-ils, ils veulent s'en tenir exclusivement aux doctrines promulguées par le Siège apostolique. Voyons donc ce que l'Église romaine a prononcé en la matière, et joignons aussi les définitions de conciles africains approuvés par les papes. Cet index permettra aux adversaires de voir ce qu'il leur reste à faire s'ils veulent demeurer catholiques. »

Suivent les textes annoncés, introduits chacun par un lemme, qui en donne l'idée majeure. Et d'abord ceux qui proviennent du pape Innocent dans ses réponses au double concile de Carthage et de Milève (416). Ils affirment : 1. La perte pour tous les hommes de l'innocence et de la *possibilitas naturalis*. De l'état où il est tombé, le libre arbitre est incapable de retirer l'homme : il y faut la grâce de Dieu. — 2. L'impossibilité pour quiconque d'être bon par soi-même; on ne le peut être que par une « participation » à Dieu, le seul être bon. — 3. L'insuffisance de la rénovation baptismale pour vaincre le démon et la concupiscence, et donc la nécessité, pour la persévérance, du secours continu de Dieu. — 4. L'impossibilité d'user bien du libre arbitre sinon *per Christum*.

A la *Tractoria* (perdue aujourd'hui) du pape Zosime sont empruntées deux affirmations complémentaires. — 5. Tout ce que nous faisons de bien doit être rapporté à la louange de Dieu, car nul ne plaît à Dieu sinon par cela même que Dieu lui a donné *(sanctorum coronando merita coronat Deus dona sua)*. — 6. Toutes les bonnes pensées, tous les mouvements de la bonne volonté sont vraiment de Dieu.

A ces textes pontificaux doivent s'ajouter les canons portés par le concile de Carthage et approuvés par le Siège apostolique (il s'agit du concile de 418 passé dans les collections sous le nom de concile de Milève; voir ici, t. X, col. 1753 sq.). Les canons 4 (3), 5 (4), 6 (5) de cette assemblée condamnent respectivement : l'idée que la grâce est simple rémission du péché, que la grâce est une simple connaissance, que la grâce donne simplement plus de facilité pour faire le bien (mais qu'à la rigueur on pourrait le faire sans elle).

Ces textes doctrinaux sont suivis d'un développement qui ne répond que de manière assez imparfaite au titre, lequel promettait des *auctoritates*. Il s'agit d'y montrer que, de la « prière de l'Église » faite pour les infidèles, les idolâtres, les juifs, de même que pour les hérétiques et schismatiques, il faut conclure que la foi est vraiment un don de Dieu et que ces diverses catégories d'hommes n'ont pas encore cette « science du

bien » dont parlent si volontiers les antiaugustiniens. Quant aux rites du catéchuménat, exorcismes, insufflations, ils montrent à leur manière l'emprise que le démon garde sur les âmes des non baptisés.

Tout cela montre que de tous les bons désirs, œuvres, efforts, actes vertueux qui nous mènent à Dieu, depuis les toutes premières démarches, Dieu est l'auteur; qu'ainsi la grâce prévient tout mérite et que c'est par la grâce que nous commençons à vouloir et à faire quelque bien. Ce secours divin ne supprime pas le libre arbitre; il le délivre, l'éclaire, le redresse, le guérit. Telle est la bonté de Dieu qu'il veut que soient nôtres des mérites qui sont ses dons et qu'il nous donne la vie éternelle comme récompense de ce qu'il nous a donné. Il agit en nous pour que nous voulions et fassions ce qu'il veut, il ne souffre pas que demeurent oisives en nous des forces qui doivent être mises en action et non négligées, il veut que nous soyons les coopérateurs de la grâce de Dieu et que nous recourions à celui qui guérit toutes nos langueurs.

Il est aisé de remarquer que tous les textes énumérés ne définissent rien d'autre que la nécessité absolue de la grâce dans tout le processus salvifique; que, sur son mode d'action, on dit plutôt ce qu'elle n'est pas que ce qu'elle est; qu'enfin l'on ne touche pas le moins du monde à d'autres très graves questions. Ces omissions sont voulues, car voici comme s'exprime la conclusion.

Quant aux parties plus profondes et plus difficiles des questions soulevées, qu'ont traitées tout au large ceux qui ont résisté aux hérétiques, sans doute nous ne les méprisons pas, mais ce n'est pas notre rôle de les défendre. Aussi bien, pour confesser la grâce de Dieu, à l'emprise de laquelle il ne faut rien retirer, nous croyons que suffit ce qui nous est enseigné par les écrits du Siège apostolique, selon les règles précédentes, en sorte que nous ne pouvons réputer catholique ce qui leur est contraire.

2. *Autorité du document.* — Il suffit de se reporter au c. XX du *Contra Collatorem*, ci-dessus, col. 1825 sq., pour voir que le document en question prend très exactement le contrepied de la doctrine attribuée, à tort ou à raison, à Cassien. Il le fait néanmoins avec une grande modération, bien qu'avec fermeté. Son autorité a été de bonne heure reconnue et, sans doute, son insertion dans une collection comme la *Dionysana*, officiellement acceptée par l'Église romaine, n'a-t-elle pas été étrangère à cette sorte de « canonisation ». Inversement, Denys le Petit n'a pu l'insérer dans sa collection que pour autant qu'il y reconnaissait un document officiel, une de ces « constitutions des anciens papes » dont il avait entrepris, comme il le dit dans sa préface, de faire l'inventaire et le classement. Cf. *P. L.*, t. LXVII, col. 231. Il est donc vraisemblable qu'il a trouvé cette pièce *in scrinio ecclesiastico*, aux archives de l'Église romaine, annexée à la lettre du pape Célestin à Prosper et Hilaire. Nous verrons plus loin, col. 1839, qu'en 520, dans sa lettre à Possessor, le pape Hormisdas fait allusion à des *capitula* qui expriment la pensée de l'Église romaine sur la question du libre arbitre et de la grâce et qui se trouvent *in scriniis ecclesiasticis*. Ce ne peuvent guère être que nos *auctoritates*.

De toutes manières ces textes étaient donc regardés, au début du VIe siècle, comme ayant valeur normative. Leur autorité néanmoins ne tient pas au fait de leur composition par un pape; le document est à coup sûr d'origine privée et l'auteur — la préface ne saurait laisser de doute — se distingue expressément des titulaires du Siège apostolique dont il rassemble les sentences.

3. *Date et auteur du document.* — La date est antérieure à 441-442, car la lettre du pape Léon sur le pélagianisme, adressée à l'évêque d'Aquilée, Jaffé, n. 398, n'y est pas signalée, alors que dans ce texte tant de choses allaient au propos de l'auteur. Quant à l'origine, on a pensé depuis longtemps déjà — cela remonte à Quesnel — que l'*Indiculus* devrait être attribué à l'archidiacre Léon, qui devint pape en 440. Voir ici art. LÉON Ier *(Saint)*, t. IX, col. 220. Mais rien ne permet de croire que Léon se soit jamais occupé du mouvement antiaugustinien en Gaule. En 429-430, Léon était dans les meilleurs termes avec Cassien, à qui il demandait son sentiment sur Nestorius. Il est assez difficile de penser qu'à quelques années d'intervalle il se soit montré sévère pour l'abbé de Saint-Victor et son groupe.

Dom Cappuyns nous paraît bien avoir démontré, dans la *Revue bénédictine*, t. XLI, 1929, p. 156-170, que l'auteur de l'*Indiculus* n'est pas autre que Prosper, comme l'avaient déjà soupçonné les premiers éditeurs, Le Brun des Marettes et Mangeant; cf. *P. L.*, t. LI, col. 201-205.

Au fait, si l'on cherche un nom parmi les gens mêlés entre 435 et 440 à cette querelle, c'est celui de Prosper qui vient immédiatement à l'esprit. Le genre littéraire est exactement le même qui se retrouve dans plusieurs ouvrages de Prosper : le *Liber sententiarum*, *P. L.*, t. LI, col. 427-496, le *Liber contra Collatorem*, dans son résumé final, les diverses *Réponses* dont il a été question plus haut. La marche de ces divers documents est sensiblement la même : une petite préface, les textes accumulés, une brève conclusion. La parenté entre le *Contra Collatorem* et notre *Indiculus* se marque d'une manière frappante dans le choix des *auctoritates* opposées aux antiaugustiniens; ces *auctoritates* sont apportées de part et d'autre dans le même ordre et en faisant état des mêmes particularités. A ce point de vue la comparaison entre le c. V du *Contra Collatorem* (col. 227-228) et l'*Indiculus*, qui sont tissés très exactement de la même manière, est de nature à emporter la conviction. On en dirait tout autant de la parenté de langue et de style.

Reste cependant une question à résoudre : « Comment un texte de Prosper a-t-il pu passer aux archives romaines? » Le fait n'a rien de surprenant si l'on accepte une donnée de Gennade, à la fin de sa notice sur Prosper : *De vir. ill.*, n. 84 : *Epistolæ quoque papæ Leonis adversus Eutychen de vera Christi incarnatione ad diversos datæ ab isto (Prospero) dictatæ dicuntur.* Prosper aurait donc été l'un des secrétaires de la chancellerie du pape saint Léon. Ceci aide à comprendre comment une pièce rédigée par lui a pu entrer dans le *scrinium Ecclesiæ romanæ*.

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, de cette dernière explication qui vaut ce qu'elle vaut, mais la composition de l'*Indiculus* par Prosper étant admise, il faut reconnaître que ce document atteste un recul considérable de cet auteur par rapport à ses premières positions. Seule la question de la gratuité parfaite du secours divin est mise en évidence et elle est entièrement dégagée de ces *profundiores quæstiones*, entendons celles de la répartition des grâces et de la prédestination, avec lesquelles, de part et d'autre, on l'avait jusqu'à présent compromise. On est en marche vers l'apaisement.

2° Le « *De vocatione omnium gentium* ». — La chose est plus sensible encore dans un ouvrage du milieu du Ve siècle qui porte pour titre *De vocatione omnium gentium*, *P. L.*, t. LI, col. 647-722 et sur les tenants et aboutissants duquel l'accord est encore loin d'être fait entre les critiques. Cf. M. Cappuyns, *L'auteur du « De vocatione omnium gentium »*, dans *Revue bénédictine*, t. XXXIX, 1927, p. 198-226, qui renverra à la littérature antérieure.

1. *Description.* — L'objet du traité est indiqué dès les premières lignes : « Un grand débat s'est ému, entre les défenseurs du libre arbitre et les tenants de la grâce de Dieu, sur le point précis de la volonté salvifique universelle. » Col. 648. On ne saurait nier que

Dieu veuille sauver tous les hommes; mais alors, comment se fait-il, puisqu'il est constant que tous ne se sauvent pas, qu'une volonté du Tout-Puissant ne s'accomplisse point. Si l'on dit : « c'est à cause de la volonté de l'homme », on paraît exclure la grâce : une grâce accordée à un mérite, ce n'est plus une grâce. Que si l'on admet, au contraire, que c'est par la seule grâce que l'on est sauvé, la question se pose derechef : « pourquoi ce don, sans lequel nul ne peut être sauvé, n'est-il pas fait à tous par « Celui qui veut sauver tous « les hommes? »

Est-il possible de mettre un terme à ces discussions en distinguant ce qui est clair et ce qui demeure mystérieux? Et l'auteur d'énoncer sa division : il traitera d'abord de la grâce en elle-même, établissant qu'elle est gratuitement attribuée, sans aucun mérite antécédent, l. I; il exposera, au l. II, la manière dont il comprend la volonté salvifique universelle.

Le l. I ne sort guère des idées déjà rencontrées chez les défenseurs de saint Augustin : la gratuité du salut est longuement établie à l'encontre des petites combinaisons de la théologie des Marseillais, mais sans l'ombre de polémique. C'est au l. II qu'intervient la discussion du fameux texte paulinien I Tim., II, 4 : *(Deus) vult omnes homines salvos fieri.* L'auteur l'explique par un texte tout voisin, I Tim., IV, 10 : *Deus est salvator omnium hominum maxime fidelium.* Dieu veut le salut de tous, il veut surtout le salut des élus; il choisit un certain nombre d'hommes en qui se réaliseront infailliblement ses promesses; c'est sur eux que porte dans sa plénitude la volonté toujours efficace de Dieu. Mais, à côté de ce vouloir impératif, qui n'étend qu'à un certain nombre son efficacité, il y a en Dieu un désir réel du salut général; et ce désir se traduit par l'octroi de secours, qui, sans doute, sont insuffisants à procurer le salut, mais qui ne laissent pas de témoigner des dispositions bienveillantes de Dieu à l'endroit de tous les hommes. Cette doctrine n'empêche pas l'auteur d'exprimer à l'occasion des idées plus strictement augustiniennes sur la volonté salvifique restreinte. Cf. l. I, c. IX, où la volonté salvifique universelle est la volonté de Dieu de « sauver tous ceux qui seront sauvés », et donc cette *specialis universitas* où Augustin se réfugiait ; cf. aussi l. I, c. XII : Dieu veut que nous voulions le salut de tous et que nous priions à cette intention.

Il n'empêche que le point de vue adopté par l'auteur entraîne d'incontestables édulcorations de l'augustinisme. *a)* Et, d'abord, une réserve très sensible dans l'emploi des formules prédestinatiennes. A coup sûr la doctrine augustinienne fait bien le fond de sa pensée : il y a une *summa præcognita, prælecta, prærordinata, discreta*, que Dieu conduit infailliblement au salut par sa grâce. Jamais pourtant l'auteur n'applique à l'acte divin qui détermine cette *summa* le mot de *prédestination;* il parle de *constitutio divina*, de *propositum*, de *discretio*, de *præfinitio*, comme si le mot de *prædestinatio* avait on ne sait quelle vertu horrifique qui devait le faire éviter. — *b)* Il y a aussi des idées remarquables sur l'extension universelle de la grâce. La bonté de Dieu désirant le salut de tous les hommes, elle met à la disposition de chacun des grâces générales : c'est d'abord le spectacle de la création qui attire vers Dieu; c'est la Loi juive qui a eu dans le monde, en dehors d'Israël, un retentissement prolongé; c'est l'Évangile enfin dont la prédication va sans cesse s'amplifiant. Sur quoi l'on pourrait se demander si le spectacle de la création est un secours purement naturel et extérieur, tel que le concevaient les pélagiens. Mais il paraît bien que l'auteur en veuille faire une vraie grâce intérieure, *corda pulsans*, le langage de la création ne se comprenant que par l'illumination intérieure du Christ. A plus forte raison Loi et Évangile n'agissent-ils que par une action intime de Dieu. — *c)* L'auteur enfin met en meilleur relief le rôle de la liberté et de sa coopération avec la grâce. Sans doute parle-t-il du libre arbitre perdu par le péché et restauré par la grâce, de cette transformation pour ainsi dire passive de la volonté, qui est la grande idée augustinienne. Il donne pourtant à la liberté une part active dans l'œuvre de la sanctification et, surtout, beaucoup plus clairement qu'Augustin, il marque que l'homme peut résister à la grâce.

2. *Caractéristique générale.* — Ces fluctuations d'une pensée dont la cohésion n'est pas la vertu majeure ont fait hésiter la critique sur la note qu'il faut donner à l'auteur. Va-t-il dans le sens de Cassien et de son groupe? Est-il augustinien? Sa doctrine de la prédestination est-elle rigoureuse ou large? On serait fort embarrassé de répondre. Il semble que l'auteur voie ce qu'il y a de fondé dans l'un et l'autre des systèmes antagonistes, tout autant ce qu'il y a de critiquable. De part et d'autre il accepte ce qu'il croit fondé, rejette ce qu'il estime moins recevable, sans toujours se rendre compte qu'il installe la contradiction au milieu de son système; c'est un de ces esprits de juste milieu tout pleins de bonnes intentions, mais qui n'ont pas assez de vigueur pour se rallier à l'une ou à l'autre des opinions en présence.

3. *L'auteur.* — Aprement discutée aux XVIIe et XVIIIe siècles, la question d'auteur paraît s'orienter vers une solution définitive. Antérieurement à Quesnel, il n'y avait guère eu d'hésitations, et l'on faisait généralement de Prosper l'auteur du *De vocatione.* En revendiquant ce traité pour saint Léon, dans son édition des œuvres de ce pape (cf. *P. L.*, t. LV, col. 339 sq.), le critique oratorien a jeté le désarroi dans les esprits : des savants aussi avisés que Tillemont ou E. Du Pin ont finalement laissé en suspens la question d'auteur.

Elle semble pourtant assez facile à résoudre. D'une part la tradition — car l'ouvrage n'est pas anonyme dans les manuscrits — n'hésite qu'entre deux noms, celui d'Ambroise de Milan et celui de Prosper. Le premier est à écarter; l'attribution de cet ouvrage à l'évêque de Milan, outre qu'elle est tardive, est en soi invraisemblable. L'attribution à Prosper était faite au IXe siècle par Ratramne (cf. *P. L.*, t. CXXI, col. 27 C) et par Hincmar (*ibid.*, t. CXXV, col. 256 B). Aucun des mss ne remonte plus haut.

Cette donnée de la tradition est singulièrement renforcée par la comparaison du *De vocatione* avec les œuvres de Prosper, surtout avec celles qui datent des alentours de 435 et dans lesquelles l'intransigeant augustinien du début commence à jeter du lest. Dom Cappuyns a fait, avec beaucoup d'acribie, la comparaison des doctrines relevées de part et d'autre sur la volonté salvifique universelle, sur la sollicitude universelle de Dieu se manifestant dans la prédication de l'Évangile, la diffusion de la Loi, le spectacle de la nature, sur l'exclusion de la réprobation *ante prævisa demerita.* Cette comparaison révèle une parenté incontestable.

Quesnel triomphait, il est vrai, en faisant remarquer la différence de style entre les textes authentiques de Prosper et le *De vocatione.* Il ne faut pas songer à l'atténuer. Du moins faut-il remarquer que l'écart des dates, comme aussi la diversité d'esprit et de genre littéraire, peut l'expliquer jusqu'à un certain point.

En tout état de cause il semble donc que nous ayons, dans le *De vocatione omnium gentium*, l'œuvre d'un augustinien fervent qui, cherchant à prévenir les plus graves objections contre un système qui lui est cher, atténue jusqu'à un certain point les doctrines du maître dans ce qu'elles ont de contestable, mais reste fidèle à l'essentiel même de la pensée : l'absolue gratuité du don divin même au début de la conversion.

Si le *De vocatione* marque un repli de l'augustinisme, ce repli ne laisse pas de rendre plus facile la défense de la position centrale.

VII. LA RECRUDESCENCE DE L'ANTIAUGUSTINISME. FAUSTE DE RIEZ. — On ne saurait préciser la date où fut écrit le *De vocatione ;* mais s'il le fut, comme il est vraisemblable, au temps du pape saint Léon, son apparition coïncide avec le moment où se formait, à Lérins, l'homme qui allait être le plus authentique représentant de l'antiaugustinisme, le vrai fondateur de la doctrine que nous appelons aujourd'hui le semi-pélagianisme. Nous avons nommé Fauste, entré à Lérins vers 430, abbé de ce monastère, puis évêque de Riez un peu avant 462, mort très âgé vers la fin du v[e] siècle. Sur son *Curriculum vitæ* et sa production littéraire, voir son article, t. v, col. 2101-2105. C'est dans le *De gratia* de Fauste et dans quelques-unes de ses lettres que l'on trouvera la plus claire expression de son système. (Texte dans *P. L.*, t. LVIII, col. 783-836; mieux dans l'édit. Engelbrecht du *Corpus* de Vienne, t. XXI, où la division en chapitres n'est pas la même.)

1° *Caractères généraux du « De gratia Dei ».* — Nous ne reviendrons pas sur les circonstances qui ont amené la composition de cet ouvrage; elles ont été étudiées à l'art. LUCIDUS, t. IX, col. 1020-1024; cf. art. PRÉDESTINATIANISME, t. XII, surtout col. 2808. A tort ou à raison, l'évêque de Riez croit saisir dans son entourage des indices d'une véritable hérésie sur les questions de la prédestination et de l'action de la grâce. Après avoir tenté de juguler celle-ci par une intervention synodale à Arles, puis à Lyon, il croit nécessaire d'achever la déroute des mécréants dans un ouvrage de longue haleine qui est le traité *De gratia Dei.* Il nous est transmis par un seul ms. assez médiocre du IX[e] siècle : Paris, *lat. 2166*, dont la page de garde porte un *caute legendus* bien significatif.

C'est d'ailleurs un livre décevant, manquant de composition, d'un style recherché jusqu'à l'obscurité et que l'accumulation des textes scripturaires, au milieu desquels on laisse le lecteur sans guide, ne contribue pas à éclairer. Mais ce qu'il y a de plus déconcertant, c'est la difficulté que l'on éprouve à déterminer le ou les adversaires auxquels Fauste s'adresse et qu'il interpelle du nom d'hérétique. A en juger par les deux lettres mises en tête (les chercher dans *P. L.*, t. LIII, col. 681 et 683) et par le prologue qui dédie le livre à Léonce, évêque d'Arles (*P. L.*, t. LVIII, col. 835-837), l'hérétique, c'est Lucidus. Mais ce Lucidus est-il seul? Surtout a-t-il soutenu toutes les idées damnables (du moins au jugement de Fauste) qui lui sont prêtées? Ce n'est pas bien certain. Finalement il semblerait que le personnage devienne une sorte de symbole sous l'espèce duquel Fauste pourfend une autre doctrine. Cette dernière n'est jamais présentée en termes exprès; elle n'est caractérisée que par le procès de tendances qui lui est fait, et c'est à savoir qu'elle décourage tout effort moral; encore n'est-il dit nulle part que cette conséquence soit enseignée en termes formels par le ou les hérétiques incriminés. Il n'y a guère qu'une seule doctrine positive qui lui ou qui leur soit attribuée : celle de la volonté salvifique restreinte avec sa thèse complémentaire de la restriction de l'œuvre rédemptrice. Quant à la doctrine que l'évêque de Riez oppose à celle-ci, il n'est pas toujours facile de la dégager. Là où Fauste ne développe pas des truismes — à quoi il excelle — il est obscur à plaisir, à telles enseignes qu'au XVII[e] siècle les « disciples de saint Augustin » ont prétendu que cette obscurité était voulue. Laissons-leur la responsabilité de cette affirmation.

2° *Idées essentielles.* — Il convient, pour les relever sans parti pris, de suivre la marche générale de l'ouvrage. (Nous renvoyons aux divisions de la *P. L.*)

Ayant à parler *De gratia Dei et tenuitate liberi arbitrii*, Fauste commence par exposer et par réfuter le pélagianisme, selon qui le travail de l'homme peut aboutir sans la grâce, le libre arbitre étant demeuré parfait et la nature sans corruption. C'est qu'au fait Pélage nie le péché originel; les enfants, dit-il, n'ont pas besoin de baptême; la concupiscence sexuelle dont ils sont nés est quelque chose de bon. Tout cela Fauste le condamne sans ambages.

1. *Les thèses en présence.* — Mais le compte des pélagiens est vite réglé; dès le c. III, Fauste se tourne contre ceux d'après qui « l'homme est sauvé par la grâce seule, sans aucun effort », proposition qui se complète par cette autre « que la grâce est donnée aux uns, refusée aux autres ». A nous au contraire, déclare-t-il, il paraît évident que « dans l'œuvre du salut tout n'est pas le fait de la grâce seule; l'obéissance, la pieuse servitude doit s'y joindre et finalement le sort de chacun tient à la manière dont il a répondu à la grâce, laquelle est offerte à tous ».

Les deux thèses ainsi confrontées, vient la réfutation de la première (que, pour faire court, j'appellerai la thèse quiétiste). De toute évidence, dit Fauste, elle supprime la prière, au moins celle de demande. Puisque, dans le système, *non judicandi nascuntur, sed judicati*, à quoi bon implorer de Dieu un secours qui viendra infailliblement au prédestiné, sera immanquablement refusé à qui ne l'est pas? La discussion des textes scripturaires sur quoi veut s'appuyer la thèse quiétiste apporte un peu plus de clarté sur la pensée de Fauste que ces « vérités premières ». Il s'agit d'abord de se débarrasser du texte paulinien : *Gratia Dei sum id quod sum.* I Cor., XV, 10. Sans doute, dit Fauste; mais les paroles de l'Apôtre qui suivent immédiatement : *gratia in me vacua non fuit*, font la part de notre effort, *obsequium laboris* (considéré toujours comme étant de nous). En sorte que, chronologiquement (abstraction faite de la doctrine de l'*initium fidei*), le premier rôle appartient à la grâce, celui du milieu au travail humain, le résultat final devant être attribué à la grâce et au travail. Le texte est capital : *Primas partes soli gratiæ (Paulus) pie subjectus adscripsit; media quæque labori magister obedientiæ deputavit; utrumque in consummatione moderatus gratiam laboremque conjunxit.* L. I, c. VI, col. 792. Visiblement Fauste fait du *labor* et de la *gratia* deux grandeurs distinctes, indépendantes l'une de l'autre, alors que, selon le texte paulinien, le labeur humain, loin d'être une réalité comparable à la grâce, n'existe que dans et par celle-ci.

Non moins symptomatique est l'exégèse d'un autre texte paulinien, tout aussi clair et que Fauste va s'efforcer de plier à sa théorie de l'*initium fidei.* « C'est par la grâce que vous avez été sauvés, par l'intermédiaire de la foi, disait Paul, et cela n'est pas de vous, c'est un don de Dieu et qui n'a rien à voir avec les œuvres, afin que nul ne se glorifie. » Eph., II, 8-9. Il est curieux de voir Fauste s'ingénier à tourner ce passage si lumineux à sa doctrine erronée de l'*initium fidei.* Pour lui, la foi est déjà une manière d'œuvre. Dans le premier temps de notre justification, Dieu, pour nous conférer la grâce, n'attend pas nos actes; il se contente de cette recherche que, de nous-mêmes, nous faisons de lui : *sicut ad Deum largitio remunerandi, ita ad hominem devotio respicit inquirendi.* Voilà le départ clairement fait entre Dieu et l'homme; à celui-ci la *devotio inquirendi*, qui, de son initiative propre, lui fait chercher Dieu, à quoi correspond de la part de Dieu une large, très large, rémunération. La grâce est bien la récompense de l'effort humain. Ce que confirme cette phrase : *(Deus) fidem expectat a parvulis* (ici les commençants), *opera etiam cum fide a confirmatis requirit.* C. VII, col. 793-794.

2. *Le libre arbitre.* — S'il y a ainsi, de notre part, une

démarche spontanée vers Dieu, c'est qu'il y a en nous des énergies *naturelles* qui nous permettent d'aller vers Dieu. C'est ce que d'un terme assez impropre Fauste appelle le libre arbitre. C. VIII-XIII. Si ce libre arbitre, déclare-t-il, lequel consiste en l'amour de l'innocence, l'accomplissement de la justice, la sainteté du corps (singulière définition, pour le dire en passant), si ce libre arbitre avait entièrement péri, à quoi bon, dans l'Écriture, tant d'exhortations à pratiquer la justice, tant de louanges à l'innocence et à la chasteté? Et, si on lui demande comment il faut comprendre cette infirmité du libre arbitre que nul ne saurait nier, c'est en ce sens, répond-il, que la liberté (entendons, comme plus haut, l'amour de la vertu) s'est amenuisée et demande davantage le secours de la grâce, tel un convalescent qui a besoin d'appui; mais elle n'a pas péri entièrement, elle sent que les dons divins ne lui sont pas interdits, mais bien plutôt qu'elle doit les réclamer. Puisque les païens eux-mêmes se dirigent par le libre arbitre qui leur est inné, à plus forte raison le chrétien peut-il guider cette possibilité de faire le bien et répondre aux appels de Jésus. Celui-ci appelle, mais c'est à la volonté qu'est laissé le soin de suivre : *meæ miserationis est ut voceris, sed tuæ voluntati commissum est ut sequaris*. C. IX, col. 795 D.

Il faut donc réagir contre l'idée que le libre arbitre n'est incliné qu'au mal, qu'il n'a pas de force pour le bien. Il faut maintenir, au rebours, qu'il y a dans l'homme une *facultas bonæ voluntatis*. La nature humaine est susceptible d'être bonne ou mauvaise. Notre Seigneur ne le montre-t-il pas dans la parabole de l'enfant prodigue : celui-ci rentre en lui-même, se convertit; de même en général pour l'homme : *suæ devotionis est quod* PER INSITUM SIBI BONUM *deliberans et assurgens ad paternos recurrit amplexus*. C. XII, col. 802 D.

Toute l'argumentation sur la force du libre arbitre est reprise au l. II, c. VIII. Contre l'idée que, lors de la chute originelle, la bonté naturelle aurait fait un complet naufrage, *totus Adam periit*, l'évêque de Riez s'efforce de démontrer que Dieu a laissé à l'homme le pouvoir très efficace de choisir entre l'amitié ou la haine du séducteur. Abel, par exemple, a mérité de plaire à Dieu *per propriæ voluntatis affectum*, parce qu'il était doué par son Créateur d'intelligence, de raison, de foi. Aussi bien, Dieu a-t-il donné à l'âme (sans qu'aucune révélation générale ou particulière fût nécessaire) la connaissance de lui-même, du fait qu'il a créé l'homme à son image et ressemblance. Cf. l. II, c. VII, VIII. L'on comprend donc comment la connaissance de Dieu et la pratique de la vertu ont pu continuer entre Adam et la venue du Christ. Et, dans tout ce développement, ce qui est mis en avant comme moyen de salut, c'est bien la connaissance naturelle, la raison, le libre arbitre. Chose remarquable d'ailleurs, Fauste qui n'est pas sans remarquer le caractère scabreux de ses affirmations, cf. l. III, c. VIII, col. 828 BC, essaie de les corriger en reprenant sa théorie de l'*initium fidei* : dans ce processus salvifique, dit-il, le tout premier commencement, *initium inchoationis*, c'est-à-dire l'*appel*, est de Dieu, puis vient l'effort de la volonté qui, d'elle-même, répond à la grâce, et enfin l'assistance de Dieu. Somme toute, les modernes admirateurs de Fauste, qui ont vu surtout en lui l'idée, fort juste, que la ressemblance de l'homme avec son Créateur n'a pas été entièrement détruite par le péché et qu'il y a lieu d'évaluer avec un certain optimisme les ressources morales de l'humanité, n'ont pas suffisamment remarqué que pour Fauste, en beaucoup d'endroits, ces ressources paraissent se suffire à elles-mêmes pour l'obtention du salut.

3. *La volonté salvifique universelle*. — L'établissement de cette thèse contre les attaques de « l'hérétique », sa défense contre les objections possibles que paraissent constituer divers textes scripturaires ne nous retiendront pas aussi longtemps. Avec beaucoup de raison, l'évêque de Riez déclare que l'idée selon laquelle le Christ ne serait pas mort pour tous les hommes est en horreur à l'Église. L. I, c. XVI. Prenant parti, sans le nommer, contre le traité *De vocatione omnium gentium* et sa distinction entre la volonté très générale de Dieu à l'égard de l'humanité et la prédilection spéciale dont il entoure les fidèles, ci-dessus, col. 1831, Fauste ne veut voir dans la phrase paulinienne relative au salut « des fidèles » que l'affirmation d'une volonté conséquente, non point antécédente : le Christ est le rédempteur tout spécialement de ceux qui, par leur foi et leur obéissance, ont eu part au bienfait de la rédemption. Amenuisement d'un texte scripturaire dont on retrouverait d'autres exemples! Voir, par exemple, le commentaire du texte johannique *Nemo potest venire ad me nisi Pater traxerit eum* (Joa., VI, 44), l. I, c. XVI et II, c. IV, où la « traction » de Dieu est expliquée d'un simple appel; la discussion des textes évangéliques relatifs aux effets divers de la parole de Dieu sur les âmes, l. II, c. V; la discussion des textes pauliniens sur lesquels Augustin avait établi sa doctrine de la prédestination *ante prævisa merita*, l. II, c. VI. Encore que ces divers textes n'aient pas absolument le sens tragique que la dialectique augustinienne en avait tiré, il reste que l'idée d'élection, de préférence de Dieu à l'égard de certains, préférence qui n'est point conditionnée par des mérites existants ou prévus, est une idée qui se retrouve à chaque page de l'Écriture. Mais c'est précisément une telle donnée qui est insupportable à Fauste; la préférence accordée à tels sur tels ne saurait être fonction, à son point de vue, que de la prévision des mérites, le rôle de Dieu se bornant à constater les résultats de la correspondance plus ou moins empressée du libre arbitre à la grâce.

4. *La prédestination*. — De cet état d'esprit on s'aperçoit mieux encore à étudier sa doctrine de la prédestination qui est d'une simplicité déconcertante et d'un anthropomorphisme enfantin. L. II, c. II et III. Du haut de son éternité, Dieu est le témoin des actions des hommes, sur lesquelles il ne saurait avoir aucune action décisive. Sa providence peut bien régler la marche de l'univers, son pouvoir s'arrête devant la liberté de l'homme. C'est la liberté et la volonté de l'homme qui imposent à Dieu la qualité de son acte de prescience. Si la prescience générale de l'ordre du monde naît de la puissance de Dieu, quand il s'agit de l'homme, les diverses qualités de l'acte de prescience dépendent de la vue par Dieu de l'acte humain. *Vim quandam patitur divina sententia*, ne craint pas d'écrire l'évêque de Riez, col. 816 B, qui n'hésite pas à rapprocher son expression de la parole du Sauveur : *Regnum cælorum vim patitur!* La prédestination n'est qu'un aspect de la prescience. Celle-ci est le témoin des actes de l'homme, celle-là en est le juge, elle détermine à l'avance ce qui sera attribué à tel ou tel, dont la prescience a constaté le bon ou le mauvais comportement, *præscientia gerenda prænoscit, prædestinatio retribuenda describit*.

5. *Conclusion*. — Au moins voilà « un christianisme sans mystère! » C'est en somme l'impression générale que laisse tout le livre de Fauste. Se plaçant délibérément du côté de l'homme, il veut que tout finalement dépende de l'homme. De là cette véritable phobie de tout ce qui pourrait être action intérieure de Dieu au plus profond de l'âme. La grâce sans doute est admise, mais ce n'est pas à l'intérieur même de la volonté qu'elle besogne, elle se tient à la périphérie. Le péché originel disparaît ou presque; à la vérité il est tenu pour responsable de la mort corporelle de l'homme, mais non de sa mort spirituelle, de cette déchéance

sensible à l'expérience personnelle tout autant qu'à l'expérience collective de l'humanité. Nulle part n'est expliqué cet affaiblissement en nous de la liberté qui arrache des cris tragiques à saint Paul et dont il paraît bien que l'on ne parle ici que par acquit de conscience. Plus dangereux donc que telle ou telle théorie particulière — celle de l'*initium fidei*, par exemple, qui est beaucoup moins accusée que dans Cassien — se révèle un état d'esprit général qui, malgré des dénégations dont il n'y a pas lieu de soupçonner la sincérité, tend, à n'en pas douter, vers « l'ascéticisme » pélagien, vers l'état d'esprit de celui qui, faisant le compte de son doit et de son avoir, aboutit finalement à un actif, inscrit au grand livre divin, dont il a le droit de concevoir quelque fierté!

VII. Le semi-pélagianisme en difficulté. — Que Fauste ne reflétât l'esprit d'une bonne partie du clergé gaulois, au moins dans la région du Sud-Est, on n'en saurait guère douter. Mais ailleurs, à Rome, à Constantinople, en Afrique, cette pensée, si voisine parfois du pélagianisme, ne pouvait manquer d'amener une réaction qui, à échéance assez prochaine, provoquera une définition ecclésiastique.

1° *Accueil fait en Gaule à la doctrine de Fauste.* — L'influence exercée dans la région provençale par Saint-Victor de Marseille et surtout par Lérins, cette « pépinière d'évêques », explique sans peine comment, du vivant même de Fauste, aucune voix n'osa s'élever pour contester la doctrine d'un prélat vénéré pour sa science et sa vertu, connu aussi pour sa fermeté.

On ne s'étonnera pas d'entendre Gennade citer avec éloge le *De gratia Dei* comme un *opus egregium*, dont il caractérise ainsi l'esprit général : *in quo opere docet gratiam Dei semper invitare et adjuvare infirmitatem nostram. De vir. ill.*, n. 85. Les sympathies du prêtre de Marseille allaient à tout le groupe antiaugustinien.

Saint Avit de Vienne, évêque de cette ville de 490 à 523, ne partageait certainement pas l'admiration de Gennade pour Fauste. C'est pourtant à tort qu'on lui attribue une réfutation perdue du *De gratia*, trompé que l'on a été par un mot de la *Chronique* d'Adon, cf. *P. L.*, t. cxxiii, col. 107. En fait il existe une lettre d'Avit au roi Gondebaud, *Epist.*, iv, *De substantia pænitentiæ, P. L.*, t. lix, col. 219, qui réfute une lettre de Fauste, *Epist.*, v, *P. L.*, t. lviii, col. 850, où celui-ci faisait le procès de la pénitence *in extremis*. Ceci n'a rien à voir avec les questions de la grâce, et nous n'avons aucun autre indice d'une activité littéraire de saint Avit dirigée contre l'évêque de Riez.

Un ouvrage de Claudien Mamert, frère aîné de saint Mamert, évêque de Vienne, est dirigé contre la doctrine soutenue par Fauste dans une de ses lettres, *Epist.*, iii, t. lviii, col. 841 sq., et selon laquelle il n'y a pas d'autre substance immatérielle que Dieu. Voir ici t. ix, col. 1809. Ceci non plus ne touche pas à la question semi-pélagienne.

Il faut attendre encore quelques années pour voir se lever, dans la Gaule submergée par les barbares, un défenseur de l'augustinisme en la personne de saint Césaire d'Arles. Son intervention sera décisive, mais elle sera plus utilement étudiée quand nous parlerons du concile d'Orange. Retenons que, dans les dernières années du ve siècle, nulle voix ne s'élève contre les doctrines si déconcertantes de Fauste de Riez.

2° *Accueil fait à Rome.* — La Curie romaine, depuis le temps du pape Célestin, était demeurée très hostile au pélagianisme. En 493, le pape Gélase adressait encore deux lettres fort importantes à ce sujet à un évêque de Dalmatie, Honorius, cf. Jaffé, *Regesta*, n. 625, 626, et, dans un long mémoire expédié aux évêques du Picénum, faisait un exposé dogmatique des erreurs pélagiennes qui est du plus vif intérêt. *Ibid.*, n. 627. Entre la doctrine qui y est exposée et condamnée et l'esprit général du livre de Fauste, il n'y a guère qu'une différence de degré.

Il n'y aurait donc en soi rien d'étonnant que, du temps de Gélase, une réprobation ait été exprimée à la Curie à l'endroit des écrits de l'évêque de Riez et de ceux qui lui avaient frayé la voie. De fait le fameux *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, en même temps qu'il donne aux œuvres d'Augustin et de Prosper un laissez-passer sans restriction, range parmi les livres « écrits par des hérétiques ou des schismatiques », avec beaucoup d'autres, les œuvres de « Cassien, prêtre gaulois » et de « Fauste de Riez, des Gaules ». On trouvera l'essentiel du *Decretum* dans *P. L.*, t. lxix, col. 157-183. Mais, comme il a été dit ici à l'art. Gélase Ier, t. vi, col. 1180, il est impossible de prouver l'origine officielle de ce texte, encore moins sa promulgation par le pape Gélase. Pourtant, même s'il est d'origine privée, il ne laisse pas de refléter des idées qui avaient cours à Rome vers les débuts du vie siècle. Il ne pénétrera, d'ailleurs, qu'assez tardivement dans les collections canoniques; il n'y a donc pas lieu de parler de son influence sur les événements qui vont se dérouler à Rome et en Gaule et qui amèneront l'échec du semi-pélagianisme.

3° *Accueil fait à Constantinople : les moines scythes.* — Par contre il faut mettre l'accent sur la dénonciation faite à Constantinople d'abord, puis à Rome, des doctrines de Fauste, par les moines scythes. Voir ci-dessus, col. 1746 sq. Ces personnages n'ont pu amener, sur le champ même, le Siège apostolique à prendre position; leur agitation n'a pas laissé néanmoins d'avoir un effet retardé.

Dès l'arrivée à Constantinople des légats d'Hormisdas, les Scythes avaient remis à Dioscore leur *Libellus fidei;* la finale vise les questions du péché originel, de la grâce, de la liberté, sur lesquelles leurs adversaires, « nestoriens et pélagiens larvés », les avait pris à partie. Après avoir exprimé une doctrine nettement augustinienne, sur la ruine du libre arbitre par le péché d'origine, sur l'impossibilité pour la nature de se relever par ses propres forces, sur l'absolue nécessité pour toute œuvre salutaire de l'infusion et de l'opération intérieure de l'Esprit Saint, ils condamnaient ceux qui osaient dire : *Nostrum est velle, Dei vero perficere* et professaient que tous ceux qui, depuis Abel jusqu'au Christ, ont pu être sauvés, l'ont été par la même grâce qui nous a sauvés tous. Édit. Schwartz, p. 9-10; *P. G.*, t. lxxxvi, col. 85-86. De toute évidence ce couplet vise les doctrines professées par Fauste, dont quelques idées, la dernière tout spécialement, sont bien reconnaissables. Cf. ci-dessus, col. 1836. La raison pour laquelle les Scythes ont, dès l'abord, pris position contre Fauste est obvie. A leurs premières discussions sur la formule théopaschite, on leur avait opposé des arguments tirés d'un livre ou d'une lettre de l'évêque de Riez, sans doute de l'*Epistola in modum libelli ad diaconum quemdam*, dont parle Gennade, *De vir. ill.*, n. 85, où était faite une critique du nestorianisme qui a dû paraître insuffisante à l'intégrisme des Scythes. Ils avaient voulu prendre une connaissance plus complète de l'auteur, avaient été renvoyés au *De gratia Dei* et y avaient lu avec indignation les passages que nous avons signalés. Leur opinion fut faite; Fauste était un nestorien, puisqu'il n'admettait pas le *Deus passus*, et de surcroît un pélagien. Comme un siècle plus tôt, les deux hérésies faisaient alliance à Constantinople!

Nous avons dit, col. 1747 et 1748, les démarches vaines faites par les Scythes, soit à Constantinople auprès des légats, soit à Rome même auprès d'Hormisdas pour obtenir d'une part le ralliement de la Curie à la formule théopaschite, de l'autre la condamnation du néopélagianisme. Dans les *Capitula edita contra nestorianos et pelagianos*, cf. col. 1751, les trois der-

niers, qui se rapportent à la sotériologie, condamnent Pélage, Célestius et ceux qui leur ressemblent; ils rappellent aussi les actes déjà posés par l'Église et spécialement par le Siège apostolique à l'endroit de ces hérétiques; c'était une invitation non dissimulée à procéder contre Fauste.

La manière dont les Scythes se comportèrent à Rome n'était pas de nature à amener le pape Hormisdas à une telle démarche. Son irritation fut au comble quand il apprit, par une lettre de l'évêque africain Possessor, réfugié à Constantinople, que les Scythes demeurés à Constantinople — c'était une délégation seulement qui était venue à Rome — continuaient leur ramage autour du livre de Fauste. Possessor, incapable de juger par lui-même du bien fondé de ces disputes dont on voulait le faire arbitre, avait déclaré que les divers écrivains qui traitaient de ces matières n'engageaient qu'eux-mêmes. Devant de nouvelles insistances, il demandait au Siège apostolique ce qu'il fallait répondre sur le fond même de la doctrine. Lettre dans la *Collectio Avellana, Epist.*, CCXXX, *Corpus* de Vienne, t. XXXV *b*, p. 695; cf. *P. L.*, t. LXIII, col. 489. La réponse d'Hormisdas à Possessor n'est pas tendre pour les Scythes et décrit sous les couleurs les plus défavorables leur attitude à Rome dans l'affaire nestorienne. *Epist.*, CXXXI, p. 296; cf. *P. L.*, *ibid.*, col. 490 sq. Quant à la question de Fauste, elle était des plus simples. L'évêque de Riez n'était pas compté comme l'un des docteurs reçus par l'Église romaine. Ce qui, dans les écrits de ceux que la foi catholique ne reçoit pas *in auctoritate Patrum*, est d'accord avec l'orthodoxie peut être admis; le reste ne compte pas. Il peut y avoir sans doute intérêt à lire de ces textes plus ou moins douteux et l'on ne saurait blâmer ceux qui lisent des choses incongrues, mais ceux-là seuls qui s'y attachent. Quant à ce qui concerne les questions mêmes du libre arbitre et de la grâce, le mieux pour qui veut connaître le sentiment de l'Église romaine, est de se référer aux *expressa capitula* conservés aux archives de la Curie, encore que l'on puisse se renseigner aussi dans les livres d'Augustin, spécialement dans ceux qui sont adressés à Hilaire et à Prosper (cf. ci-dessus, col. 1812 sq.), Hormisdas fera tenir à Possessor ces *Capitula* s'il le désire. On remarquera que, tout en indiquant son approbation générale pour les livres d'Augustin et sa très spéciale recommandation des deux traités les plus topiques dans l'affaire « semi-pélagienne », le pape ne considère comme engageant vraiment l'Église romaine que les *Capitula* conservés aux archives. Il ne saurait guère faire de doute qu'il ne s'agisse ici des *Præteritorum Sedis apostolicæ auctoritates*, ci-dessus, col. 1818 sq.

Possessor crut devoir faire à cette lettre la plus large publicité : cf. art. HORMISDAS, t. VII, col. 174. Les Scythes en furent irrités et la colère de Jean Maxence, leur chef, s'exhala en un long pamphlet contre le pape Hormisdas. Ci-dessus, col. 1752. En particulier il fit des gorges chaudes de la réponse soi-disant fournie par le pape au sujet des ouvrages de Fauste. Oui ou non, ces livres étaient-ils catholiques? c'était toute la question et non pas de savoir si on les pouvait lire ou non. Or, la comparaison entre des extraits bien choisis de Fauste et d'Augustin — puisque le pape donnait ce dernier comme l'un des témoins de la croyance romaine — confondait ceux qui voulaient tenir Fauste pour catholique et en toute première ligne Possessor, qui avait recommandé la lecture de ces ouvrages.

4° *Retentissement de la querelle parmi les évêques africains : saint Fulgence.* — Abandonnés par Rome, les Scythes se tournèrent vers le groupe des évêques africains déportés en Sardaigne par les Vandales et dont l'oracle était saint Fulgence de Ruspe. Voir leur lettre dans la correspondance de ce dernier, *Epist.*, XVI, *P. L.*, t. LXV, col. 442-451. La réponse des Africains fut rédigée, en effet, par l'évêque de Ruspe. *Epist.*, XVII, *ibid.*, col. 450-493. Les idées développées par les Scythes, dont le porte-parole était le diacre Pierre, se recouvrent très exactement, pour ce qui est des questions de la grâce, avec celles que Maxence avait énoncées dès le début dans son *Libellus fidei*. En particulier on y fait le procès de la théorie de l'*initium fidei*, n. 18 et 19 : la foi elle-même est un don de Dieu, qui accorde aux uns de croire, parce qu'il est bon, et abandonne les autres dans son jugement mystérieux, mais toujours juste. Et de railler ceux qui, voulant expliquer la volonté salvifique universelle, aboutissent à vider le christianisme de tout mystère. La lettre des Scythes se terminait par l'anathème prononcé contre Pélage, Célestius, Julien et ceux qui pensent comme eux; elle réprouvait en particulier les livres de Fauste, expressément dirigés contre la doctrine de la prédestination, et dans lesquels *humano labori subjungit gratiæ adjutorium, atque... Christi evacuans gratiam, antiquos sanctos non ea gratia qua et nos... sed naturæ possibilitate salvatos impie profitetur.* Les Africains ne pouvaient que faire écho à ces doctrines et à ces condamnations qui répondaient à leur augustinisme foncier. Sans nommer Fauste, leur lettre abondait, au moins sur ce point, dans le sens des moines scythes.

Soit que les Scythes lui eussent envoyé le livre de Fauste avec leur lettre, soit qu'il l'eût tenu d'une autre source, Fulgence prit connaissance de façon plus détaillée de la doctrine de l'évêque de Riez et rédigea une réfutation en sept livres du *De gratia Dei*. Ce travail est perdu, mais de ses conclusions il est aisé de se rendre compte par deux autres écrits adressés à des personnages dont l'identité n'est pas établie; c'est d'une part l'*Epistola ad Joannem et Venerium* (souvent appelée, quoique par abus, l'*Epistola synodica*), texte dans *P. L.*, t. LXV, col. 435-442; d'autre part un petit traité en trois livres, *De veritate prædestinationis et gratiæ Dei ad Joannem et Venerium*, *ibid.*, col. 603-672, la lettre n'étant, somme toute, qu'un résumé du traité. On a jadis identifié le Jean dont il est ici question avec Jean Maxence, le chef des moines scythes. Cette solution se heurte à d'assez sérieuses difficultés; il semble plus indiqué de faire de Jean et Vénérius les porte-parole d'un groupe distinct de celui des moines scythes et de les chercher ailleurs qu'à Constantinople. Tous deux avaient expliqué aux confesseurs africains que « certains frères, dans la question de la grâce de Dieu et du libre arbitre, ne gardaient pas la voie droite, mais voulaient élever contre Dieu la liberté de l'*arbitrium* humain ». C'est à leur consultation que répondent nos deux documents dont le second est certainement de la plume de Fulgence, et se date d'après la mort du pape Hormisdas « de bonne mémoire » (7 août 523). Entre autres arguments auxquels se réfère l'*Epistola synodica*, il est fait état de la lettre de ce pape à l'évêque Possessor et de la recommandation faite par Hormisdas de chercher dans les deux livres d'Augustin à Hilaire et à Prosper la doctrine orthodoxe. N. 18, col. 442. On remarquera d'autre part que, tout en se maintenant dans le ton irénique, nos deux pièces mettent vivement en garde Jean, Vénérius et leurs commettants contre la doctrine de Fauste dont les explications sont opposées à la foi catholique.

En résumé, si l'action des moines scythes n'avait pas obtenu tout le résultat escompté par ceux-ci, c'est-à-dire une condamnation en règle de Fauste par le Siège apostolique, du moins avait-elle attiré l'attention de la Curie sur le danger des formules préconisées à Riez et suscité, de la part des Africains, une vigoureuse réfutation. Tout cela préparait le dénouement d'un procès qui, depuis trop d'années, troublait l'Église gauloise.

VIII. Le concile d'Orange et la déroute du semi-pélagianisme. — La question du concile d'Orange a été traitée avec les détails nécessaires à l'art. Orange (*Deuxième concile d'*), t. xi, col. 1087-1103. Nous indiquerons seulement ici les grandes lignes de son histoire, en faisant ressortir surtout les solutions apportées par cette assemblée au problème si longtemps débattu.

1° *Le rôle de saint Césaire d'Arles* (pour le détail, voir son art., t. ii, col. 2168-2185). — Bien qu'il ait été formé à Lérins, Césaire ne partageait nullement la doctrine qu'y avaient fait fleurir Vincent et Fauste. La lecture des œuvres de saint Augustin, commencée dans l'abbaye méditerranéenne, continuée à Arles, dont il devenait évêque en 503, l'avait fortement ancré dans l'augustinisme intégral. P. Lejay l'a démontré, avec preuves à l'appui, dans son article sur *Le rôle théologique de Césaire d'Arles*, dans *Revue d'hist. et de littér. rel.*, 1re série, t. x, 1905, p. 217-266. Malgré le caractère essentiellement pratique de sa prédication, c'est tout l'augustinisme que l'on peut retrouver dans l'œuvre oratoire de Césaire, pour laquelle il faut recourir maintenant à l'édition de dom Morin. Deux documents en particulier éclairent, sur le point qui nous occupe, la pensée de l'évêque d'Arles : le sermon sur l'endurcissement de Pharaon (Morin, serm. ci, t. i, p. 399 sq.; cf. *P. L.*, t. xxxix, col. 1786), et un opuscule publié pour la première fois par U. Baltus et G. Morin dans *Revue bénédictine*, t. xiii, 1896, p. 433-443. La signification de ce dernier est très claire; c'est une réponse aux critiques des antiaugustiniens : « Si les mérites humains, demandent ceux-ci, ne précèdent pas la grâce, pourquoi celle-ci est-elle donnée aux uns et pas aux autres? » Or, repart Césaire, l'Apôtre leur a déjà répondu : « O homme, qui es-tu pour poser des questions à Dieu? » Voyez, continue-t-il, en quel péril se mettent ceux qui veulent faire précéder la grâce divine par les mérites humains. Et d'accumuler les exemples de l'histoire sainte où l'on voit les préférences divines s'exercer en faveur de tels ou tels, tandis que d'autres sont laissés dans leur misère. Que si l'on insiste et qu'on lui parle de la volonté salvifique universelle : « Si Dieu fait tout ce qu'il veut, déclare-t-il, ce qu'il n'a pas fait, c'est qu'il ne l'a pas voulu, et cela par suite d'un jugement mystérieux, mais souverainement juste. » L'opuscule de Césaire est, en définitive, « une réfutation tout augustinienne du semi-pélagianisme; on ne saurait trop insister sur l'accord complet entre la pensée intime de Césaire et les propositions en apparence les plus audacieuses d'Augustin. » *Art. cité*, p. 439.

Quant au sermon sur l'endurcissement de Pharaon, où l'état d'âme de celui-ci est expliqué par la soustraction de la grâce, il est d'autant plus remarquable qu'il est, selon toute vraisemblance, une réponse aux théories développées sur le même sujet par Fauste. *De gratia Dei*, l. II, c. i. En d'autres termes, dès qu'il se sent un peu sûr de lui-même, l'évêque d'Arles mène campagne contre les tendances « pélagianisantes » que l'opposition antiaugustinienne a fini par développer dans le sud-est de la Gaule.

Il est évidemment impossible de faire une statistique comparée des partisans que pouvaient avoir en ces régions, où d'autres soins plus pratiques s'imposaient aux évêques, les doctrines cultivées à Saint-Victor de Marseille et à Lérins et de ceux qui se rattachaient toujours à l'augustinisme. Un curieux opuscule, qui n'a malheureusement pas été suffisamment étudié, pourrait donner peut-être une indication. C'est l'*Hypomnesticum* ou *Hypognosticon* qui figure parmi les œuvres inauthentiques de saint Augustin, *P. L.*, t. xlv, col. 1611-1664. En six livres, relativement brefs, sauf le l. III, l'auteur réfute cinq propositions essentielles du pélagianisme et défend pour terminer le dogme de la prédestination. Mais il est bien curieux que les doctrines qu'il qualifie de pélagiennes et d'hérétiques ressemblent étrangement à telle ou telle proposition de Fauste ou de Cassien : ainsi la persévérance en l'homme déchu de la *possibilitas boni*, l. III, n. 4, col. 1623; la théorie de l'*initium fidei*, l. III, n. 15, col. 1630; l'idée que la doctrine augustinienne serait génératrice d'indifférentisme moral, l. III, n. 19, col. 1631; l'hypothèse selon laquelle les justes de l'Ancien Testament auraient été sauvés autrement que par la grâce, l. III, n. 21-28, col. 1633 sq. Il nous paraît difficile de croire, que, dans ces passages, Fauste ne soit pas visé, tandis que le l. IV s'attaquerait plutôt à l'espèce d'apologie de la concupiscence sexuelle qui s'étale dans le *Prædestinatus*. Tout cela aurait besoin d'être étudié de près, tout aussi bien que la doctrine de la prédestination proposée au l. VI, qui cherche à édulcorer tant soit peu la doctrine augustinienne. De toutes manières il nous semble qu'il faut voir dans ce traité une protestation des augustiniens — oserions-nous dire simplement des orthodoxes? — contre le rationalisme envahisseur dont Fauste avait été le plus ferme interprète. Si l'on pouvait montrer de surcroît que l'ouvrage a vu le jour en terre gauloise, on aurait un *confirmatur* de l'idée que nous exprimions tout à l'heure, à savoir que le silence des évêques du Sud-Est n'impliquait pas une adhésion sans réserve aux doctrines de Fauste de Riez. Mais laissons les hypothèses; une chose demeure : Césaire s'est fait, en pleine connaissance de cause, le champion des idées augustiniennes et il a su intéresser à leur défense le Siège apostolique lui-même.

2° *La préparation du concile d'Orange.* — Quel que soit l'ordre chronologique dans lequel il faille respectivement placer les conciles de Valence et d'Orange, quelles que soient les raisons politiques ou doctrinales qui aient déterminé la tenue de ces assemblées, une chose demeure certaine, c'est que Césaire a préparé soigneusement, d'accord avec le Siège apostolique, la réunion d'Orange pour y mettre en échec le pélagianisme renaissant. C'est de Rome même que l'évêque d'Arles a reçu l'ensemble des condamnations d'une part, des affirmations positives de l'autre, qu'il soumit à l'adhésion des évêques réunis à Orange en 529 pour la dédicace d'une basilique. L'intérêt du concile d'Orange n'est donc pas dans le fait qu'une poignée d'évêques gaulois sont revenus à un augustinisme de bon aloi, mais dans le fait que leur démarche s'est faite d'après une directive émanée de Rome. Sur ce point la préface aux actes conciliaires, certainement rédigée par Césaire, ne peut laisser aucun doute. On y explique comment, « plusieurs personnes ayant développé en toute bonne foi *(per simplicitatem)*, sur le sujet de la grâce et du libre arbitre, des idées imprudentes et peu conformes à la foi catholique, on a trouvé le remède suivant : présenter, en conformité avec les avertissements et les suggestions du Siège apostolique, à la souscription des membres de l'assemblée un certain nombre de textes dogmatiques, transmis par ledit Siège et recueillis par les anciens Pères dans les saintes Écritures sur le sujet en litige. » Mansi, *Concil.*, t. viii, col. 711.

Toute la question est de savoir en quoi consistait cet ensemble de textes dogmatiques venus de Rome et proposés à la signature des évêques. On sait en effet que les 25 canons d'Orange se répartissent en deux séries : en tête 8 anathématismes, puis 17 *capitula-sentences*. En dépit d'hypothèses contradictoires, il paraît bien qu'il n'y a aucune raison de faire une discrimination entre les deux séries au point de vue de l'origine. Le texte de l'introduction historique et celui de la profession de foi terminale ne font aucune distinction entre les anathématismes et sentences; tout

le bloc vient de Rome. Comment Césaire aurait-il ultérieurement demandé au Siège apostolique l'approbation d'un texte auquel il aurait fait d'importantes retouches? Nous admettrons donc que c'est tout l'ensemble des canons d'Orange qui a été envoyé par la Curie. Cf. M. Cappuyns, *Les capitula d'Orange*, dans *Rech. de théol. anc. et médiév.*, t. VI, 1934, p. 121-142.

Mais comment s'est constitué à Rome ce bloc de *capitula?* Il ne l'a certainement pas été *motu proprio*, ce ne peut être que sur une requête de Césaire, qui, selon toute vraisemblance, a préparé le travail de la Curie. Sa part a pu consister dans la transmission à Rome de 19 *capitula-anathématismes*, ceux-là mêmes qui, édités pour la première fois par Labbe d'après un ms. de Trèves (d'où leur nom de *capitula trévirois*), sont réimprimés dans Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 721 : *Incipiunt capitula S. Augustini in urbe(m) Roma(m) transmissa*. La comparaison entre cette série et les 8 premiers canons d'Orange est très instructive, surtout à cause des suppressions qui, dans l'hypothèse, auraient été faites à Rome. Dans ces *capitula trévirois* deux groupes se discernent : 1-14; 15-19. Le premier groupe, restitué en positif, donne un exposé complet du système augustinien :

1. Adam a péché par sa faute, non du fait de sa nature.

2. La mort corporelle est le châtiment du péché, non un accident qui provienne *ex conditione naturæ*.

3-10. Reproduits dans 1-8 d'Orange, sauf des variantes sans importance.

11. Les pécheurs ou les apostats qui ont reçu le baptême, c'est de Dieu, non d'eux-mêmes, qu'ils ont eu la grâce de croire, et il ne paraît pas messéant à la grâce du médiateur de permettre leur perte.

12. Les péchés commis par ces mêmes personnes avant le baptême ont été effacés par le sacrement; celles-ci n'ont pas à les expier de nouveau; si elles méritent de pires supplices que si elles n'avaient point été baptisées, ce n'est pas que les péchés remis leur soient imputés à nouveau, mais parce qu'elles ont péché après avoir connu la vérité.

13. Les supplices de l'enfer sont diversifiés selon la qualité et l'énormité des fautes.

14. Ceux que Dieu, dans sa prescience et de toute éternité, a prédestinés à devenir les images du Christ ne pourront périr. Ceux qu'il n'a pas prédestinés à la vie éternelle ne sauraient participer au royaume des cieux. Mais la prescience de Dieu ne contraint pas le libre arbitre au péché. Toutes les choses prévues ne sont pas prédestinées, mais tout ce qui est prédestiné est prévu.

Le deuxième groupe, 15-19, est formé de propositions qui visent le manichéisme : Dieu est le créateur de tout l'homme, âme et corps; les âmes ne sont pas des émanations de la substance divine, mais des créatures; il y aura, aux derniers jours, résurrection des corps; la métempsycose est un mythe; il n'y a pas dans les âmes de différence de sexe.

C'est dans ces *capitula* qu'un travail d'élagage aura été fait par la Curie; elle aura laissé tomber d'abord tout ce qui se rapportait au manichéisme, comme n'étant pas *ad rem*. On voit aussi la raison qui aura provoqué la suppression du n. 14, lequel exposait d'une manière qui pouvait paraît rechoquante la doctrine de la double prédestination. Les n. 11-12, peu clairs dans leur rédaction, mettaient aussi en cause une thèse sur la persévérance insuffisamment élucidée. Le n. 13 était un truisme. Quant aux n. 1 et 2, dirigés contre le pélégianisme franc, ils n'avaient plus, dans les circonstances de temps et de lieu, une vraie raison d'être. Ainsi dégagés, les 8 *capitula* subsistant visaient plus exactement les aberrations doctrinales que l'on entendait combattre.

Bien entendu tout ce travail que nous imaginons repose sur une hypothèse : la transmission (par Césaire) à la Curie des *capitula trévirois*. Quoi qu'en dise dom Cappuyns, *loc. cit.*, p. 129, cette supposition n'a rien d'invraisemblable et paraît tout aussi plausible que celle de cet auteur qui voit dans les *capitula-anathématismes* envoyés de Rome un simple démarquage des anathématismes formulés dix ans plus tôt par les Scythes, cf. ci-dessus, col. 1838 sq., et qui auraient été conservés aux archives romaines.

Quant aux *capitula-sentences*, leur origine exclusivement romaine paraît tout à fait vraisemblable. Les choses se passent comme si un théologien de la Curie, saisi des plaintes de Césaire sur la renaissance d'un pélagianisme larvé, s'était mis à parcourir, pour exprimer la doctrine catholique, le *Liber sententiarum* de Prosper. Sur cet ouvrage, voir l'art. PROSPER, t. XIII, col. 848. Le *Liber* se présentait comme un exposé d'ensemble de la doctrine catholique fait en mettant bout à bout de brèves sentences empruntées pour la plupart à l'œuvre intégrale d'Augustin. Ce n'étaient pas, d'ailleurs, les écrits spécifiquement antipélagiens qui avaient été exploités de préférence et l'ensemble se présentait plutôt comme un exposé irénique de la doctrine augustinienne comprise dans son sens le plus général. La correspondance entre les *capitula* d'Orange et les *sententiæ* de Prosper est établie à l'art. ORANGE après chacun des *capitula*. Sur les seize *sententiæ* empruntées à Prosper (car le canon 10 n'a pas de correspondant dans ce dernier), on remarquera qu'il n'en est que six qui soient en provenance des écrits antipélagiens d'Augustin, et le texte même qui paraît le plus rigoureux, le n. 22, vient des *Tractatus in Johannem* de saint Augustin.

Quoi qu'il en soit, en dernière analyse, des constatations positives faites ci-dessus et des hypothèses plus ou moins plausibles qui les relient, il demeure que les décisions tant négatives que positives du concile d'Orange ne sauraient être considérées comme des improvisations. Une pensée très ferme les inspire et, quelque grand qu'ait été en tout ceci le rôle de Césaire, celui de la Curie romaine a été prépondérant.

3° *La doctrine du concile d'Orange.* — 1. *Les condamnations portées* (can. 1-8). — Elles sont relatives aux doctrines erronées : 1. sur les effets du péché originel (can. 1 et 2); 2. sur les actes qui préparent la justification (can. 3-5); 3. sur la possibilité de faire le bien (can. 6-8).

a) Effets du péché originel. — A l'encontre du pélagianisme, les deux premiers *capitula trévirois*, rappelaient que la mort corporelle avait été pour Adam et sa postérité le châtiment d'une faute où avait été engagée la volonté du premier père. Le 1er canon d'Orange ajoute que cette mort ne fut pas seulement celle du corps; si le corps a été soumis à la corruption, la liberté de l'âme, elle non plus, n'est pas demeurée intacte. Encore que Fauste de Riez eût fait profession de combattre ceux qui déclaraient, avec Pélage, que le libre arbitre, nonobstant la chute, était demeuré intègre, il avait ouvert à la volonté humaine un trop large crédit. Il était donc nécessaire que l'on rappelât la situation misérable où le péché originel avait mis l'humanité, au point de vue moral, et comment l'élan de l'appétit vers le bien avait été brisé. Le 2e canon marque que cette « mort de l'âme » est passée dans la postérité d'Adam. Il nous paraît bien viser un passage de Fauste, *Epist.*, IV, *P. L.*, t. LVIII, col. 848 A, où l'évêque de Riez dit que « la mort n'est pas parvenue jusqu'à l'âme, parce que Dieu y avait mis son image et sa ressemblance ».

b) Actes qui préparent à la justification. — La série des canons 3-5 combat, de manière fort claire, la théorie de l'*initium fidei*, élaborée par Cassien, reprise par Fauste et devenue comme la doctrine spécifique des *Massilienses*. Là-contre, le concile déclare (can. 3) que le premier appel lancé par l'âme vers Dieu l'est déjà sous l'influence de la grâce. C'est le début du processus qui doit aboutir à la justification, à la puri-

fication de nos péchés. Et dès lors est condamnée (can. 4) l'idée suivant laquelle Dieu, pour nous purifier de nos fautes, attendrait notre volonté de l'être, le bon mouvement, issu de notre seule nature, qui nous ferait désirer la purification de notre âme. Le cri vers Dieu, le désir d'être meilleur, dit le concile, c'est déjà le fruit de « l'inspiration et de l'infusion du Saint-Esprit ». Ce que précise davantage encore le canon 5 qui étend la même idée à l'acte propre de la foi initiale.

c) Possibilité de faire le bien. — Il s'agit, contre Fauste, de mettre en sûreté la nécessité absolue et l'absolue gratuité du secours divin, non plus seulement dans l'*initium fidei*, mais tout au long de la vie morale. Dans sa phobie du quiétisme qu'engendrait, prétendait-il, la doctrine de la prédestination, l'évêque de Riez avait mis sans cesse en avant l'effort humain, auquel vient s'adjoindre, comme après coup, le secours de la grâce. Nous avons signalé, col. 1836, son exégèse, si dangereuse, du mot de Jésus : *nemo venit ad me, nisi Pater attraxerit.* On notera que la doctrine catholique ne nie point, dans l'acte fait sous l'influence de la grâce, une part qui provienne de nous ; ce qu'elle ne veut pas, c'est que l'on considère la grâce comme venant « s'adjoindre » à l'effort humain commencé sans elle.

Aussi bien l'idée de Fauste tient-elle à une surestimation des forces de la nature (can. 7 et 8). A l'en croire, en dépit de la prévarication originelle, il resterait dans le libre arbitre assez de force pour penser comme il convient à quelque bien relatif au salut éternel, pour le choisir, pour donner assentiment à la prédication de l'Évangile, sans qu'intervienne l'illumination ou l'inspiration de l'Esprit-Saint. Cassien, lui, moins conséquent que ne le devait être Fauste, avait tenté de faire un départ entre ceux qui arrivaient à la grâce par le pur effet de la miséricorde divine et ceux qui y parvenaient par leur libre arbitre. Distinction de pure apparence, déclare le concile, l'action de Dieu, pour être moins visible dans le cas de Corneille que dans celui de Saul, ne laisse pas d'être la même ; cela tient à ce que, en tous ceux qui sont nés de la prévarication du premier homme, le libre arbitre a été affaibli et lésé.

2. *L'exposé positif de la doctrine.* — La manière empirique dont a été établie la série des *capitula-sentences* rend impossible une analyse logique de leur séquence. Dans le fait, ils ne font guère que reproduire, sous des formes variées, les trois points de vue que révèle l'étude des anathématismes. D'ailleurs, comme nous le disons ultérieurement, la conclusion synthétise l'enseignement commun des anathématismes et des sentences. Il ne reste donc qu'à signaler diverses expressions qui ajoutent tant soit peu à la doctrine telle qu'elle s'établit en partant des anathématismes, et qu'à discuter une formule qui a donné prise à de sérieuses objections.

a) Parmi les données tant soit peu nouvelles, signalons celle du canon 19 (même avant la chute la grâce était nécessaire à l'homme ; elle le serait demeurée si avait persévéré l'état d'intégrité) ; celle du canon 18 (le fait que nos bonnes actions sont accomplies sous l'effet de la grâce ne les empêche pas d'être méritoires ; *eorum coronando merita coronas dona tua*) ; celle du canon 24 (sur l'inhabitation du Christ en nous et inversement de nous dans le Christ, où se montre clairement que la pensée augustinienne est tout autant une doctrine de la grâce sanctifiante que de la grâce actuelle).

b) Restent deux canons, le n. 17 et le n. 22, destinés à mettre dans le jour le plus cru l'incapacité de faire le bien du libre arbitre laissé à lui-même. Le n. 17 oppose une vertu des païens, la force, à la même vertu considérée dans les chrétiens ; chez les premiers cette soi-disant vertu est un effet de la concupiscence terrestre, chez les seconds l'effet de la charité qui se répand dans les cœurs. A quoi fait écho le n. 22 affirmant que « nul n'a de son propre fond que mensonge et péché et que, si l'homme possède tant soit peu de vérité et de justice, cela ne lui vient » que de la source de toutes les grâces. En réalité la raison pour quoi la vertu des païens (supposés dépourvus de la grâce) n'est qu'apparence, c'est précisément la donnée de la corruption profonde de l'humanité. Les deux idées sont strictement augustiniennes, le fait que le concile — sur la proposition de la Curie romaine — les a canonisées ne saurait laisser indifférent le théologien.

Le canon 22, correspondant à la sentence 323 de Prosper, reproduit textuellement une phrase de saint Augustin, *Tract. in Joa.*, V, 1. En se reportant au contexte, on voit clairement le sens de la pensée. Il s'agit en cet endroit de la découverte de la vérité religieuse : elle ne peut nous venir que de l'influence même de la vérité par excellence, de Dieu. Ce qui est vrai de la vérité l'est aussi de la rectitude morale, car « nul n'a de lui-même que mensonge et péché ». L'idée est parfaitement cohérente avec l'ensemble du système. Posé que, du fait de la chute originelle, le libre arbitre a été infirmé, c'est-à-dire que la volonté ne se dirige plus spontanément vers le bien, qu'elle est, par une pente devenue comme naturelle, inclinée vers le mal, on comprend que tout ce qui vient de cet appétit laissé à lui-même soit *peccatum.* Sans doute on voit cette volonté produire en certains cas (où on la suppose laissée à elle-même), chez les païens par exemple, des actes ayant l'apparence de la vertu ; mais, à y regarder de près, on voit que ces actes sont le plus souvent, pour ne pas dire toujours, déterminés par la *mundana cupiditas* et sont donc en réalité des fautes. Telle action, inspirée par la vanité ou par quelque autre passion, n'est pas chose parfaitement correcte, s'écarte de l'idéal chrétien. De là à dire que *toutes* les actions de qui n'a pas la foi sont péchés et que ses vertus sont des vices, il n'y a qu'un pas et ce pas, il est incontestable qu'Augustin l'a franchi et plus d'une fois. Il se trouve que le concile d'Orange n'a exprimé ni ici, ni au canon 17, cette phrase augustinienne, qui venait presque comme la conclusion de son propos. Elle est néanmoins dans la logique du système.

En certains milieux on s'est plu à opposer ces affirmations d'Orange aux condamnations portées contre des propositions de Baïus qui rendent un son tout à fait analogue.

Ce qui fait la vertu de force chez les gentils, c'est la concupiscence mondaine. Or., 17.	Toutes les œuvres des infidèles sont des péchés et les vertus des philosophes sont des vices. Baïus, 25, D.-B., n. 1025.
Nul n'a de soi que mensonge et péché. Or., 22.	Le libre arbitre, sans le secours de la grâce divine, n'a de force que pour pécher. Baïus, 27, D.-B., n. 1027.

Il est trop évident que, si aux deux séries on donne valeur absolue, d'affirmation pour la série de gauche, de négation pour celle de droite, on arrive à cette conclusion, au moins troublante, que la Curie romaine du VI[e] siècle a proposé comme enseignement positif à peu de chose près ce que la même Curie a condamné au XVI[e].

De multiples tentatives ont été faites pour lever cette apparente antinomie et les deux canons d'Orange ont passé pour être la « croix des interprètes ». Peut-être les essais en question se sont-ils trop inspirés de la dialectique, comme s'il s'agissait de manipuler des équations que l'on chercherait à faire concorder. Cf. art. ORANGE, col. 1099. L'histoire, en donnant leur juste valeur à des textes qu'il ne faut pas s'empres-

ser d'ériger en absolu, semble plus capable de fournir une solution.

Césaire et la Curie romaine au VIe siècle font le procès d'une doctrine, ou plutôt d'une tendance, allant à surexalter l'effort propre de l'homme dans l'œuvre du salut. Aux tenants de cette doctrine erronée il s'agit de faire entendre que, par là, ils ne font pas droit à des vérités incontestables, suivant lesquelles le salut de l'homme ne se peut réaliser que par l'action divine. A qui objecterait : ne voit-on pas, cependant, chez des personnes (que l'on suppose, tout à fait gratuitement, dépourvues de l'aide divine) des actions vertueuses? le concile répond, à la suite d'Augustin, que ces actions n'ont de la vertu que l'apparence (sans généraliser d'ailleurs et sans dire : « *toutes* les actions des infidèles sont des péchés »). Il déclare aussi que ce qui viendrait exclusivement de notre propre fond serait mensonge et péché (c'est ce qu'il y a de négatif dans le canon); mais positivement il ajoute que tout ce qu'il y a, en quelque homme que ce soit, de bonté, soit dans l'ordre de la connaissance, soit dans celui de l'action, lui vient de la source de toute bonté et de toute vérité; et c'est ouvrir la porte à cette autre idée que jamais aucun homme, quand il s'agit de la recherche religieuse ou de l'effort moral, n'est dépourvu de l'aide de Dieu. Au besoin le cas du païen Corneille, si souvent invoqué de part et d'autre dans la controverse, viendrait à l'appui de cette pensée.

Que si l'on examine, dans le même esprit historique, les propositions condamnées de Baïus, on remarquera d'abord qu'elles sont réprouvées en bloc, mais sans que l'on précise laquelle des notes théologiques s'applique à chacune d'elle. Il ne faut donc pas s'empresser de déclarer que telle ou telle proposition est hérétique et des considérations attentives peuvent militer en faveur de l'application à celle-ci ou à celle-là de la qualification la plus bénigne; la bulle de condamnation ne reconnaît-elle pas que « certaines de ces propositions pourraient en elles-mêmes être soutenues, *quanquam nonnullæ aliquo pacto sustineri possent* »? Elles prêtent à réprobation en tant que faisant partie d'un système général qui, dans les conjonctures de temps et de lieu, peut heurter, a de fait heurté, la pensée chrétienne. Le tort du système est de vouloir ressusciter de toutes pièces une doctrine archaïque — dont il faut bien reconnaître qu'elle s'apparente étroitement à l'augustinisme intégral — sans se mettre en peine ni des amenuisements que des siècles de réflexion lui ont fait subir, ni des appuis qu'elle a pu fournir au luthéranisme et surtout au calvinisme. A la fin du XVIe siècle, il n'était pas sans danger de reprendre purement et simplement tel texte d'Augustin; plus d'un était de nature à scandaliser le sentiment chrétien, s'il était présenté sans autre explication. D'autant que ce qui devenait aphorisme sous la plume des nouveaux « disciples de saint Augustin », n'avait pas toujours, dans le texte originel du saint docteur, allure aussi tranchée. La pensée augustinienne, toute en nuances, se clarifiant successivement par des interrogations, des doutes, des retours en arrière, est loin de la raideur scolastique que lui prêtaient les hommes élevés dans les habitudes de l'École.

Il convient d'ajouter enfin qu'à l'époque où les consulteurs romains de Pie V faisaient leur examen des formules baïanistes, on ne prêtait aucune attention aux décisions du concile d'Orange. A peine étaient-elles connues. Les grands scolastiques n'en avaient pas parlé; la première fois que le texte en paraît, c'est dans la collection conciliaire de Crabbe, O. M., 1558, encore la lettre d'approbation du pape Boniface, qui est de si grande importance, n'y figure-t-elle pas; elle ne sera publiée que cent ans plus tard par Sirmond dans ses *Antiqua concilia Galliæ*. Les théologiens de Pie V sont donc excusables de n'avoir pas songé à l'antinomie qui nous apparaît aujourd'hui entre les affirmations du concile d'Orange et les condamnations qu'ils ont eux-mêmes portées contre des formules toutes voisines.

3. *La synthèse de l'enseignement conciliaire* (cf. art. ORANGE, col. 1100-1101). — Elle met en pleine lumière le point de départ de toute la doctrine : l'affaiblissement du libre arbitre, conséquence du péché originel et dès lors son incapacité à aimer Dieu, comme il le faut, à faire le bien en vue de Dieu si la grâce et la miséricorde divines ne le *préviennent*. Ni chez les justes de l'Ancien Testament, ni chez les fidèles d'aujourd'hui la foi n'a été ni n'est au pouvoir du libre arbitre. Ainsi est repoussée définitivement la doctrine de l'*initium fidei*, où s'était réfugiée dès les origines la réaction marseillaise.

Elle avait été imaginée pour mettre en échec la prédestination augustinienne et justifier par un autre moyen l'inégale répartition des grâces divines. C'est au vrai à cette prédestination qu'en avaient surtout les *Massilienses*. Docteurs ès-sciences ascétiques, ils reprochaient à la théorie augustinienne d'être génératrice de ce quiétisme qui est le principal adversaire de la perfection chrétienne. Le concile va répondre à leurs préoccupations : « Une fois la grâce reçue par le baptême, les baptisés, sous l'action du Christ qui les aide et coopère avec eux, peuvent et doivent ajouter leur effort pour accomplir ce qui touche au salut, demeurant entendu, d'ailleurs, que l'initiative de ces bons mouvements est encore de Dieu. » Ainsi se trouve marquée, dans l'œuvre salutaire, la part de Dieu et celle de l'homme. Dans ce grand œuvre, l'homme n'est jamais seul, mais à l'action divine il doit joindre son effort personnel. On remarquera que, pas plus ici que chez Augustin, la distinction n'est faite entre ce que nous appelons grâce actuelle et grâce habituelle. C'est l'infusion de la vie divine en nous au baptême qui est le principe de l'*auxilium* divin, de la coopération du Christ aux actes salutaires du baptisé.

Une autre objection que faisait à l'augustinisme la réaction marseillaise c'est que la doctrine de la prédestination *ante prævisa merita* impliquait nécessairement la prédestination au mal, au péché, de ceux qui étaient laissés dans la masse de damnation. Voir ci-dessus, col. 1822 sq., les *Objectiones Vincentianæ* et les *Capitula Gallorum*. Le concile repousse avec énergie une telle conséquence : « Qu'il y ait des hommes prédestinés au mal par la puissance divine, non seulement nous ne le croyons pas, mais s'il y avait des gens pour croire une telle énormité, nous leur disons notre anathème et notre réprobation. » Ce sont les seuls mots du concile qui touchent à la question de la prédestination. Cette doctrine, Césaire la professait à coup sûr et le canon 11 de la liste tréviroise l'affirmait sans ambiguïté. Mais puisque le Siège apostolique avait écarté ce texte, mieux valait ne pas insister. Du moins convenait-il de dire avec précision que la prédestination positive (avec son corrélatif, la réprobation négative) n'entraînait d'aucune manière la prédestination au péché.

4° *L'approbation pontificale*. — La série des canons d'Orange, puisqu'elle provenait de Rome, n'avait pas lieu d'être soumise à l'approbation pontificale. Tout au plus convenait-il de rendre compte à la Curie de la révérence avec laquelle on avait reçu ses décisions. Mais, puisque le concile, ou pour mieux dire Césaire, avait cru devoir synthétiser dans une profession de foi la doctrine un peu éparse dans les canons, il était bon, *ad majorem cautelam*, de faire accepter par Rome un enseignement qui trouvait encore en Gaule des contradicteurs. C'est ce que fit Césaire dans une lettre qui est perdue, mais que l'on peut reconstituer par la réponse de Boniface II, *P. L.*, t. LXV, col. 31. L'évêque

d'Arles ne se contentait pas d'exposer au pape les circonstances qui avaient amené la tenue du concile et les décisions qui y avaient été prises, il ajoutait encore les preuves générales de la doctrine. Boniface II répondit le 25 janvier 531; il approuvait la confession de foi rédigée par les conciliaires, comme conforme aux règles catholiques des Pères. Il condamnait, au rebours, ceux qui estimaient que tout doit être attribué à la grâce à l'exception de la foi qui la précède, et signalait l'inconséquence de leur attitude, car en vertu de leur doctrine même ils devaient attribuer à la grâce la foi, sans laquelle rien ne se peut faire qui soit bon selon Dieu. Posé ceci que « tout ce qui ne vient pas de la foi est péché » (en d'autres termes que tout bien vient de la foi), soustraire l'acte de foi à la grâce, c'est tout lui soustraire. Inversement, si l'on attribue toute action bonne à la grâce, il faut aussi lui attribuer la foi.

Outre les décisions d'Orange, Césaire, pour éclairer la religion de Boniface II, lui avait transmis la lettre d'un évêque, où se percevaient les séquelles de l'erreur pélagienne. Inutile d'y répondre, dit le pape, qui ne semble pas avoir pris la chose au tragique. « Nous espérons que, par votre ministère et votre doctrine, la miséricorde divine opérera dans les cœurs de tous ceux qui sont en désaccord avec vous, et qu'ils penseront, dorénavant, que le bon vouloir vient non d'eux-mêmes, mais de la grâce divine, puisque, transformés par elle, ils se mettront à défendre ce que, avec opiniâtreté, ils avaient jusque-là combattu. »

De fait, à la date où le pape expédiait cette lettre, les oppositions que, du point de vue doctrinal, Césaire avait pu craindre, commençaient à se calmer. Comme l'écrit son biographe, « le pape Boniface, de bonne mémoire, ayant eu connaissance des discussions (auxquelles Césaire avait dû prendre part) réprouva les intentions de ceux qui attaquaient l'évêque et confirma son jugement de son autorité apostolique. Ainsi, par la grâce du Christ, les chefs des Églises acceptèrent peu à peu ce que le diable avait rêvé de supprimer par une soudaine opposition. » *Vita Cæsarii*, l. I, n. 46, *P. L.*, t. LXVII, col. 1023.

CONCLUSION. — Ces mots du biographe de Césaire sont aussi la conclusion historique du long épisode que nous avons raconté. En fait, après le concile d'Orange, on ne perçoit plus guère de traces de l'âpre controverse qui, durant un siècle, avait agité une partie, d'ailleurs assez restreinte, de l'Église occidentale. A cette disparition il n'y a pas lieu de chercher des causes bien profondes. La barbarie dans laquelle s'enfonce progressivement la chrétienté d'Occident en est surtout responsable. Quand, au IXe siècle, la culture théologique ayant commencé de refleurir, l'attention des esprits se portera de nouveau sur les grands problèmes de la destinée humaine, de nouvelles controverses surgiront autour de la même thèse augustinienne de la prédestination *ante prævisa merita*. Cf. l'art. PRÉDESTINATION : *La controverse sur la prédestination au IXe siècle*, t. XII, col. 2901-2935. Mais ces controverses ne toucheront pas au point spécial qui fait proprement le centre du semi-pélagianisme. Pas davantage les discussions ultérieures des XVIe et XVIIe siècles, et c'est par abus que l'on voudrait chercher du semi-pélagianisme dans les tendances qui se sont fait jour à cette époque, de donner une attention plus grande à la part, que tous jugent incontestable, de l'effort humain dans l'affaire du salut.

Car le semi-pélagianisme — on s'en est aperçu de reste à parcourir son histoire littéraire — c'est la tentative d'échapper à la rigidité de la prédestination augustinienne en ménageant dans le processus salvifique une toute petite place à l'action autarcique de la volonté humaine. La doctrine erronée de l'*initium fidei* est le pivot même du système. Elle entraîne obligatoirement une appréciation trop optimiste des forces laissées à la volonté humaine après la chute originelle et, de proche en proche, à une surestimation de cette nature elle-même, telle que le péché originel l'a faite. Là se trouve l'erreur essentielle du semi-pélagianisme.

Ceci dit, il faut aussi reconnaître que la controverse n'a pas été sans mettre en lumière, d'une façon très heureuse, certains problèmes que la terrible logique de l'évêque d'Hippone avaient résolus un peu vite. Ni la valeur universelle de la rédemption, ni la volonté salvifique du Père céleste n'avaient obtenu du Docteur de la grâce toute la considération que méritaient ces thèses capitales. Les *Massilienses* eurent raison de poser ces problèmes. Ils ne les ont pas résolus, pas plus d'ailleurs que les théologiens ultérieurs, pas plus, en somme, que l'on n'explique un mystère. Mais, après avoir fait dans leur bilan la part du passif, il n'est que juste de porter à leur actif ces deux thèses, qu'ils ont inscrites au tableau des questions qui se poseront toujours : la bonté de Dieu qui veut sauver tous les hommes, la mort du Christ dont le sang fut répandu pour le salut de tous les fils d'Adam.

Les sources ont toutes été relevées au cours de l'article, avec l'indication des travaux les plus récents qui les concernent. Se reporter d'ailleurs à la bibliographie des articles spéciaux : AUGUSTIN, BAIUS, CASSIEN, CÉSAIRE, FAUSTE, GÉLASE, LUCIDUS, ORANGE, PROSPER, SCYTHES et VINCENT DE LÉRINS.

Les anciennes histoires de la controverse semi-pélagienne sont toutes plus ou moins gâtées par l'esprit de parti : il faut citer au moins celle de Jansénius, au t. I de l'*Augustinus*, voir ici, art. JANSÉNIUS, t. VIII, col. 337 sq.; et celle de Noris, voir ici son article, t. XI, col. 799. Parmi les histoires plus modernes : G.-E. Wiggers, *Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus nach ihrer geschichtlichen Entwickelung*, 2 vol., 1833 (est d'un protestant dont la tendance perce fréquemment); F. Wöter, *Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus*, Paderborn, 1898; du même, *Zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus*, Munster, 1899.

É. AMANN.

SEMI-RATIONALISTES. — I. Notion générale. II. Principaux représentants.

I. NOTION GÉNÉRALE. — Le semi-rationalisme est une tendance théologique qui attribue à la raison humaine une importance exagérée, tant pour la démonstration que pour la présentation notionnelle des vérités révélées.

Comme le rationalisme, le semi-rationalisme est issu du mouvement intellectuel qui s'est concrétisé dans l'*Aufklärung*. Le rationalisme voit dans la raison humaine la règle suprême de la connaissance et de la morale. S'il veut être fidèle à ses principes, il doit nier toute révélation surnaturelle et ne peut admettre qu'une religion purement naturelle. Ce rationalisme intégral ne parvint pas à influencer sérieusement les théologiens catholiques français. Il n'en fut pas de même en Allemagne. Sans doute, aucun théologien catholique marquant n'y a identifié le christianisme avec la religion naturelle; mais il s'en trouva qui, tout en admettant l'existence de la révélation surnaturelle, ont présenté les vérités révélées comme étant essentiellement d'ordre naturel et par conséquent accessibles à la raison humaine. L'ancien carme Thaddée Dereser, qui fut professeur au grand séminaire de Strasbourg et prédicateur de la cathédrale sous le régime de l'évêque constitutionnel Brendel (1791-1793) et qui mourut en 1827 comme professeur de théologie à Breslau, a professé ce rationalisme mitigé dans sa traduction commentée de la Bible. Sur les autres tenants du rationalisme théologique, voir M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgange der Väterzeit*, Fribourg-en-Br., 1933, p. 210 sq.; J. Diebolt, *Histoire de la théologie*

morale en Allemagne au temps du philosophisme et de la restauration, 1750-1850, Strasbourg, 1926.

L'attitude du semi-rationalisme est plus nuancée. Ses partisans croient fermement à l'existence de la révélation surnaturelle et professent que les vérités révélées sont inaccessibles à la raison humaine, au moins dans son état actuel, et ne peuvent par conséquent être pénétrées par celle-ci quant à leur essence. Estimant que la philosophie scolastique ne saurait constituer la substructure rationnelle du dogme, le semi-rationalisme a recours à la philosophie de son temps, tant pour fournir le fondement rationnel des vérités révélées que pour servir à leur présentation notionnelle. C'est ce recours à une philosophie se mouvant dans la ligne du rationalisme qui a été la cause des erreurs qu'on reproche au semi-rationalisme.

II. Principaux représentants. — 1° *Stattler.* — L'ancien jésuite Stattler (1728-1797) est le premier qui ait tenté de donner à l'exposé du dogme une substructure rationnelle moderne. Il crut l'avoir trouvée dans la philosophie de Christian Wolff, laquelle n'est guère qu'une présentation scolaire des conceptions de Leibniz. Plusieurs publications de Stattler furent mises à l'Index. On y a relevé un certain nombre d'erreurs (par exemple la négation de la justice vindicative de Dieu, le bonheur de l'homme présenté comme l'unique fin de la création) qui sont dans la ligne de la philosophie anthropocentrique du XVIIIe siècle et qui se retrouveront plus tard chez Hermès. Pour ces raisons, Stattler semble pouvoir être considéré comme semi-rationaliste, tout adversaire de l'*Aufklärung* qu'il ait été. Voir ici Stattler, et aussi Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie, Hermes und Scheeben*, Ratisbonne, 1926, p. 120.

2° *Hermès.* — Quand la *Critique de la raison pure* de Kant eut ébranlé l'autorité dont jouissait la philosophie de Wolff, le criticisme kantien obtint rapidement droit de cité dans les universités catholiques d'Allemagne. Hermès toutefois est le seul qui ait tenté d'asseoir la théologie catholique sur la base de la philosophie criticiste.

Georges Hermès (1775-1831) part du doute critique. A en croire Schrörs et Eschweiler, ce doute n'est pas réel, mais seulement méthodique, Hermès n'ayant pas prétendu que, pour acquérir la certitude du fait de la révélation, il soit nécessaire de le mettre d'abord réellement en doute. Mais, comme Hermès s'exprime de telle façon que ses lecteurs peuvent facilement être incités à croire que le doute réel et positif leur était recommandé, Schrörs reconnaît que Grégoire XVI l'a condamné à bon droit comme fauteur du doute positif. Cf. Schrörs, *Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät zu Bonn, 1818-1831*, Cologne, 1922, p. 88 sq.; Eschweiler, *op. cit.*, p. 126.

Pour Hermès la connaissance rationnelle est bornée au contenu de la conscience et ne saurait saisir l'essence des choses. La raison théorique ne connaît la vérité que subjectivement, poussée par une sorte de nécessité physique, en vue de satisfaire les besoins de l'intellect supérieur *(Vernunft)*. C'est en vertu de cette nécessité physique, orientée vers la satisfaction des besoins de l'intellect supérieur, que l'homme acquiert la certitude de l'existence de Dieu. Cette théorie de la connaissance à base criticiste est employée par Hermès pour démontrer la réalité de la révélation. Selon Hermès, l'homme doit accepter la révélation parce qu'elle est susceptible de lui faire réaliser sa dignité humaine à son plus haut degré, l'homme ayant le devoir d'admettre des vérités même incertaines, si elles sont capables de l'amener à réaliser cette dignité. Il est évident que cette démonstration de la révélation s'inspire de la critique de la raison pratique de Kant. Son subjectivisme la rend impropre à servir de base rationnelle à la foi chrétienne, dont elle méconnaît radicalement la nature.

Fidèle à son principe criticiste qui dénie à la raison la faculté de saisir l'essence des choses, Hermès ne s'est pas essayé à la pénétration rationnelle des vérités révélées. Pour lui, le contenu de la révélation est un bloc immuable, fixé par Dieu dès l'origine, que le croyant doit accepter tel quel. Aussi s'est-il toujours refusé à enseigner l'histoire des dogmes; il lui déniait le droit à l'existence. Sa théologie dogmatique *(Christkatholische Dogmatik)* n'est qu'un exposé purement positif, peu original et peu correct des vérités théologiques. Les erreurs qu'on y a relevées concernent principalement l'état originel de l'homme, le péché originel, la justification, la fin de la création. Elles n'ont aucune connexion avec ses principes criticistes. Hermès les a empruntées aux théologiens allemands du XVIIIe siècle, en particulier à Stattler. Sur ce détail voir Eschweiler, *op. cit.*, p. 120; pour l'ensemble de la doctrine hermésienne, voir ici l'art. Hermès, t. VI, col. 2288; pour son interprétation et sa « situation » historique, voir Eschweiler, *op. cit.*, p. 80 sq.

Hermès fut fort loué et fort admiré de son vivant. Nombreux sont ses contemporains qui croyaient lui être redevables de la solution définitive du problème des relations de la foi et de la raison. L'hermésianisme acquit rapidement la prépondérance dans les facultés de Bonn, de Breslau et de Braunsberg, ainsi qu'au grand séminaire de Trèves. Esser et Elvenich, tous deux disciples de Hermès, propagèrent sa doctrine à la faculté de philosophie de Bonn, et Droste Hulshoff, professeur à la faculté de droit de la même université, s'efforça d'établir la doctrine du droit sur la base de l'hermésianisme.

La doctrine de Hermès avait aussi rencontré de sérieux adversaires. L'ancien franciscain Binterim, qui fut curé de Bilk près de Dusseldorf et qui jouissait d'une grande autorité, n'avait jamais goûté ni Hermès ni son enseignement. Les rédacteurs du *Katholik*, formés à l'école de Liebermann, reprochaient à Hermès les erreurs contenues dans sa dogmatique. Les tenants du mouvement romantique, qui voyaient dans l'irrationalisme de Schelling la base solide de la théologie catholique, critiquèrent le rationalisme et le subjectivisme de la théologie hermésienne. La polémique fut très vive et finalement l'affaire fut portée à Rome. Le 26 septembre 1835, par le bref *Dum acerbissimas*, adressé à l'archevêque de Cologne, le pape Grégoire XVI condamna Hermès pour avoir mis le doute positif à la base de toute recherche théologique et pour avoir considéré la raison comme la norme principale et l'unique moyen permettant à l'homme de parvenir à la connaissance des vérités surnaturelles. Le bref dans Denz.-Bannw., n. 1618 sq.

Les mesures énergiques prises par l'archevêque de Cologne, Droste zu Vischering, amenèrent la rapide disparition de l'hermésianisme. Beaucoup de ses partisans comme Elvenich et Baltzer, professeur à Breslau, adhérèrent plus tard à la doctrine de Günther.

Sur la polémique concernant Hermès, voir Schrörs, *Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät*, p. 326 et *passim*. Du même, la monographie sur l'hermésien Braun, publiée en 1926 sous le titre *W. Braun. Ein vergessener Führer aus der rheinischen Geistesgeschichte des XIX. Jahrhunderts;* du même, *Kölner Wirren*, 1927.

3° *Günther* (1782-1863). — Günther a voulu réaliser l'idéal de Schlegel en donnant un exposé raisonné des vérités révélées, reposant sur une solide base philosophique. Comme Schlegel, il considérait le panthéisme de Hegel comme l'antipode du christianisme. La philosophie scolastique étant à ses yeux infectée de semi-panthéisme, il la jugeait inutilisable tant pour la

réfutation de Hegel que pour la constitution de la substructure des vérités révélées.

Pour réduire le monisme de Hegel, Günther recourt à un dualisme apparenté à celui de Descartes. Pour Günther, l'homme est une synthèse d'esprit et de nature. L'âme appartient à la nature, mais la monade spirituelle qui se trouve dans tout homme est essentiellement différente de l'âme et est indépendante du corps. Cette monade spirituelle est créée directement par Dieu tandis que l'âme est engendrée comme le corps. Voir ici, t. vi, col. 561-562. Comme Descartes, Günther croit pouvoir démontrer l'existence de Dieu en prenant son point de départ dans la conscience du moi (argument ontologique). Le monde est créé par Dieu comme « contra position ». Ici Günther semble bien avoir subi l'influence de Hegel, selon lequel la thèse amène toujours l'antithèse. Comme la création, la rédemption par le Christ et l'apocatastase finale sont pour Günther des actes nécessaires de Dieu. Les vérités révélées sont présentées comme pénétrables par la raison. Elles sont surnaturelles en ce sens que, de fait, Dieu nous les a fait connaître par les organes de la révélation et que dans l'état actuel de la philosophie la raison ne peut les saisir dans toute leur essence. Mais Günther, qui est optimiste, croit que le progrès de la philosophie rendra l'homme capable de comprendre le pourquoi et le comment de toute la révélation. C'est parce que Günther avait une si haute idée de la raison humaine et de la philosophie qu'il a combattu violemment ceux qui voyaient en celle-ci l'*ancilla theologiæ*.

Dans l'exposé des dogmes, Günther s'est laissé influencer outre mesure par Hegel, qu'il considérait pourtant comme le philosophe antichrétien par excellence. C'est ainsi que sa conception de la Trinité est nettement hégélienne, le Père étant représenté comme la thèse, le Fils comme l'antithèse et le Saint-Esprit comme la synthèse. De même, la conception hégélienne de la personne a influencé l'exposé fait par Günther du dogme de l'incarnation, le double *Selbstbewusstsein* amenant, dans le Christ, une double personnalité. Voir t. vii, col. 554.

Malgré ses défauts évidents, l'œuvre de Günther a été fort admirée par un bon nombre de ses contemporains. Les cardinaux de Schwartzenberg et de Diepenbrock, le premier archevêque de Prague, le second évêque de Breslau, le soutinrent jusqu'à sa condamnation par Pie IX. Voir la lettre des cardinaux Schwartzenberg et Diepenbrock à Pie IX, dans Winter, *Die geistige Entwickelung Anton Günthers und seiner Schule*, Paderborn, 1931, p. 267. Les frères Wolter, qui plus tard devinrent les restaurateurs de l'ordre bénédictin en Allemagne, et le P. Kleutgen furent dans leur jeunesse des admirateurs de Günther. Ses adversaires se recrutèrent parmi les néoscolastiques ainsi que parmi les derniers tenants du romantisme, qui persévéraient à considérer l'irrationalisme de Schelling ou la mystique de Baader comme la base nécessaire de la doctrine théologique. Voir les détails de la polémique concernant Günther dans Winter, *op. cit.*, p. 188 sq.

Par le bref *Eximiam tuam* adressé au cardinal de Geissel le 15 juin 1857, Pie IX condamna le semi-rationalisme de Günther et en particulier sa doctrine de la Trinité, de l'incarnation, de la rédemption et de la création. Ce bref dans Denz.-Bannw., n. 1655 sq.

1° *Baltzer, Knoodt et Frohschammer.* — Tous les adhérents de Günther ne se soumirent pas au verdict pontifical. L'ancien hermésien Baltzer à Breslau et Knoodt à Bonn continuèrent à défendre et à propager les conceptions de leur maître. Tous deux passèrent plus tard au « vieux-catholicisme ». Encore maintenant, la doctrine de Günther, au moins dans sa partie philosophique, trouve des défenseurs parmi les membres de cette secte. Sur ce point, voir Winter, *op. cit.*, p. 249 sq. Bien qu'il n'ait jamais publié d'œuvre strictement théologique, le prêtre Jacques Frohschammer (1821-1893) peut être considéré comme semi-rationaliste. Comme Günther, Frohschammer était un adversaire de la scolastique; comme Günther, il enseignait que l'âme est engendrée par les parents. Dans une publication intitulée *Ueber die Freiheit der Wissenschaft* qui parut en 1861, il affirma que la philosophie était indépendante du dogme et qu'usant des facultés naturelles de l'homme elle pouvait démontrer des vérités révélées. Ces conceptions furent condamnées par Pie IX, le 11 décembre 1862, dans le bref *Gravissimas inter* adressé à l'archevêque de Munich. Denz.-Bannw, n. 1666 sq. Frohschammer ne se soumit pas et fut de ce chef déclaré suspens. Après le concile du Vatican il sympathisa avec le vieux-catholicisme sans toutefois adhérer à la secte.

La constitution dogmatique *Dei Filius* du concile du Vatican, laquelle établit les rapports de la raison et de la foi, a définitivement éliminé le semi-rationalisme.

Buchberger, *Lexikon für Theologie und Kirche*, art. *Hermès, Günther, Frohschammer*, t. iv, col. 991 sq.; 748 sq.; 209 sq., et ici Hermès, t. vi, col. 2291 sq.; Guenther, *ibid.*, col. 1992; A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. i, Paris, 1895, § 5, art. 20 sq., p. 119 sq.; Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie, Hermes und Scheeben*, Ratisbonne, 1926; Schrörs, *Geschichte der katholischen theologischen Fakultät zu Bonn*, Cologne, 1922.

G. Fritz.

SENAULT Jean-François, quatrième supérieur général de l'Oratoire, naquit en 1601, à Anvers, où son père Pierre Senault, secrétaire du roi et commis au greffe civil du parlement de Paris, mais grand ligueur et un des plus fameux entre les Seize, s'était retiré après la défaite de la Ligue.

I. Jusqu'au généralat. — Il commença ses études à Douai et les acheva à Paris après la mort de son père; il entra à l'Oratoire en 1618, professa la quatrième à Vendôme en 1623, puis, par un trait de jeunesse, quitta la congrégation en 1627 pour y rentrer bientôt comme aumônier du cardinal de Bérulle, fut prêtre cette année-là et reprit son titre de Père en 1628.

Il est pendant vingt-cinq ans successivement supérieur à Orléans, à Saint-Magloire, à la rue Saint-Honoré. Le plus fameux prédicateur de son temps, il prêche pendant plus de quarante ans, d'abord dans les plus célèbres stations de province : Dijon, Aix, Bordeaux, Rennes, etc., et pendant trente ans dans les meilleures églises de Paris et à la cour, sans parler d'un grand nombre de panégyriques et d'oraisons funèbres. « Quand il commença de prêcher, écrit Batterel, trois défauts régnaient dans la chaire : nulle méthode dans le discours, un vain étalage de science profane et un mauvais goût de plaisanterie, qu'on y croyait nécessaire pour attacher l'auditeur. » *Mémoires domest.*, t. iii, p. 3. Senault l'en purgea et contribua ainsi, plus que personne, à restaurer chez nous l'éloquence de la chaire; ce n'est pas qu'il ne soignait pas son style, car il faisait corriger ses phrases par Conrart. On voyait quelquefois une vingtaine de copistes au pied de sa chaire, occupés à prendre ses sermons qui se vendaient manuscrits. Loin de favoriser la morale relâchée, il s'élevait contre l'*Apologie des casuistes;* même devant les deux reines à qui cela arrivait, il critiqua la conduite de ceux qui, après avoir communié le matin, allaient le soir au bal ou à la comédie. Très éloigné cependant du jansénisme, il signa et fit signer par les Pères de sa maison le formulaire, dressé en 1657 par l'assemblée du clergé, écartant la distinction du droit et du fait et présenté par le P. Bourgoing, supérieur général.

Malgré ses nombreuses occupations, il trouva encore le moyen, en raison de sa facilité exceptionnelle, de composer des ouvrages très importants.

1° *Œuvres théologiques.* — 1. La première en date est une *Paraphrase sur Job*, Paris, 1637, in-8°, qui eut 18 éditions et fut traduite en anglais en 1648. Elle est dédiée à Richelieu. Dans la préface non paginée, le P. Senault écrit : « Les Pères de l'Église tombent d'accord que ce discours est le premier que le Saint-Esprit a dicté, qu'il avait bien auparavant parlé par la bouche des hommes, mais qu'il n'avait pas écrit par leurs mains... Ils ne conviennent pas si absolument de l'auteur de cet ouvrage : la plus commune opinion pourtant et la plus raisonnable, ce me semble, est que Job, se voyant rétabli dans sa première grandeur et s'entretenant de ses misères passées, en avait lui-même écrit l'histoire. »

2. *De l'usage des passions*, Paris, 1641, in-4°. L'ouvrage se compose de deux parties : les passions en général, les passions en particulier. Dans la première, l'auteur se croit obligé sans doute de payer son tribut à l'exagération habituelle au XVIIe siècle sur le péché originel et ses suites : « Comme notre nature est corrompue, il faut par nécessité que toutes les inclinations soient déréglées et que les ruisseaux soient troubles qui coulent d'une source qui n'est pas nette. » P. 57. Mais il suffit de lire le titre des chapitres pour voir qu'il admet très bien que, si la nature est affaiblie, elle peut se perfectionner par la grâce : « Afin qu'on ne nous accuse pas d'être ennemis de la grandeur de l'homme et de faire son désastre plus grand qu'il n'est, nous confessons que la nature est bonne dans son fond. » P. 59. Les hommes dans l'état du péché ont encore de bonnes inclinations, mais ils ne les sauraient suivre : « Plus malheureux que les oiseaux, ils aiment leur prison... ils ont besoin de la grâce qui les soulage et leur donne des forces. » P. 60. Dans la deuxième partie, il adopte la division en onze passions donnée plus tard par Bossuet : l'amour et la haine, le désir et la crainte, etc. Il termine par ces paroles très belles et très sages : « Il n'y a point de passion en notre âme qui ne puisse être utilement ménagée par la raison et par la grâce... l'amour se peut changer en une sainte amitié et la haine peut devenir une sainte indignation... La crainte sert à la prudence et la hardiesse à la valeur... la joie innocente est un avant-goût de la félicité. »

3. *L'homme criminel, ou la corruption de la nature par le péché, selon les sentiments de saint Augustin*, Paris, 1644, in-4° de 844 p., 7 éd. Six traités : *a)* Il y a en nous un péché originel, la foi et la raison le démontrent. *b)* Il est la source de la corruption de notre nature, des ténèbres de l'entendement, de la dépravation du cœur humain. *c)* Ce qui porte le nom de vertus morales n'en a que l'ombre et, sans la grâce, n'est que vanité et raffinement d'amour-propre. *d)* Excellences et misères du corps humain. *e)* Corruption des biens extérieurs et particulièrement de la fortune. *f)* Quelles que soient la beauté, la grandeur et la durée du monde, toutes les créatures ont perdu quelqu'une de leurs perfections. Senault n'est ni janséniste, ni pélagien et reste augustinien dans le vrai sens du mot; il commence par constater que, si saint Augustin a triomphé de l'hérésie de Pélage, celle-ci n'a pas laissé de survivre à sa défaite et de trouver des partisans après sa mort : « Nous nous engageons dans ses erreurs sans y penser, nous parlons le langage des pélagiens sans avoir lu leurs écrits, parce que, donnant plus à la liberté qu'à la grâce, nous voulons nous rendre les auteurs de notre salut. » Batterel, *Mémoires dom.*, t. III, p. 9. Il n'est pas étonnant que, prenant cette position, il ait, plus encore que dans *L'usage des passions*, insisté sur ce qu'il appelle la corruption de notre nature : « Il n'y a point de facultés dans notre âme, ni de parties dans notre corps qui ne soient déréglées. » Préface, p. II. « Ce monstre (la concupiscence) n'est guère moins farouche que la cause qui l'a produit... Il établit son trône dans notre âme... il abuse de toutes les parties de notre corps, il agit avec nos mains, il regarde par nos yeux, il écoute par nos oreilles... Il se mêle avec tant d'adresse dans tous nos désirs que, pensant satisfaire à nos besoins, nous obéissons à sa tyrannie et, croyant faire une action raisonnable, nous en faisons une criminelle ». P. 48-49. On l'accuse généralement d'admettre comme maxime générale que les vertus des païens sont des péchés; il dit seulement et encore en citant saint Augustin, qu'en *fait*, pas nécessairement en droit, « *la plupart* des vertus des infidèles ne sont que des péchés éclatants ». Ce qui n'a pas le même sens. Il les admire au contraire : « Quoique je tienne avec saint Augustin que la plus éclatante de leurs vertus ait ses défauts, je ne laisse pas d'y trouver des beautés qui m'obligent de la révérer et, quoique je sois leur ennemi, je ne saurais m'empêcher d'être leur admirateur. » P. 246.

4. *L'homme chrétien, ou la réparation de la nature par la grâce*, Paris, 1648, in-4° de 856 p. Ce volume est la suite du précédent : « Après avoir fait voir les misères de la nature corrompue par le péché, je dois chercher sa guérison dans la grâce qui en est l'unique remède. » Mais on l'y sent plus à son aise puisqu'il s'agit de décrire les splendeurs de l'incarnation. Huit traités : *a)* De la seconde naissance du chrétien : « Celui qui avait les semences de tous les vices, reçoit les semences de toutes les vertus », p. 11. *b)* De l'esprit du chrétien qui n'est autre que celui du Saint-Esprit : il nous est donné pour nous animer, nous diriger, nous faire prier. *c)* Du chef du chrétien qui est Jésus-Christ lequel « traite son corps mystique avec autant de charité que son corps naturel », p. 217. *d)* De la grâce du chrétien. Le c. I est très sage : Que la prédestination à la grâce et à la gloire est un mystère caché : « Dieu aime toutes les créatures; pour être absolu, il n'est pas injuste et, agissant avec connaissance de cause, il ne punit personne qui ne l'ait bien mérité », p. 315. Dans les questions de la grâce si débattues de son temps, il ne prend pas formellement parti pour le thomisme contre le molinisme, il s'arrête à une sorte de congruisme intermédiaire : « Rien n'établit mieux la grâce suffisante que le refus que nous faisons de lui obéir. L'expérience nous apprend qu'il y a des suavités divines qui ne sont pas toujours victorieuses, la grâce ne triomphe pas toujours quand elle combat le péché », p. 401. *e)* Des vertus des chrétiens : « La vertu, pour être solide, doit être un don de Dieu qu'on ne peut acquérir sans sa grâce », p. 411. *f)* De la nourriture et du sacrifice du chrétien qui est, l'une la communion et l'autre la messe. *g)* Des qualités du chrétien : il doit être l'image de Jésus-Christ, prêtre et victime, soldat et vainqueur, roi et esclave. *h)* De la béatitude du chrétien : il ne peut pas la trouver, mais seulement la commencer sur terre, pour l'achever au ciel dans la connaissance et l'amour de Dieu « qui est comme l'accomplissement de leurs désirs et la perfection de leur béatitude », p. 832.

2° *Biographies.* — Il en a composé plusieurs : *La vie du bienheureux Renault de Saint-Gilles, doyen de Saint-Aignan d'Orléans et depuis religieux de Saint-Dominique*, Paris, 1645, in-18 de 84 p., écrite à la demande des carmélites du grand couvent de Paris qui possédaient son corps. — *La vie de la Mère Magdeleine de Saint-Joseph, religieuse carmélite déchaussée de la première règle selon la réforme de sainte Thérèse*, Paris, 1645, in-4°. C'est la première prieure carmélite française. Il ne faut pas confondre cette vie avec

celle, augmentée de beaucoup, composée en 1670 par le P. Talon, lui aussi de l'Oratoire. — *La vie du Révérendissime Jean-Baptiste Gault de la congrégation de l'Oratoire de N.-S. J.-C., évêque de Marseille*, Paris, 1648, in-18, plus intéressante et plus simplement écrite que la précédente. — *La vie de Madame Catherine de Montholon... fondatrice des ursulines de Dijon*, Paris, 1653, in-4°.

3° *Panégyriques et autres publications.* — Prédicateur en renom, le P. Senault a prononcé d'assez nombreuses oraisons funèbres : *Harangues funèbres de Louis le Juste, roi de France et de Navarre, et de la reine sa mère Marie de Médicis, prononcées dans l'église cathédrale de Sainte-Croix d'Orléans*, Paris, 1644, in-4°; la première est une histoire des événements du règne; celle de Marie de Médicis est plus simple et ne vaut pas l'autre. — *L'oraison funèbre de Charlotte-Marguerite de Gondy, marquise de Maignelay*, Paris, 1650, in-4°, a été prononcée dans l'église des prêtres de l'Oratoire, à Paris : la défunte était proprement la mère de la congrégation et la principale fondatrice de la maison de Paris. Senault prononça encore et publia les oraisons funèbres d'Anne d'Autriche, 1666; de Loménie de Brienne, 1667; de Marie-Françoise Lescuyer, abbesse du Lys, 1669; de Henriette-Marie de France, reine de Grande-Bretagne, 25 novembre 1670, à Notre-Dame; de Madeleine de La Porte, abbesse de Chelles, 1671.

Le P. Senault ne fit imprimer aucun de ses sermons de morale, mais publia : 1. *Panégyriques des saints*, Paris, 1656-1658, 3 vol. in-4°. Il y en a quatre-vingts; il n'ignore pas que les faits racontés de saint Denis, saint Alexis, sainte Ursule, etc., sont assez légendaires; il s'en sert cependant parce que, parlant au peuple, il n'a pas cru devoir les critiquer car ils entretiennent sa dévotion. Il les a publiés pour servir de modèle aux jeunes prédicateurs qu'il avait auprès de lui à Saint-Magloire et qui sont devenus célèbres, comme les PP. Leboux, Mascaron, Hubert, La Roche, de La Tour. On y voudrait plus de mouvement, d'élévation; mais pour les juger sainement, il faut les comparer à ceux qui ont été prononcés avant lui et l'on reconnaîtra qu'il a réalisé un très grand progrès dans l'éloquence de la chaire. — 2. *Discours de la paix, prononcé dans l'église de Saint-Paul le 11 mars 1660*, Paris, 1661, in-4°. Mazarin, à qui il avait dédié ce discours lui demanda ce qu'il pouvait désirer, la reine mère lui offrit l'évêché de Laon, il refusa toute faveur. — 3. *Le monarque ou les devoirs du souverain*, Paris, 1661, in-4°, rappelle ce que les rois de France ont fait pour l'Église, dit ce qu'ils doivent continuer de faire, les met en garde contre la chasse, le jeu, leur interdit la danse; la guerre n'est juste que si elle est nécessaire. — 4. *L'horoscope de Mgr le dauphin, discours prononcé dans l'église des prêtres de l'Oratoire*, Paris, 1661, in-4°. Le dauphin était né le 1er novembre 1661; avant la fin de l'année, le P. Senault avait composé, prononcé, publié ce discours pour marquer la part que l'Oratoire prenait à la joie publique.

II. Le généralat. — Le P. Bourgoing étant mort au mois d'octobre 1662, le P. Senault, qui exerçait déjà les fonctions depuis la maladie du supérieur général, fut élu à l'assemblée suivante, 17 avril 1663. Non seulement il fit signer aussitôt, pour barrer la porte au jansénisme, « le formulaire dressé pour ce sujet par l'assemblée du clergé de France », mais il rédigea un acte par lequel les députés « déclarent d'un commun consentement et au nom du corps qu'ils représentent, que toute la congrégation de l'Oratoire se soumet sincèrement et de cœur aux constitutions de nos SS. PP. les papes Innocent X et Alexandre VII, et à tout ce qu'elles contiennent... Il défendit ensuite expressément à tous ceux de la congrégation de dire, écrire, prêcher ou enseigner aucune chose contraire aux dites constitutions, sous peine d'exclusion... Il ordonna que tous ceux qui seraient convaincus de jansénisme, ainsi que ceux qui en auraient accusé faussement quelqu'un, seraient exclus de la congrégation ». Dans l'assemblée suivante, 1666, « il fit ordonner que les professeurs en théologie... enseigneraient la doctrine de saint Augustin touchant les questions de la grâce... mais conformément à celle de saint Thomas, du concile de Trente et des constitutions des papes ». Cloyseault, *Vies de quelques Pères*, t. II, p. 185-186. A peine élu, il commença la visite de toutes les maisons; son caractère conciliant et son talent véritable pour l'administration firent de son généralat une des périodes les plus florissantes de l'histoire de l'Oratoire; il fonda quatre maisons nouvelles : le collège de Provins, les séminaires de Montpellier, Avignon, Pézenas, transféré bientôt à Agde. Il mourut à Paris le 3 août 1672. L'abbé de Fromentières, son disciple, a pu le louer dans son panégyrique « de n'avoir jamais rien entrepris qui n'eût réussi ». « Il fut, écrit Batterel, les délices de la congrégation. »

Batterel, *Mémoires domestiques*, t. III, p. 1; Cloyseault, *Vies de quelques Pères*, t. II, p. 172 sq.; Dumont, *L'Oratoire et le cartésianisme en Anjou*, p. 50; Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, 2317-2318; Freppel, *Bossuet et l'éloquence sacrée au XVIIe siècle*, t. I, Paris, 1893, 2 vol. in-8°, p. 257-258; Fromentières, *Oraison funèbre de Senault;* A. George, *L'Oratoire*, Paris, 1928, in-12; Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne;* Jacquinet, *Des prédicateurs du XVIIe siècle avant Bossuet*, Paris, 1863, p. 183-200; Joly Romain, *Histoire de la prédication*, 1767, Amsterdam, in-8°, p. 468; Leherpeur, *L'Oratoire de France*, Paris, 1926, p. 60-78; Lelong, *Bibliothèque sacrée;* Adolphe Perraud, *L'Oratoire de France au XVIIe et au XIXe siècle*, p. 213; Charles Perrault, *Hommes illustres*, t. I, p. 13-14; Tabaraud, *Histoire du cardinal de Bérulle*, t. II, p. 246; *Dictionnaire pratique des prédicateurs français*, Lyon, 1757, in-8°, p. 241.

A. Molien.

SENDIN CALDERON Jean, frère mineur observant espagnol (XVIIe siècle). — Né vers 1629, à Yepes, dans l'archidiocèse de Tolède, il fut, après ses premières études, envoyé à l'université d'Alcala de Hénares, où il entra, en 1644, dans l'ordre des frères mineurs de l'Observance de la province de Castille, au célèbre couvent de Saint-Jacques de cette ville. Ayant fait profession en 1645, il étudia la philosophie aux couvents de Ocaña et de Ciudad Real, et la théologie au couvent d'Alcala à partir de 1648. Il fut désigné, vers 1651, pour enseigner les arts pendant trois ans aux couvents de Torrijos et de Pastrana. Il passa ensuite au couvent de Saint-Diégo à Alcala comme lecteur de théologie. Après avoir exercé cette charge pendant douze ans, il reçut le titre de lecteur jubilaire en 1667 et fut nommé, le 30 octobre 1671, gardien du collège majeur de Saint-Pierre et Saint-Paul à Alcala. Pendant son gardiénat, il rédigea de nouvelles constitutions pour le collège mentionné. Élu provincial en 1673, il se distingua par son ardeur pour l'observance, ce qui lui attira nombre de difficultés non seulement de la part de ses sujets, mais aussi de ses supérieurs. Il mourut le 3 janvier 1676 au couvent de Madrid.

Le Père Jean Sendin est l'auteur de quelques ouvrages, dont le principal est *Opus posthumum, aliquot tractatus theologicos in via Doctoris subtilis Scoti publicam lucem diu et merito flagitantes exhibens*, préparé déjà pour l'impression par le P. Sendin lui-même, avant de mourir, mais édité par son disciple, le P. Jean Bernique, du même ordre, à Alcala, en 1699, 2 vol. in-4°, 456 et 187 p. Les traités théologiques publiés dans ce volume sont : 1. *Apologeticus et Scoti doctrina vindex;* 2. *De prædicatis quidditativis Dei;* 3. *De sanctitate divina et virtutibus moralibus*,

prout ad Deum pertinentibus: 4. *De libero arbitrio et de scientia media*; 5. *De gratia actuali*; 6. *Quodlibeticus de altissimo incarnationis mysterio*; 7. *De fide divina actuali*. Le ms. *156* de la bibliothèque nationale de Madrid contient quelques fragments de ces traités : *Disputatio de causa finali seu motivo incarnationis* (fol. 1 r°-36 v°), qui correspond à la première controverse du traité VI de l'ouvrage imprimé (p. 354-387); *Tractatus de satisfactione Christi* (fol. 40 r°-94 r°), correspondant à la deuxième controverse du même traité (p. 388-402); *Tractatus theologicus de fide divina actuali* (fol. 131 r°-374 r°), qui constitue le traité VII mentionné ci-dessus. Ce sont des copies faites par des élèves du père Sendín.

Il publia encore *Epitome sacro. Explicación del breve, que a instancias del rey nuestro Señor expedio N. S. Padre Alexandro VII en relación del culto con que la Iglesia universal celebra la preservación de N. Señora, su concepción inmaculada en el primer istante...*, Madrid, 1663, où il prend position dans la fameuse controverse agitée à cette époque entre les franciscains et les dominicains, au sujet de l'obligation, imposée à tous les prédicateurs par le roi d'Espagne, Philippe IV, le 10 avril 1662, de commencer leurs sermons par l'invocation à Marie immaculée : *Alabado el santissimo Sacramento y la Virgen concebida sin pecado original, en el primer istante de su ser*, à la suite de la bulle *Sollicitudo* d'Alexandre VII du 8 décembre 1661. Comme Jean Martinez del Prado, alors provincial des dominicains d'Espagne, s'appuyant sur la bulle d'Alexandre VII déclarant qu'il est licite de défendre l'opinion contraire à l'immaculée conception, ainsi que sur la déclaration de Grégoire XV donnant la permission de tenir et d'enseigner en privé la thèse opposée, enfin sur le serment fait par les dominicains de suivre en tout la doctrine de saint Thomas, qui niait l'immaculée conception, avait défendu dans un *Memorial*, présenté au roi, que les dominicains n'étaient point liés par le décret royal, plusieurs franciscains répondirent à ce *Memorial* et s'efforcèrent de prouver que les dominicains, aussi bien que n'importe qui, étaient tenus de faire l'invocation mentionnée avant leurs sermons. Entre les mineurs, qui attaquèrent le *Memorial* cité, se distingua le P. Jean Sendin, qui, dans son *Epitome sacro*, tâcha de prouver, par la bulle *Sollicitudo* d'Alexandre VII, que les dominicains étaient liés par le décret royal et étaient obligés de l'observer. Il y défend énergiquement le privilège de l'immaculée conception et soutient que, si la négation de l'immaculée conception n'implique pas une hérésie, du moins elle doit être taxée de téméraire et de proche de l'erreur.

Outre quelques sermons : *Sermón del mandato*, publié dans *Laurea Complutense*, Alcala, 1666, p. 32-51; *Sermón de S. Clara*, Alcala, 1667; *Sermón de n. p. S. Francisco, ibid.*, 1667, le P. Sendin aurait encore composé quelques traités sur l'immaculée conception, restés inédits. Après la promotion de Joseph Jiménez Samaniego à la dignité de commissaire général, le P. Sendín fut chargé de continuer l'annotation du texte de la *Mística ciudad de Dios* de la clarisse Marie d'Agréda. Il en pourvut donc la première et la deuxième partie de notes et de commentaires que l'on retrouve dans de nombreuses éditions de cet ouvrage, par exemple, dans celle de Lisbonne, 1684. Voir ici l'article Samaniego.

Une biographie de Jean Sendin a été publiée par J. Bernique, dans le *Prologus* de l'édition qu'il fit des *Aliquot tractatus theologici*, Alcala, 1699; E. González de Torres, *Chronica serafica*, Madrid, 1725, p. 197; D. Alvarez, *Memorial ilustre de los famosos hijos del real, grave y religioso convento de S. Maria de Jesus (vulgo S. Diego de Alcala)*, Alcala, 1753, p. 507-520; N.-A. Alcolea, *Seminario de nobles, Taller de venerables y doctos, el Collegio mayor de S. Pedro y S. Pablo* Madrid, 1777, p. 303; J.-H. Sbaralea-E. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 258; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 11; A. López, *Apuntes bibliográficos para el estudio de la tipografia Complutense*, dans *Arch. ib.-amer.*, t. VIII, 1917, p. 107; L.-M. Farré, *P. Juan Sendin-Calderón teologo franciscano del siglo XVII*, même revue, t. XXXIII, 1930, p. 291-303.

A. Teetaert.

SENFTLEBEN **Jean**, jésuite (XVIIe siècle). — Né à Grosglogau (Silésie) en 1648, entré dans la Compagnie en 1665, il fut professeur de philosophie et de théologie à Prague, et mourut à Glaz en 1693. Il publia : *Conversatio politico-christiana ad leges ethicæ politico-morales*, Prague, 1681, in-12; *Philosophia moralis ad politico-christiane conversandum*, Prague, 1683, in-12; 3e éd., 1700 (le P. J. Kampmiller en fit le sujet d'une soutenance à Gratz en 1726); *Autumnus philosophicus, ibid.*, 2e éd., 1700; *Philosophia aristotelica universa*, Prague, 1685, in-12; *Summularia corum notitia quæ ad exactam philosophiæ aristotelicæ notitiam prærequiruntur, ibid.* Le P. Senftleben fit défendre à Prague en 1687 par ses élèves des thèses sur l'ensemble de la théologie.

Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 336; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1122-1123.

A. Rayez.

SENTENCES (COMMENTAIRES SUR LES). — Dans la production théologique du Moyen Age, les commentaires sur les *Sentences* tiennent incontestablement une place de premier plan. Par leur nombre : on les compte par centaines; par leur durée : ils s'échelonnent sur près de cinq siècles, du début du XIIIe jusqu'au XVIIe siècle; par leurs dimensions : chacun d'entre eux fournit facilement matière à un ou deux gros volumes; par leur importance enfin, car ils abordent tous les plus graves sujets de la théologie. Ils sont la source presque inépuisable de toute étude un peu sérieuse sur le progrès de la pensée et de la doctrine pendant cette longue période. Pour bien comprendre cependant leur sens, leur portée, comme aussi leur évolution, il importe de ne jamais perdre de vue le caractère d'exercice scolaire qu'ils ont revêtu dès le début et gardé toujours; l'institution et son but rendent compte des œuvres elles-mêmes. De là la division de cette étude : I. La lecture des *Sentences* II. Les commentaires sur les *Sentences* (col. 1868). III. Les formes dérivées (col. 1881).

I. La lecture des Sentences. — La lecture des *Sentences*, pour employer la formule en usage, est essentiellement un exercice scolaire, dûment réglementé, dont la portée est parfaitement déterminée. Il s'agit avant tout de le bien comprendre.

1. L'exercice scolaire. — La faculté de théologie, comme toutes les facultés voisines, a son livre de texte. Ailleurs on s'attache à Priscien, Aristote, Justinien, Gratien, Galien, Hippocrate (l'énumération est de Robert de Sorbon, *De conscientia*, I, 19); on les lit et les commente. En théologie à la base de l'enseignement, c'est le livre par excellence, le texte sacré, la *sacra pagina* comme l'on dit encore. C'est sur lui que l'enseignement du maître doit porter; c'est à le connaître que les années d'études doivent préparer. D'où, tout naturellement, la double façon de « lire » et de commenter l'Écriture : celle du débutant qui en prendra une connaissance rapide, qui la lira *cursorie*, ou *biblice* ou *textualiter*; s'habituant à la manier, à en comprendre le sens littéral, à en résoudre les difficultés exégétiques et textuelles, à savoir indiquer les interprétations reçues qu'en donnent les glossateurs et les Pères. Le bachelier biblique s'entraîne à ce travail d'exposé personnel pendant un ou deux ans, après avoir tout d'abord suivi les leçons d'autrui pendant

quatre ou cinq ans. Devenu maître, il lira encore le Livre saint, mais cette fois *ordinarie*, c'est-à-dire qu'au texte inspiré, dont il expliquera encore rapidement le sens, il rattachera les problèmes de haute théologie ou de pure spéculation qu'il peut soulever; il dira les discussions auxquelles il a donné naissance et les précisions que le magistère enseignant a pu apporter; aux commentaires des Pères, il ajoutera les arguments des théologiens et se prononcera lui-même, en légitimant sa position. H. Denifle, *Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie dans l'Université de Paris*, dans *Revue thomiste*, t. II, 1894, p. 149-161; P. Mandonnet, *L'enseignement de la Bible selon l'usage de Paris*, dans *Revue thomiste*, t. XXXV, 1929, p. 489-519.

Ceci toutefois suppose qu'entre temps un autre contact ait été pris, méthodique, complet, poussé fort avant déjà, avec ces problèmes théologiques, que la lecture du texte biblique lui fournira bien l'occasion d'exposer à son tour, mais dont il ne lui aura pas donné la solution. Il est nécessaire qu'il en possède une vue d'ensemble non moins qu'une connaissance détaillée. Et pour cela qu'un exposé systématique, où les uns après les autres tous ces sujets auraient été passés en revue, lui ait permis de se familiariser avec eux, l'ait guidé parmi les thèses controversées et les arguments échangés et mis en possession d'une doctrine ferme sur les divers points du savoir théologique.

C'est la gloire du *Livre des Sentences* de Pierre Lombard d'avoir été choisi dans ce but, d'avoir été jugé digne, et sans doute seul capable de fournir aux étudiants en théologie ce manuel idéal dont la fréquentation assidue leur assurerait la formation théologique indispensable pour reprendre ensuite et commenter directement, magistralement, le Livre saint.

Mais, dès lors, son vrai sens et son rôle apparaissent. Il devient le livre de texte du bachelier, et non pas du maître; l'instrument de formation obligatoire qui doit être étudié complètement et consciencieusement avant d'accéder à la maîtrise. Comme cette étude consiste pratiquement pour le bachelier à en faire la matière de son cours, à l'exposer devant un auditoire d'étudiants, sa « lecture » obtient un double résultat : elle initie ces auditeurs aux problèmes spécifiquement théologiques, puisque, au cours de leurs études, ils auront l'occasion de l'entendre exposer au moins quatre fois tout entier devant eux; elle oblige le bachelier à se former une opinion personnelle sur chacune des questions que cette lecture soulève et sur lesquelles il est appelé à se prononcer. Aucune ne lui sera donc plus étrangère au jour où il recevra licence d'enseigner à son tour comme maître *in sacra pagina*.

Toute la réglementation scolaire qui s'élaborera autour de ce livre visera donc à en imposer et contrôler la lecture, à lui assurer également le rendement le meilleur.

II. LA RÉGLEMENTATION. — Les statuts, de date relativement récente (à Paris, une première rédaction serait de 1335-1366; une seconde élaboration, de 1366, complétée par l'Université en 1383-1389; à Bologne ils sont de 1362; de 1366 à Toulouse; 1393 à Cologne; 1389 à Vienne), entérinent un état de choses existant depuis le début du XIIIe siècle pour Paris, et le complètent ou en précisent certains points. Denifle-Chatelain, *Chartul. univers. Paris.*, t. II, n. 1188, p. 691-697; n. 1189, p. 697-704; Fr. Ehrle, *I piu antichi statuti della facoltà teologica di Bologna*, Bologne, 1932.

1° *Précisions*. — La lecture des *Sentences* de Pierre Lombard y est présentée comme le travail propre du bachelier et la condition indispensable à sa présentation aux grades. Nul maître n'a le droit de présenter à la licence le bachelier dont il est responsable, s'il ne peut certifier que celui-ci a lu les *Sentences* et s'est acquitté convenablement de cette première charge de son office. Mais auparavant nul ne peut être admis à lire les *Sentences*, ni même à lire la Bible *cursorie*, s'il ne justifie d'abord de cinq années (en 1335 ce sera de sept années) de présence aux cours. Or, le second cours, chaque matin, est celui des *Sentences*.

Les quatre livres du Lombard doivent être lus et commentés intégralement. Au XIIIe siècle, cette lecture est répartie sur deux années; encore faut-il qu'elles soient complètes. Commençant après la Saint-Denis (le 10 octobre), l'année d'enseignement va jusqu'au 29 juin; les jours de cours omis entre ces deux dates, même pour une raison valable, doivent être récupérés après le 29 juin. Plus tard (règlement de 1335), la lecture ne dure plus qu'un an. Peut-être faut-il voir en cela l'influence des ordres religieux qui préfèrent consacrer plus de temps à l'étude du texte sacré lui-même.

Ce cours du bachelier se fait le matin, à la suite de celui du maître; donc entre neuf heures et midi, du moins à Paris.

Le début de chaque livre, ou tout au moins le début de chaque commentaire est entouré d'un éclat tout particulier. Les règlements universitaires entrent dans les détails de ces *principia*. Plus de trois semaines leur sont consacrées, de l'Exaltation de la Sainte-Croix à la Saint-Denis. L'ordre de préséance auquel on s'astreint est soigneusement établi : ce sont les carmes qui commencent; les dominicains qui terminent. Les *principia* se tiennent à raison de un seul par matinée. Tous les étudiants et bacheliers y assistent. Les statuts de Bologne en détaillent ainsi la teneur : *in quibus (principiis) premittitur brevis collatio pro commendatione sacre doctrine vel librorum Sententiarum. Secundo fit protestatio (fidei)... tertio proponitur questio theologica utilis et illa studiose pertractatur. Qui modus etiam in omnibus aliis tribus Sententiarum principiis observari debet.* Les statuts parisiens de 1366 précisent les dates de ces *principia :* 38. *Item, quod carmelita faciat suum secundum principium prima die januarii legibili, et alii baccalarii consequenter. Tertium faciat carmelita prima martii et alii consequenter. Quartum faciat ipse carmelita prima maii et alii consequenter.* Ceci se rapportant à une époque où la lecture des Sentences ne durait plus qu'une année.

Les précautions sont prises pour que cette lecture soit sérieuse : défense d'apporter son commentaire écrit, qu'on lirait au cours; tout au plus peut-on se servir de quelques notes. Statuts de 1366, art. 8. Impossible de la sorte de faire faire le travail par un autre dont on lirait la copie. Le texte doit être soigneusement réparti, de façon à être parcouru intégralement. Art. 7 et 37. Il faut se cantonner dans le champ de la théologie, et éviter les développements de pure logique ou de philosophie. Art. 6.

Les statuts ne détaillent pas autrement ce qui concerne la lecture elle-même, par exemple les procédés qui s'y trouvent adoptés et la méthode qu'on y doit suivre. En ces questions, c'est la tradition qui a force de loi. Nonobstant le silence des règlements, on peut retrouver à coup sûr ces précisions à travers les productions nombreuses qui subsistent. D'ailleurs, à dire vrai, il n'y a pas une façon spéciale de « lire » les *Sentences* qui se distinguerait des procédés en usage dans les autres facultés. Il semble qu'on ait ici, dès le début, transposé les méthodes et même le vocabulaire en usage chez les maîtres ès-arts.

Les trois parties caractéristiques de la *lectio*, à savoir la *divisio textus*, l'*expositio textus* et les *dubia circa litteram* en effet se retrouvaient déjà dans

l'enseignement courant de la faculté des arts. Cf. Paré, Brunet et Tremblay, *La renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement*, 1933, p. 119-131. La chose est normale d'ailleurs : dès que l'on se propose l'enseignement à partir d'un texte, le premier acte semble bien devoir en être l'analyse, dans son agencement grammatical et logique. Ainsi fera le bachelier par rapport au texte du Lombard dans sa *divisio textus*, où il montrera l'enchaînement général des parties, les subdivisions adoptées et se poursuivant jusque dans les moindres détails; où il s'efforcera aussi de légitimer celles-ci de son mieux. Vient alors ce qui doit être le commentaire proprement dit, l'*expositio textus*. Elle se conçoit tout d'abord à la façon d'une lecture glosée, suivant donc de fort près le texte, mais qui s'ouvre par la force même des choses aux problèmes nombreux suscités par celui-ci, aux difficultés soulevées par la doctrine énoncée, aux *quæstiones* qui se posaient ou que le bachelier posait. Ces dernières se développaient suivant la forme des argumentations et des disputes, avec les raisons s'affrontant pour et contre et se résolvant dans une solution positive. Cette seconde partie surtout se verra affectée par l'évolution continuelle du genre, dont il sera traité plus loin. Après quoi les *dubia circa litteram* répondent aux difficultés émergeant moins des doctrines que de la lettre même du texte, et que la partie précédente n'aurait pas suffisamment élucidées.

Il va sans dire qu'à l'époque où ce commentaire du Lombard s'introduit dans le régime scolaire, au début du XIIIe siècle, la méthode d'argumentation scolastique est au point. C'est donc en sa forme et suivant ses lois qu'on procède au sein de chaque *quæstio* soulevée.

La réglementation des statuts, jointe aux traditions qu'elle sous-entend et qu'elle précise sur quelques points seulement, impose donc un cadre rigide au travail du bachelier sententiaire. Il y doit satisfaire pour accéder aux grades; et c'est même sa toute première obligation.

2° *Latitudes*. — A l'intérieur cependant de ce cadre, une part assez large demeure encore réservée à l'initiative individuelle. Le lecteur des *Sentences* est autorisé à prendre une certaine liberté tant avec le plan qu'avec les idées mêmes du Lombard.

Liberté pour la distribution et la répartition de ses leçons. La durée de chaque cours ne peut être écourtée, non plus que le nombre de ceux qu'il faut consacrer à la lecture de chaque livre. Il arrive pourtant qu'on tourne la loi, même sur ce point. A la façon d'Adam Woodham par exemple qui, après avoir eu temps voulu prononcé la *collatio* réglementaire à la louange du l. II, revient sans plus de façon à son l. I : *juxta lectionem circa principium secundi, continuando materiam primi qui est de Deo et de SS. Trinitate... quæro utrum in homine de quo principaliter tractatur in secundo sit imago Dei...* Voir Cambridge, Gonville and Caius College, ms. *281*, fol. 173 *d*. Mais il est loisible au bachelier de se proposer pour chaque *lectio* un texte plus ou moins étendu; il lui est permis de soulever à l'occasion du texte un nombre plus ou moins considérable de questions; d'y introduire des problèmes que Pierre Lombard n'a que vaguement amorcés ou même n'a pas traités. Il s'ensuit que, d'un commentaire à l'autre, les proportions prises par telle ou telle partie peuvent être extrêmement variables; que, à l'intérieur d'une même distinction (il faut se rappeler que la division des livres de Pierre Lombard en distinctions et non plus en *capitula*, n'est pas le fait de l'auteur, mais doit être rapportée à la première moitié du XIIIe siècle; voir ici l'art. Pierre Lombard, t. XII, col. 1967 sq.) le nombre des questions est très variable, lui aussi, non moins que les termes de celles-ci; que les divisions ou subdivisions adoptées par un auteur, un saint Thomas par exemple en *quæstiones*, *quæstiunculæ*, *solutiones*, etc., ne s'imposent pas nécessairement à son voisin; que chacun peut donc marquer déjà son œuvre de son cachet personnel, par ce premier choix.

Liberté pour les proportions à attribuer, au cours de chaque *lectio*, aux trois éléments dont il a été question : division du texte; *expositio* ou questions; *dubia circa litteram*. On le verra plus longuement dans la suite.

Liberté même pour la succession des livres. Sans que les conditions à remplir pour cela nous soient connues, il est certain que les quatre livres des Sentences ne sont pas toujours commentés dans l'ordre même de l'auteur. Pierre Auriol, dans son second commentaire parisien (le commentaire-*reportatio*), a lu les l. I et IV pendant l'année scolaire 1316-1317; les l. II et III, et encore ce dernier est-il resté inachevé, pendant l'année scolaire 1317-1318. Voir ici l'article Pierre Auriol, t. XII, col. 1831-1831. Duns Scot a dû lire dans le même ordre les l. I et IV au cours de l'année scolaire 1304-1305 comme en témoigne le ms. *Worcester F. 69* qui précise, fol. 158 *c* : *expliciunt questiones super primum Sententiarum date a fratre Johanne Duns Scoto ordinis fratrum Minorum Parisius anno Domini M trecentesimo secundo intrante tertio*, et fol. 160 *c*, à la fin de la table du l. IV : *expliciunt questiones Sententiarum date a fratre Johanne Duns... dicto in studio Parisiensi, anno Domini MCCCIII*. Voir Callebaut dans *La France franciscaine*, t. IX, 1926, p. 283 sq. Saint Bonaventure déjà aurait composé son l. IV avant le l. III. Et les *Sentences* d'Albert le Grand présenteraient l'ordre chronologique suivant : d'abord les l. I et III (peut-être même avec certaines interruptions et interversions), puis le l. II (1246) et le l. IV (1249). Voir O. Lottin, *Commentaire des Sentences et Somme théologique d'Albert le Grand*, dans *Recherches de théol. anc. et médiévale*, t. VIII, 1936, p. 117-153.

Liberté aussi à l'égard des doctrines proposées ou soutenues par Pierre Lombard. Il est une autorité, évidemment; ou plus exactement un maître et bientôt le Maître. Mais, là où il n'a pas pris position, où il n'a pas déterminé, où il a parlé seulement *historialiter*, exposant des sentences diverses, où il a indiqué ses préférences seulement, on peut se séparer de lui. Là même où il a parlé *sententialiter*, on n'est pas tenu nécessairement à tout recevoir de ce qu'il a dit. Assez tôt une liste s'établit de propositions *quæ communiter non tenentur*. Celle-ci s'allonge à mesure que la critique s'est exercée sur son écrit. Des 8 que mentionne saint Bonaventure, *Sent.*, l. II, dist. XLIV, éd. Quaracchi, t. II, p. 1016, on passe dans certains manuscrits à 19, 21 ou même 22 (par exemple Nicolas Eymeric dans le traité qu'il a composé sur ces articles) ou à 29 : voir la liste reproduite ici même, t. XII, col. 2014-2015. Même en dehors de ces points précis, on a le droit de ne pas adhérer à toutes les opinions du Lombard, de s'en écarter, sans même employer toujours à leur égard cette « exposition révérentielle » dont on fait usage pour les textes des Pères ou des autorités. Voir Chenu, *Authentica et magistralia*, dans *Divus Thomas*, de Plaisance, t. XXVIII, 1925, p. 257-285.

Le *Livre des Sentences* est donc le cadre dans lequel le bachelier coule son enseignement; le guide qui lui permet, et l'oblige même, à aborder tous les problèmes de théologie dont la connaissance est indispensable à sa future charge magistrale. Il n'est point cependant un carcan ni un éteignoir.

III. Valeur. — En fonction de cette législation scolaire, il est possible de comprendre quelle valeur doit être attachée à ces commentaires sur les *Sentences*. Puisqu'ils sont œuvre de bachelier, on ne peut leur

reconnaître la même autorité qu'aux œuvres des maîtres en théologie. Par ailleurs pourtant, en raison des précautions et des garanties qui entourent cet enseignement, la lecture des *Sentences* demande à être prise très au sérieux.

1° *Œuvre de bachelier.* — Elle n'est pas, et ne peut être œuvre du maître, dont le livre de texte est la Bible. Par conséquent elle marque le début de l'enseignement théologique, non pas nécessairement des études ni même des travaux d'un auteur donné. Si on écarte pour l'instant le problème de la rédaction et de l'édition de ce commentaire, il demeure, dans la série des ouvrages d'un maître en théologie, l'œuvre du début; antérieure donc aux « Questions disputées » et aux « Quodlibets », que seul le maître peut soutenir, antérieure aux commentaires scripturaires, qui seront le thème de son enseignement. Il faut donc se garder de lui donner la préférence sur ceux-ci. Il n'y a pas encore la vigueur de pensée, ni la clarté d'exposition que les œuvres du maître apporteront. Et, dans l'étude d'un auteur, de l'évolution et du progrès de sa pensée théologique, le commentaire des *Sentences* ne peut être que le point de départ; c'est à partir de lui que doit se mesurer le progrès réalisé ou les changements survenus. Il faut s'en souvenir pour un cas comme celui de la *Somme théologique* de saint Thomas, œuvre de maturité, laissée inachevée et dont la IIIe partie a été complétée par de simples emprunts à son l. IV des *Sentences*.

Mais, ces réserves faites, la lecture des *Sentences* ne doit pas être sous-estimée comme valeur. Le bachelier qui l'entreprend est entré dans sa trentième année; les règlements fixent cet âge, comme les trente-cinq ans pour la maîtrise; très souvent même il est bien plus âgé et il a exercé déjà, surtout s'il est religieux, plusieurs charges importantes dans son ordre. Il est donc en pleine possession de ses ressources. La scolarité requise de lui au préalable l'a rompu aux méthodes de l'argumentation et du raisonnement scolastiques. Il a entre sept et neuf ans d'études à la faculté de théologie; il a pris part comme *respondens* ou *opponens* aux séances de dispute; il a même enseigné déjà durant deux ans en qualité de bachelier biblique.

2° *Œuvre préparée.* — Son commentaire lui-même est loin d'être improvisé; car on s'y prépare de longue date. On l'a déjà en vue quand, à titre d'étudiant, on assiste aux différentes leçons et du maître et des bacheliers qui, pendant ces années d'étude, se succèdent dans la chaire des *Sentences*. On réfléchit; on confronte; on note; et par avance déjà on prend parti. Les manuscrits nous gardent encore la trace de ce travail : soit sous la forme de notes marginales qui accompagnent le texte des *Sentences* que l'étudiant possédait, et qui trahissent parfois les deux ou trois séries de cours auxquelles il a assisté. Tel, entre autres, le manuscrit de Paris, Bibliothèque nationale, *lat. 15 702*, où se trouvent mentionnés et relevés Albert le Grand, Eudes de Rosny, Bertrand de Bayonne, Jean de Montchy, Pierre de Lamballe, Étienne d'Auxerre, Guillaume d'Auxerre. Soit sous forme de véritable recueil scolaire, collecte des principales questions cueillies au jour le jour aux lectures des bacheliers, et notées à la suite sur le cahier; comme le fameux manuscrit de Paris, Bibliothèque nationale, *lat. 15 652*, patiemment et savamment décrit par M. Chenu, *Maîtres et bacheliers de l'Université de Paris vers 1240*, dans *Études d'hist. littér. et doctrinale du XIIIe siècle*, p. 11-39; ou le non moins célèbre recueil de la bibliothèque Vaticane, *lat. 1086*, composé patiemment par Prosper de Reggio Emilia antérieurement et concurremment à sa lecture des *Sentences*, où sont notées toutes les questions, disputées en ces mêmes années 1311-1314, qui peuvent avoir quelque incidence sur son propre enseignement. Soit encore sous forme de compilation plus savamment conduite, où le travail de rapprochement est fait déjà, et où l'on possède sans doute le commentaire servi par le bachelier, indiquant sans hésiter les sources où il a puisé, comme c'est le cas pour le ms. de Paris, Bibliothèque nationale, *lat. 14 570*, fol. 76 : *Explicit lectura supra primum Sententiarum compilata ex diversis doctoribus et ex diversis lecturis, scilicet fratris Thome, Egidii, Hervei, Durandi saltem in fine et ex quibusdam aliis bonis lecturis sicut ex questionibus de quolibet quorumdam doctorum specialiter magistri Thome de Balliaco et quorumdam aliorum sicut patere potest in lectura, facta anno Domini MCCCXVI.*

D'une façon plus précise et plus directe encore, ce travail de préparation du bachelier se lit comme à livre ouvert dans ce qu'on pourrait appeler les brouillons de son cours. Tel est sans doute le cas pour le ms. d'Assise *186*, dans lequel le P. Henquinet proposait de voir *Un brouillon autographe de saint Bonaventure sur le commentaire des Sentences*, dans *Études franciscaines*, t. XLIV, 1932, p. 633-655; t. XLV, 1933, p. 59-81 (encore qu'il inclinerait davantage maintenant à y voir plutôt le couronnement de son œuvre théologique et le fruit de ses lectures). Tel est à coup sûr le sens de recueils comme ceux de Paris, Bibliothèque nationale, *lat. 16 407* et Mazarine *732*, où, à raison de un ou deux folios réservés pour chaque distinction, se voient accumulés les matériaux, anonymes ou identifiés, qui serviront au bachelier à élaborer lui-même sa construction quand son tour de lire les *Sentences* sera venu. C'est ainsi que dans ce dernier on trouve utilisés de préférence : Thomas d'Aquin, Pierre de Tarentaise, Gilles de Rome, Henri de Gand, Bonaventure, Alexandre de Halès, Richard de Mediavilla, Guillaume de La Marc, Godefroid de Fontaines, Jean Persora, Kilwardby, Peckham, dont les noms et les thèses, pour les sept premiers surtout, forment le fond de sa documentation.

Le commentaire ne sera donc pas une œuvre improvisée. Bien souvent même, par excès de conscience professionnelle, il fournira à propos de chaque thèse du Lombard un relevé très détaillé, comme un véritable répertoire, de toutes les positions prises pour ou contre elle, des explications qui sont venues les commenter différemment. Et ainsi s'explique le double caractère de polémique et d'actualité que revêt fréquemment cette première œuvre du bachelier. Il ne s'agit pas de discussion proprement dite, sous forme de dispute publique, puisque le commentaire est une leçon. Mais, dans cet exposé, le lecteur s'en prend à telle ou telle thèse précise, et généralement à telle doctrine récente dont il énumère tous les arguments et qu'il réfute longuement aussi, si cette thèse ne lui agrée pas. Les auteurs ainsi réfutés ne sont pas, en général du moins, désignés nommément; on dira : *quidam, magni, alii;* ou *quidam magister novus*, etc. Parfois les noms sont donnés. Un commentaire comme celui de Jean Baconthorp est particulièrement intéressant à cet égard à cause des références qu'il fournit. On en trouvera la liste, abondante, dans F.-M. Xiberta, *De scriptoribus scholasticis sæculi XIV ex ordine carmelitarum*, Louvain, 1931, p. 204 sq. Jean Bremer abonde également en citations et références. Voir Meier, *Citations scolastiques chez Jean Bremer*, dans *Rech. de théol. anc. et médiév.*, t. IV, 1932, p. 160-186. Mais nombreux sont ceux qui agissent comme eux. Par là, par ce désir qu'a le bachelier de se montrer au courant des dernières discussions, et souvent même d'y prendre position pour sa part, les commentaires sur les *Sentences* reflètent assez bien l'actualité théologique et philosophique.

3° *Œuvre contrôlée.* — Si le bachelier n'est plus un tout jeune homme, si son exposé du Lombard est préparé avec grand soin, et s'il y a déjà en cela des garanties de sérieux, les règlements universitaires ajoutent à la valeur de son travail de nouvelles assurances, par leurs exigences mêmes, la surveillance qu'ils requièrent et les sanctions qu'ils édictent. Pour être admis à la licence, il ne suffit pas d'avoir lu les quatre livres des Sentences, il faut l'avoir fait de façon honorable et orthodoxe; sans quoi on risque de se voir refuser l'accès à la maîtrise. Gilles de Rome en a fait l'expérience en 1277, pour n'avoir pas conformé son enseignement aux indications du syllabus parisien publié par Étienne Tempier en mars 1277. Voir E. Hoeedez, *La condamnation de Gilles de Rome*, dans *Rech. de théol. anc. et médiév.*, t. IV, 1932, p. 34-58. Un Jean de Paris connut semblable sanction vers 1286; et le chapitre provincial des frères prêcheurs à Arezzo, en 1315, prend des mesures sévères contre Umberto Guidi à cause de son insolence à l'endroit des doctrines de frère Thomas d'Aquin, comme de la personne de son lecteur.

Le bachelier est en effet contrôlé tout au long de son enseignement par le maître tout d'abord « sous » lequel il lit. Puis par ses auditeurs, ses collègues et les autres maîtres de la faculté. Le maître est responsable du bachelier qu'il présente à la licence; il doit se porter garant et de la conscience de son travail et de l'orthodoxie de ses doctrines. Les statuts parisiens de 1366 insistent à nouveau sur ce point. Art. 31 : *Nolumus etiam quod aliquis bacalarius admittatur ad principiandum sive in Sententiis aut Biblia sub magistro non regente aut sub regente a Parisius absente, nisi talis fuerit per facultatem presens et regens computatus.* Il va sans dire que, dans les ordres religieux, ce contrôle est particulièrement strict; c'est cela qu'illustre le cas d'Umberto Guidi.

Mais plus souvent peut-être, ou du moins les documents nous en sont demeurés plus nombreux, c'est par l'auditoire ou par les maîtres voisins que se fait le contrôle. Il arrive fréquemment qu'un enseignement de bachelier se voie dénoncer, soit aux autorités de l'ordre s'il s'agit d'un religieux, soit aux autorités universitaires. Pierre de Tarentaise a vu ainsi soumettre au jugement de Jean de Verceil 108 propositions extraites de son commentaire sur le Ier et le IIe livre des *Sentences*. Jean Quidort, en 1286, doit défendre dans un mémoire justificatif seize articles tirés de son commentaire et dénoncés par un anonyme à ses supérieurs. Quatre ans plus tôt, le ministre général des mineurs, Bonagrazia, donnant suite aux plaintes portées contre Pierre J. Olieu au chapitre de Strasbourg (1282), commet l'examen de ses thèses à une commission de cinq maîtres et deux bacheliers franciscains: c'est le point de départ de rapports (la lettre des sept maîtres, avec ses 21 articles incriminés), de mémoires et d'apologies. En 1314, c'est Durand de Saint-Pourçain qui se voit l'objet de semblables procédés et dont le commentaire sur les *Sentences* fournit une première liste de 93 articles réprouvés. Mais à ce moment déjà il est devenu maître et se trouve même lecteur à la Curie; les censures ne pourront pas arrêter sa carrière. Puis c'est, en 1316, le cas du cistercien Barthélemy qui se voit obligé de rétracter devant l'Université treize thèses extraites de son commentaire. Voir Michalsky, *La révocation par frère Barthélemy en 1316 de treize thèses incriminées*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, t. II, p. 1091-1098. Pareillement Jean de Mirecourt se verra reprocher 63 articles dont son commentaire qu'il achevait à peine avait fourni les éléments. Faut-il rappeler encore la condamnation des thèses d'Étienne de Vénizy et de Richard de Cornouailles, en janvier 1241? P. Mandonnet, *Thomas d'Aquin, novice prêcheur*, dans *Revue thomiste*, t. VIII, 1925, p. 510-514; ou les deux consultations adressées à saint Thomas au sujet de Gérard de Besançon ou du lecteur de Venise? Ces quelques exemples montrent assez combien étroite était la surveillance qui s'exerçait sur les bacheliers et leur enseignement. Il y a donc de ce chef une garantie de plus pour le sérieux de leur travail. On ne pouvait pas plaisanter avec l'orthodoxie et la hardiesse de la pensée avait ses bornes.

Il faut ajouter enfin — mais on touche là au problème suivant — que, plus d'une fois, le commentaire sur les *Sentences*, non plus dans sa lecture, car elle demeure toujours forcément œuvre de bachelier, mais dans sa rédaction, trahit la maturité du maître, à chaque fois que, par prudence ou pour tout autre motif, le bachelier n'a pas cru bon de livrer immédiatement au public le texte de son commentaire, mais en a réservé l'édition pour des temps meilleurs et des années plus lointaines. C'est le cas par exemple pour Gilles de Rome, qui, licencié en 1285, ne publie qu'après 1309 son l. II sur les *Sentences* et laissera même le l. III inachevé. Il est certain que, dans de telles conditions, le commentaire ne peut plus être considéré comme une œuvre de débutant, mais fournit la pensée du maître, à la réputation solidement établie. On doit garder devant les yeux toutes ces considérations pour apprécier à leur juste valeur les textes, encore nombreux et souvent fort longs, que les manuscrits nous ont transmis de cet important travail scolaire.

II. Les commentaires sur les Sentences. — *1. Les problèmes rédactionnels.* — Puisque la lecture des *Sentences* ne parvient jusqu'à nous que moyennant l'intermédiaire des rédactions qui en ont été faites, on ne peut porter de jugement équitable sur la doctrine que si l'on connaît auparavant la valeur des rédactions qui l'ont fixée. Or, celles-ci sont essentiellement de deux sortes : reportations d'auditeurs; rédaction personnelle de l'auteur.

1° *Les reportations* ne sont autre chose que les notes prises au cours, durant la leçon (de même d'ailleurs qu'il y en a de prises lors des séances ordinaires ou solennelles de disputes; à des sermons ou des collations, etc.), soit sous la dictée, soit plus généralement au vol par les auditeurs. Elles se distinguent donc des résumés ou extraits d'ouvrages déjà publiés, dont un étudiant retient pour son compte personnel ce qui lui plaît davantage. Elles supposent toujours audition, et notes prises à un enseignement oral.

Elles peuvent demeurer en cet état, très rudimentaire et grossier, de premier jet; beaucoup de manuscrits en offrent des exemples nombreux, surtout en ces recueils d'étudiants qui n'étaient destinés qu'à l'usage personnel de ceux-ci et nullement à l'édition. Elles peuvent avoir été retouchées et revues, du moins pour ce qui est du style, des abréviations, des références, de la présentation aussi; complétées même, soit par addition des souvenirs personnels de l'auditeur ou par confrontation avec les notes d'autres reportateurs. Elles peuvent même — ce sera par exemple le cas pour la reportation du cours de saint Thomas sur saint Jean, reporté, relevé par Réginald de Piperno — avoir été présentées à l'auteur, revues et corrigées par lui, et donc en quelque sorte authentiquées. C'est ainsi encore qu'Adam Woodham possédera une reportation d'un ouvrage de Guillaume d'Occam que celui-ci avait annotée de sa main. Voir ms. *Vatic. lat. 901*, fol. 161 v°.

La valeur, la correction, l'intégrité de ces reportations sont donc extrêmement variables. Tant qu'elles n'ont pas le visa de l'intéressé, elles demeurent toujours sujettes à caution. Leur valeur dépendra et

de l'intelligence de l'auditeur, et de l'attention qu'il prête, et de son assiduité aux leçons, et de sa rapidité à prendre ses notes. Leur intégrité sera souvent fonction non seulement de l'assiduité et de l'attention, mais aussi des préoccupations de l'étudiant, qui néglige de relever tel ou tel développement comme ne l'intéressant pas ou ne répondant pas à ses besoins intellectuels. Il va sans dire que ces remarques seront vraies surtout quand il s'agira d'un grand ensemble doctrinal, tel le commentaire sur les quatre livres des *Sentences*, au cours duquel les causes de défaillance et les inexactitudes peuvent être nombreuses. Aussi les auteurs qui, pour divers motifs, se sont vus attaquer ou dénoncer, se plaignent-ils souvent des défauts des reportations sur lesquelles on les a jugés, quand l'acte d'accusation n'a pu s'appuyer sur leur propre texte. C'est le cas de Gilles de Rome, par exemple, de Pierre-Jean Olieu, de Jean Quidort. Ils prétendent qu'on a mal compris et déformé leur pensée. Voir P. Glorieux, *Un mémoire justificatif de Bernard de Trilia*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, t. XVII, 1928, p. 422-424.

D'autres documents sont là, comme de vraies pièces à conviction, pour en témoigner. Il n'est que de rappeler l'étude savamment menée par Mgr A. Pelzer sur *Le premier livre des Reportata Parisiensia de Jean Duns Scot*, dans *Annales de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain*, t. V, 1924, p. 449-491. On y saisit sur le vif les procédés divers dont le cours de Duns Scot à Paris a été la victime : comment son l. Ier se lit dans une petite reportation, exacte mais fort courte, du fr. H. de la Haute-Allemagne, ms. *Borgh. 50* et *59*; dans une autre reportation plus longue, due à un anonyme, qui fut revue et authentiquée par Duns Scot lui-même : mss *Borgh. 325*; Oxford, Merton coll. *59*; Vienne *1543*; dans une troisième enfin, mauvaise celle-là, dont on n'a pas retrouvé le manuscrit, mais qui sert de base à l'édition de Jean Maior, imprimée à Paris en 1517, 1518; et enfin dans un abrégé de la grande reportation, fait par Guillaume d'Alnwick. Or, c'est de ce dernier que dériveront le résumé de Guillaume de Missali, l'édition de Bologne de 1478, qui prétend donner les *Reportata Parisiensia*, et le contaminant par des emprunts faits à la mauvaise reportation, l'édition de Wadding, en 1639.

Si intéressantes et vivantes que puissent donc être ces reportations — on les reconnaît souvent à ce caractère plus proche de la vie, au style négligé, qui trahit l'impromptu du cours, ou aux formules dans lesquelles le reportateur jette ses impressions — on ne doit s'en servir pour juger d'un auteur et de sa doctrine qu'avec toutes les réserves qui s'imposent. Et quand plusieurs reportations d'un même texte sont connues, comme c'est le cas non seulement pour Duns Scot mais pour quantité d'autres, c'est tout un travail très nuancé et très délicat qui est requis pour dégager des variantes ou des contradictions apparentes, l'authentique pensée et la vraie formule de l'auteur.

2° *Rédactions personnelles.* — Cet inconvénient se trouve écarté quand l'auteur lui-même, en l'occurrence le bachelier sententiaire, a pris soin de rédiger personnellement son texte et de le remettre à l'éditeur.

Il est bon, même alors, de savoir qu'on peut se trouver soit en face d'éditions normales, soit d'éditions retardées, soit d'éditions retouchées. Par éditions retardées on peut entendre celles qui n'auront vu le jour que plus ou moins longtemps après l'achèvement de la lecture des *Sentences*. Quelles qu'en soient les causes, il arrive assez souvent que le texte du commentaire n'est pas lancé immédiatement dans le public par le bachelier; mais que, conservé dans ses cartons, retravaillé, bien mis au point, il ne paraît que plus tard, renforcé par le crédit croissant de l'ex-bachelier devenu maître; mais souvent aussi enrichi de documents nouveaux, du fruit des discussions ou du progrès de la pensée personnelle de l'auteur. Il est donc bien authentique, reconnu par celui qui le publie; mais il diffère peut-être de ce que fut objectivement la lecture même des *Sentences*, au temps où son auteur n'était encore que bachelier. En tous cas, c'est un texte qui fait foi. On a signalé plus haut, dans ce sens, le cas du commentaire de Gilles de Rome, dont le l. Ier parut vers 1276-1278, c'est-à-dire presque aussitôt après qu'il eut été « lu », mais dont les l. II et III ne furent édités qu'après 1309. On sait de même que les quatre livres des *Sentences* lus par Richard de Mediavilla en 1282-1284 ne parurent que vers 1295. Voir E. Hocedez, *Richard de Middleton*, Louvain, 1925, p. 49-55. Il faut leur ajouter aussi des commentaires comme ceux de Jean de Bâle, de Guillaume de Rubione, qui dans leur édition font allusion soit à leur *Disputatio in vesperiis*, comme le premier, soit à leurs disputes *De quotibet*, comme le second, alors que les unes et les autres sont certainement postérieures à la lecture des *Sentences*. Voir, pour Jean Baconthorp, Xiberta, *De scriptoribus scholasticis sæculi XIV ex ordine carmelitarum*, 1931, p. 181-183.

Il est plus normal cependant, et c'est de fait la coutume qui prévaut, que le bachelier mette au point son travail et le prépare pour l'édition aussitôt sa lecture achevée. La chose lui devient d'autant plus possible que, même avant le début du XIVe siècle, entre sa deuxième année d'enseignement et sa licence, se place tout le stage du bachelier formé où, débarrassé de la lecture des *Sentences*, il doit s'initier surtout aux autres activités du maître.

Ici encore les statuts parisiens de 1366 veulent prendre leurs garanties. Leur article 9 exige la censure et l'*imprimatur* préalables : *Item quod nullus magister aut bacalarius qui Sententias legerit, suam lecturam Sententiarum committat tradendo stationariis* (libraires) *directe vel indirecte quousque sua lectura fuerit per cancellarium et magistros prædictæ facultatis examinata.*

Il ne faut pas oublier pourtant que ces commentaires, comme les autres ouvrages de l'époque, mais plus fréquemment qu'eux peut-être, sont susceptibles d'être revisés et qu'on se trouve parfois en présence d'une seconde et même d'une troisième édition d'un même commentaire. Nous disons d'un même commentaire. Car un autre cas se présente aussi, qu'il faut rappeler sans attendre : c'est que tel bachelier a pu lire à plusieurs reprises les *Sentences* soit en divers lieux, soit à un même endroit mais à des dates différentes. Les exemples en sont abondants : on a parlé plus haut de Duns Scot; on sait qu'il lut les *Sentences* et à Oxford et à Paris, et auparavant même à Cambridge. Pour rester dans le même ordre franciscain, Vital Du Four lut au moins deux fois les *Sentences*, à Paris, et à Montpellier. Pierre-Jean Olieu aussi : à Paris, à Montpellier, à Florence. Pierre Auriol à Paris, Toulouse, Bologne et Paris. On a des cas semblables chez les frères prêcheurs, pour un Jacques de Metz par exemple. Et la chose se comprend assez facilement pour les réguliers, qui bien souvent ont été lecteurs dans tel ou tel *studium* ou collège de leur ordre avant d'être envoyés à Paris ou Oxford; pour ceux aussi qui passent d'une université à l'autre avant d'avoir conquis le grade de maître. C'est le fait de bien des Anglais qui passent de Cambridge à Oxford. Peut-être est-ce une chose plus rare pour les séculiers, à moins que leur carrière n'ait été interrompue par un échec ou une dénonciation.

Pluralité des lectures; et donc des textes qui peuvent marquer progrès de l'un à l'autre. Mais, même

quand il n'y a eu qu'un seul enseignement, qu'une seule lecture des *Sentences*, pluralité d'éditions. Soit que l'auteur même, en vieillissant, ait jugé imparfaite ou incomplète cette œuvre de jeunesse, qu'il souhaite la reprendre et la remanier en l'enrichissant de toutes les connaissances acquises depuis lors; soit que des critiques plus ou moins acerbes, plus ou moins fondées l'aient obligé, bien malgré lui, à revoir son texte, même au bout d'assez peu de temps, et à y introduire des changements de forme ou de fond. On trouve un bon exemple de ce second cas chez Pierre de Tarentaise qui, comme l'a bien démontré O. Lottin, *Pierre de Tarentaise a-t-il remanié son commentaire sur les Sentences*, dans *Rech. de théol. anc. et médiév.*, t. II, 1930, p. 420-433, a repris son commentaire au moins sur les deux premiers livres des *Sentences*, pour y apporter les modifications qu'avait rendues nécessaires la dénonciation dont il avait été victime, et que lui suggérait la réponse donnée à son propos par saint Thomas à la consultation de Jean de Verceil. Plus net encore, car il comporte jusqu'à trois éditions successives, est le cas de Durand de Saint-Pourçain, qui, pour un motif analogue, à cause des critiques dont il est l'objet, revise en 1312-1313 le commentaire qu'il a achevé en 1307-1308; et qui, une fois évêque du Puy, le reprendra encore entre 1317 et 1327. Il se peut que la double rédaction que l'on connaît du commentaire de Jean de Mirecourt soit due à une cause semblable. F. Stegmüller, *Die zwei Apologien des Jean de Mirecourt*, dans *Rech. de théol. anc. et médiév.*, t. v, 1933, p. 40-78, 192-204.

Par contre, la refonte que saint Thomas voulait faire, vers 1265, de son œuvre de bachelier et qu'il abandonna d'ailleurs pour composer sa *Somme* ne provenait pas d'attaques ou de critiques, mais d'un besoin de synthèse et de présentation meilleure. Quant à Albert le Grand, rien n'est moins certain qu'il ait procédé à une seconde édition de son commentaire. O. Lottin, *Commentaire des Sentences et Somme théologique d'Albert le Grand*, dans *Rech. de théol. anc. et médiév.*, t. VIII, 1936, p. 117-153.

Il va sans dire que, avant d'aborder la doctrine d'un auteur et d'en rechercher la valeur, toutes ces précisions demandent à être établies avec grand soin, car elles commanderont le jugement à porter. On ne peut pas utiliser de la même façon une *reportatio* et une *ordinatio* due à l'auteur; et l'on devra tenir compte des dates respectives des lectures, ou des éditions, ou des rééditions, si l'on se trouve en présence de plusieurs textes émanant d'un même auteur. Les questions littéraires, ici comme en bien d'autres cas, doivent précéder et commanderont les appréciations doctrinales.

II. L'ÉVOLUTION DU GENRE. — Sous l'une ou l'autre des formes rédactionnelles qu'on vient de dire, nous possédons à l'heure actuelle une quantité considérable de commentaires sur les *Sentences;* un certain nombre imprimés; le plus grand nombre encore inédits, à l'état de manuscrits dans nos bibliothèques. Les catalogues, trop souvent sommaires, les ont signalés; pour certains, des coups de sonde ont pu y être donnés et quelques questions ou extraits édités suivant les besoins des recherches et des études. Il suffit de parcourir les sources de l'histoire littéraire, catalogues ou historiographes, pour s'apercevoir qu'ils se comptent par centaines.

La connaissance encore imparfaite qu'on en a permet pourtant de constater que, dans ce genre littéraire très spécial, une évolution s'est opérée, dont il est possible de préciser le sens et les grandes lignes. Et comme à travers le texte rédigé c'est la lecture même du bachelier que l'on atteint, on peut se rendre compte des variations qu'elle a subies dans le cours des temps, encore que les statuts universitaires n'en fassent point mention.

Les conclusions auxquelles on peut aboutir valent d'ailleurs, toutes proportions gardées, pour les autres centres d'enseignement qui gravitent autour des grandes universités et des facultés officiellement reconnues, qui en copient les méthodes ou du moins s'en inspirent : maisons d'études des ordres religieux surtout, où des lecteurs dûment approuvés et des bacheliers munis de leurs titres universitaires lisent et exposent le Lombard comme on fait à Paris, à Oxford ou à Bologne.

1° *La structure type.* — Si l'on prend comme type de commentaires sur les *Sentences* ceux de la grande époque scolastique, du milieu du XIIIe siècle, ceux d'un saint Thomas ou d'un saint Bonaventure par exemple, on y reconnaît dès l'abord la structure très ferme de la *lectio*, inspirée comme on l'a dit des procédés en usage déjà à la faculté des arts. L'unité de base est la distinction, c'est-à-dire ce sectionnement auquel très tôt fut soumis chacun des livres de Pierre Lombard et qui, d'un commun accord, se trouve établi dès le début du XIIIe siècle : le l. Ier comptant 48 distinctions, le l. II, 44, le l. III, 40 et le l. IV, 50. Certaines de ces distinctions pourtant comportaient une matière trop abondante ou soulevaient des problèmes trop nombreux ou trop graves pour être tous abordés en une seule leçon. C'est pourquoi elles se voient à leur tour distribuées en deux ou même trois parties, ultimes subdivisions dont chacune présente la matière d'un cours : de la *lectura*. Autant que possible évidemment toute cette répartition se justifie par la succession des idées ou des problèmes abordés par le Lombard. Elle est commandée pourtant par une préoccupation d'ordre éminemment pratique.

C'est à l'intérieur de la *lectio* ainsi déterminée (qu'elle s'étende à tout ou partie seulement d'une distinction), que se retrouve la technique de l'*expositio* avec ses trois éléments essentiels. Elle commence toujours par la *divisio textus :* analyse logique du texte qui va faire l'objet de la leçon. Quand bien même il faut, au début d'une distinction, énoncer la structure et les principales parties de celle-ci, la *divisio textus*, après cette vue cavalière, ne retient, pour entrer dans l'enchaînement des idées et des phrases, que la partie du texte qui va être étudiée au cours. Ceci fait, et le plan du Lombard ayant été saisi objectivement, le bachelier passe à son second point : les problèmes soulevés ou les questions posées par ce texte. C'est pour le mieux comprendre : *ad evidentiam horum quæ dicit Magister...; ad intelligentiam eorum quæ dicuntur in præsenti distinctione...; ad intellectum hujus partis*, expliqueront saint Bonaventure ou saint Thomas, quand ils ne se borneront pas, sans plus de formalités, à énoncer : *Hic tria quæruntur... Hic est duplex quæstio.* Si l'on veut bien saisir l'enseignement proposé par le Maître des Sentences, il est bon de voir nettement les graves questions de doctrine auxquelles il a répondu, ou celles qui peut-être se sont posées depuis, mais qui se rattachent aux principes dont il traite. Sous la forme d'argumentation empruntée à la technique alors généralisée, avec les séries d'arguments pour et contre, avec la solution personnelle proposée par le lecteur, avec la réponse aux objections soulevées, c'est en toute réalité l'*expositio textus* qui se fait là. Mais un exposé ou une explication qui n'est pas servile, qui cherche à dégager la pensée profonde et les raisons du Lombard, quand on ne se croit pas autorisé à s'en dégager soi-même et à apporter une autre explication.

Il y a donc là, dans ce second élément de la leçon, toute une série de problèmes soulevés, quatre, cinq, six ou même davantage parfois, comme il est aisé

de s'en rendre compte en parcourant la table des questions d'un commentaire sur les *Sentences*. Ils sont traités plus ou moins longuement, avec un luxe d'arguments *pro et contra* des plus variables. Et ces questions se trouvent elles-mêmes coordonnées par le bachelier, agencées selon qu'il le veut et rattachées à sa façon au texte du Lombard. Peu importent alors les dénominations qu'elles reçoivent et les subdivisions adoptées par chaque auteur. Pour saint Bonaventure par exemple la distinction se divise, le cas échéant, en parties; chaque partie (ou la distinction elle-même) en articles; chaque article à son tour en questions. Saint Thomas divise ses distinctions (ou leurs parties) directement en questions, celles-ci en articles et parfois, quand il y a lieu de diviser encore, en *quæstiunculæ* auxquelles correspondront des *solutiones*. Quoi qu'il en soit des vocables, dont il faut connaître cependant le jeu pour obtenir des références exactes, chacune de ces dernières ramifications constitue un problème soulevé à l'occasion du texte et doit servir à en mieux pénétrer la pensée. C'est leur solution satisfaisante à toutes qui constitue le meilleur enseignement et donne le véritable exposé de son esprit.

Exposé de l'esprit; peut-être pas de la lettre à laquelle on ne s'est pas particulièrement attaché au cours de ces discussions. C'est pourquoi, en terminant, la *lectio* se retourne vers le texte, le repasse rapidement pour fournir, en fonction de ce qui a été dit surtout, l'interprétation d'un mot plus difficile ou l'exégèse d'une phrase, pour résoudre quelque objection ou quelque doute auquel il prêterait, pour souligner enfin tel problème secondaire dont la discussion ne s'était pas emparée. Ce seront les *dubitationes circa litteram* ou l'*expositio litteræ*, de quelque nom qu'on appelle ce troisième et dernier élément de la leçon.

Tel est l'ordre régulièrement suivi à cette époque et la structure type d'une *lectio* sur les *Sentences*. Ce procédé se répète inlassablement et invariablement pour toutes les distinctions des quatre livres. Seuls le début et la fin de chacun d'entre eux s'ornent de fioritures; encore celles de la fin sont-elles d'introduction plus tardive. Le début par contre, et surtout celui du l. Ier par lequel s'inaugure tout l'enseignement du bachelier, a les honneurs d'un cours spécial dont le lecteur choisit lui-même le thème : texte d'Écriture, en général, qui lui permettra de faire l'éloge du *Livre des Sentences* et, à travers lui, de la science théologique, de montrer aussi l'unité profonde de son objet à travers la distribution des quatre livres. (Et l'on devine aisément la vogue dont jouissent certains textes scripturaires dont les divisions quaternaires se prêtent à ces adaptations symboliques : les quatre fleuves du Paradis, les quatre roues d'Ézéchiel, les quatre paires d'ailes des séraphins, etc.) Et quand il s'agit de l'introduction à l'un des derniers livres, la façon dont les mystères qu'il examine se rattachent à l'ensemble sert fréquemment de thème. Ce *principium* comporte donc un sermon ou collation, mais qui donne immédiatement naissance à des questions de portée générale et à une argumentation en règle.

2° *Le développement de la « quæstio ».* — Encore que les grands traits qu'on vient d'énumérer se retrouvent à travers toute l'histoire des commentaires sur les *Sentences*, leurs proportions ne demeurent pas les mêmes. L'un des trois éléments de la leçon se développe au détriment de ses voisins; et toute l'évolution de ce genre littéraire comme aussi de l'enseignement qu'il sous-entend, tourne en définitive autour de la place plus ou moins prépondérante que prendront dans le commentaire les questions, seconde partie de la leçon. C'est là en effet l'élément qui se prête le mieux aux développements, et qui est de fait le plus variable. Et l'on assiste, en partant des origines du genre, à son amplification continuelle. Il prend d'abord une importance réelle et se crée sa place dans l'ensemble; bientôt il empiète sur les deux éléments qui l'encadrent, sur la *divisio textus* et l'*expositio litteræ;* il finit par les éliminer pratiquement de la leçon. Il s'hypertrophie enfin au point de faire sauter les cadres des distinctions et de ramener le commentaire des *Sentences* à quelques questions choisies sur le thème général des livres.

L'état de la *lectio* tel qu'il a été décrit plus haut est déjà, il ne faut pas l'oublier, la résultante d'une évolution. On y est passé, dans le second élément, du simple commentaire glosé, agrémenté à l'occasion de brèves questions, à la *quæstio* proprement dite avec toute sa richesse dialectique. Les gloses serrent de beaucoup plus près le texte du Lombard dont elles veulent éclairer le sens littéral; sans doute se permettent-elles d'y ajouter des développements personnels, mais ceux-ci sont en règle générale de peu d'étendue, et la liberté prise avec la pensée et l'ordre de l'auteur n'est jamais très grande. Que les explications ou gloses se lisent, dans les manuscrits, transcrites en marge du texte, lui-même écrit au milieu de la page (voir J. de Ghellinck, *Les notes marginales du Liber Sententiarum*, dans *Rev. hist. ecclés.*, t. XIV, 1913, p. 511 sq.), ou qu'elles se présentent sous la forme d'un ouvrage continu, dans lequel les mots ou les passages à éclaircir sont écrits, soulignés généralement ou distingués par quelque artifice d'écriture et suivis immédiatement d'une glose plus ou moins longue (ce sera par exemple le cas des *Glossæ super Sententias* généralement attribuées à Pierre de Poitiers, ou de ces autres gloses anonymes qu'ont indiquées H. Weisweiler, *Eine neue frühe Glosse zum vierten Buch der Sentenzen des P. Lombardus*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, t. I, p. 388-400; ou A. Landgraf, *Problèmes relatifs aux premières gloses des Sentences*, dans *Rech. théol. anc. et médiév.*, t. III, 1931, p. 140-157), le rattachement au texte n'est pas factice, et les questions quand elles se présentent n'en sont jamais que des sortes de protubérances. Le premier stade de l'évolution consistera donc dans le dégagement de ces questions qui, tout en se rapportant au sujet traité dans la distinction ou le chapitre du Lombard, quittent le genre de paraphrase qui suivait le texte pas à pas; elles n'entendent plus être le simple commentaire de sa pensée ni la défense de ses positions, mais à son propos abordent des problèmes distincts, indépendants.

On ne connaît pas, à vrai dire, de commentaires sur les *Sentences* qui ne soient déjà libérés de la servitude de la glose. Les premiers commentaires authentiques, et authentiquement œuvre de bachelier — et ceci importe, ne l'oublions pas — présentent vers 1230 la division tripartite où la *quæstio* tient sa grande place. Mais celle-ci n'absorbe pas tout : la *divisio textus* et les *dubia circa litteram* sont considérables encore chez un Hugues de Saint-Cher, un Richard Fishacre, un Robert Kilwardby et un Albert le Grand. Peu à peu, néanmoins, les proportions se renversent; et quand on arrive, vingt ans plus tard, aux commentaires de saint Thomas ou de saint Bonaventure, il est incontestable que la *quæstio* l'emporte, et de beaucoup, comme étendue et importance, sur les deux autres parties. D'ailleurs entre ces deux maîtres eux-mêmes la différence déjà est sensible, saint Bonaventure faisant plus largement que saint Thomas la place à la *divisio* et aux *dubia*.

C'est précisément dans cette façon de doser les éléments de la leçon que peut s'exercer l'initiative de chacun; le bachelier garde sa liberté dans cette répartition. Il la garde encore jusque dans la rédaction; témoin le commentaire de Bombolognus de Bologne

(vers 1260 peut-être), où les *dubia circa litteram*, au lieu d'être résolus à la fin de chaque distinction, se voient rejetés tout à la fin du livre où ils sont alors transcrits tous à la file. Sans doute, il n'y a là qu'un artifice de rédaction, mais il est à signaler. On en retrouverait un autre analogue chez Jacques de Lausanne; et ailleurs encore peut-être.

C'est au début du XIVe siècle que l'importance toujours croissante prise par les *quæstiones* en vint à éliminer pratiquement les deux autres éléments de la *lectio*. Ceci n'est vrai pourtant que dans la mesure où la rédaction reproduit fidèlement l'enseignement lui-même; car il se pourrait qu'il n'y ait plus concordance parfaite entre les deux, et que l'on omette volontairement dans la publication du commentaire les deux parties qui auraient cependant trouvé leur place dans l'enseignement oral. Il est en tous cas incontestable que, dans la tradition manuscrite, la *divisio textus* et l'*expositio litteræ* disparaissent de plus en plus. Il ne reste du commentaire qu'une série plus ou moins imposante de questions, qui suivent de façon fort apparente le plan des livres et des distinctions du Lombard, et que bien souvent d'ailleurs des chiffres mis en marge, à défaut d'indication dans le texte, permettent de rattacher à telle ou telle distinction. Si ce n'est pas encore complètement le fait de Scot, c'est le cas d'un Hervé de Nédellec, d'un Durand de Saint-Pourçain, d'un Pierre Auriol, d'un Jean Baconthorp, de presque tous les commentaires sur les *Sentences* qui sont lus et écrits après 1305-1310. Les livres et les distinctions de Pierre Lombard restent le cadre; mais la trame que constituait son texte ne se retrouve plus. Ce qui importe et ce qui demeure, ce sont les problèmes dont son texte fournissait l'occasion ou le prétexte. Les questions, par lesquelles ils s'expriment, ont tout envahi.

3° *L'envahissement de la « quæstio ».* — Mais leur envahissement ira plus loin encore, car certains d'entre ces problèmes vont se développer à leur tour, au point d'entraver la croissance, c'est-à-dire l'examen des voisins. Les proportions que telles et telles questions vont prendre sont si considérables, qu'elles empièteront sur un temps déjà mesuré et empêcheront le bachelier de passer en revue toutes les distinctions du Maître et tous les problèmes qu'il eût été bon pourtant d'étudier. Et dès lors la lecture des *Sentences* manquera l'un de ses principaux buts qui était de familiariser le bachelier — et ses auditeurs — avec tous les grands problèmes théologiques. On n'en retiendra plus que quelques-uns, indiqués par les préférences personnelles ou la vogue du moment.

Ici encore on n'arrive pas d'un bond à cet état de choses. On commence par bloquer les problèmes de deux ou trois distinctions et on ne retient parmi eux que l'un ou l'autre des plus saillants ou des plus sujets à discussion. Puis on généralise le procédé. Et on arrive à des résultats étranges : à un Jacques d'Eltville, par exemple, dont le l. Ier comporte vingt-trois questions, le l. II, onze seulement, le l. III, six, et le l. IV huit en tout et pour tout; à un Eliphat (Robert de Halifax) qui n'en voit que neuf dans son l. Ier; à un Adam Woodham qui en aborde 36, 10, 12 et 12; à un François Bacon (vers 1361-1365) qui en offre 12, 2, 2, et 10; ou à un Robert Holcot dont les quatre livres comportent respectivement 5, 2, 4 et 7 questions. Et on sait que le commentaire de Pierre de Candie (1378-1380) compte 6 et 3 questions pour les deux premiers livres; une, pour chacun des deux derniers. Voir Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexander V*, Munster, 1925.

Peut-être sont-ce des cas extrêmes; et encore n'est-ce pas bien sûr. Ils viennent se placer dans le milieu ou vers la fin du XIVe siècle. Mais que de fois auparavant on ne rencontre qu'une seule question soulevée pour plusieurs distinctions! Tel commentaire, par exemple, attribué faussement à Bernard de Trilia, mais qui se doit placer vers 1310-1315 peut-être, supprime ainsi dans son premier livre les distinctions XII, XV-XVII, XXII, XXIX, XXXI, XXXIII, XXXIV, XLI, et dans son l. II, les dist. V, XVII, XIX-XXII, XXIV, XXVII, XXXI. Vers le même temps, Richard de Bromwych montre cette évolution un peu moins accentuée; à presque toutes les distinctions correspondent quelques questions, souvent cependant une question unique; mais, à plusieurs reprises déjà, deux ou plusieurs distinctions se voient traitées *per modum unius* : le cas se présente sept fois dans le l. I; trois fois dans le l. II; une fois au l. III; et, dans le l. IV, pour les 37 dernières distinctions on ne trouve que cinq questions. François de Meyronnes ne comptera que 32 questions pour tout son Ier livre (que contient le *Vatic. lat. 896*); mais parmi elles sa XIVe servira à expédier les dist. X-XVI; sa XVe, les dist. XVII-XVIII; sa XXIIe, les dist. XXV-XXVI; sa XXVe, les dist. XXIX-XXXI et sa XXXIIe suffira à en couvrir onze : XXXVIII-XLVIII. Il est vrai que pour compenser ceci, le nombre des articles et des subdivisions à l'intérieur de chaque question peut croître démesurément, atteindre 20, 25 ou même 100.

Il serait vain de prétendre établir des statistiques ou dresser des courbes; trop d'éléments d'appréciation font défaut. Mais il faut au moins retenir les grands traits de cette évolution : la place toujours plus considérable prise par les *quæstiones* qui, dès le début du XIVe siècle, sont pratiquement seules à subsister, les dimensions toujours croissantes de celles-ci, qui s'étendent sur des pages et des pages, et se subdivisent en une multitude d'articles, considérations, corollaires, etc. En raison même de l'ampleur qu'elles revêtent, leur nombre se réduit au sein de chaque livre; et un commentaire ne comporte plus dans certains cas que deux ou trois questions sur le l. II ou le l. III.

C'est d'ailleurs à ce danger et à cet abus que prétendent parer les statuts universitaires parisiens de 1366-1389, par leurs articles 6 et 37 qui stipulent : *Item quod legentes Sententias non tractent quæstiones aut materias logicas vel philosophicas nisi quantum textus Sententiarum requiret, aut solutiones argumentorum exigent, sed moveant et tractent quæstiones theologicas speculativas vel morales ad distinctiones pertinentes.* 37. *Rursum statuimus ne sic super prologum et primum Sententiarum insistant quin possint debite tractare materias secundi, tertii et quarti Sententiarum ad distinctiones pertinentes.*

Cet état de choses s'établit au moment où les exigences universitaires semblent diminuer, en ce qui concerne la lecture des *Sentences*; elle était auparavant de deux ans; elle ne dure plus qu'une année vers le milieu du XIVe siècle. Le bachelier doit donc lire les quatre livres dans l'espace d'une année scolaire. Dans quel sens se sont exercées les influences? Est-ce la réglementation officielle qui a modifié la forme des leçons; ou inversement? Il est difficile de le dire. On constate du moins la double évolution simultanée.

Il y a lieu sans doute, pour expliquer en partie l'orientation imprimée aux commentaires sur les *Sentences*, d'invoquer l'importance toujours croissante prise dans l'enseignement par l'argumentation et la dispute sous toutes ses formes. Il y en a de nouvelles qui apparaissent au début du XIVe siècle : la sorbonnique, l'aulique; il y a les anciennes qui empiètent sur la leçon. On comprend que le bachelier soit tenté de faire comme le maître et de ne plus attacher d'im-

portance qu'à la *quæstio* qu'il enfle démesurément.

On le comprend d'autant mieux que, parallèlement à la lecture des *Sentences*, œuvre du bachelier, ont dû se développer des *Quæstiones super Sententias*, œuvre du maître. Leur présence est parfois difficile à déceler, surtout en tant que distinctes du commentaire proprement dit. Elle est pourtant incontestable et remonte même assez haut. Un des premiers exemples qu'on en peut citer est contemporain de saint Thomas : ce sont les *Questions* proposées par Gérard d'Abbeville, suivant le plan des *Sentences*, mais pourtant sans aucun doute œuvre de maître. Or, le maître ne « lit » pas les *Sentences*, mais la Bible. Rien ne l'empêche par contre de choisir comme thème de ses disputes ordinaires des sujets suggérés par des distinctions mêmes du Lombard. Il semble bien que ce soit le cas ici, dans les questions que conserve le ms. de Paris, Bibliothèque nationale, *lat. 15 906*. Voir P. Glorieux, *Pour une édition de Gérard d'Abbeville*, dans *Recherches de théol. anc. et médiév.*, t. IX, 1937, p. 74-78. Mais, devant des productions de ce genre, on est en droit d'hésiter et de se demander si c'est à un authentique commentaire que l'on a affaire ou à des *Questions disputées*, organisées selon son plan; ou peut-être à une forme intermédiaire, celle qui semble avoir excité la colère de Roger Bacon quand il se plaint dans son *Opus minus* que le texte des *Sentences* supplante dans l'enseignement théologique le texte sacré.

On en trouve un autre exemple, très net également, un peu plus tard. Il est fourni par Pierre-Jean Olieu qui, en plus du commentaire authentique qu'il lut en tant que bachelier, retient à son actif une série considérable de questions, si bien groupées suivant les distinctions du Lombard, qu'on a pu les considérer comme constituant par exemple son commentaire sur le l. II des *Sentences*. V. Doucet a démontré que c'est en réalité une œuvre distincte dont la rédaction produit en effet cette impression, mais qui est plus exactement une série de *Questions disputées sur les Sentences*.

L'étude de ce genre littéraire n'a pu encore être entreprise méthodiquement. Elle réserve sans doute plus d'une surprise. Qui sait par exemple si ce n'est pas à ces catégories que se ramèneront des *Quæstiones speculativæ super Sententias*, comme celles qu'on découvre chez Jean Baconthorp en marge de son commentaire sur les Sentences? Il est probable en tout cas qu'on y verrait l'influence exercée par ces *Quæstiones* sur la lecture même des *Sentences*, et qu'on les trouverait plus ou moins à certaines étapes de l'évolution dont les grandes lignes ont été suggérées ici : texte glosé; texte commenté; questions émergeant du texte en nombre toujours plus grand; distinctions réduites aux seules questions; distinctions supprimées au profit de quelques questions hypertrophiées.

III. IMPORTANCE DOCTRINALE ET UTILISATION. — Il faut évidemment tenir compte de cette évolution pour apprécier à leur juste valeur soit l'ensemble de cette production théologique dont les nombreux témoins sont une de nos meilleures sources d'information sur la pensée médiévale, soit l'œuvre particulière d'un auteur donné. Pendant un siècle surtout, depuis que la lecture des *Sentences* se vit élevée à la hauteur d'une institution officiellement reconnue par l'Université, cet exercice scolaire avec les formes rédactionnelles qui nous le transmettent, présente un intérêt de tout premier ordre. Ensuite, et cela dès le milieu du XIVe siècle, parce qu'il se réduisit trop exclusivement à quelques questions choisies, le commentaire manque à son but premier; son utilité, tout en demeurant réelle, se rapproche davantage de celle qu'on peut tirer par exemple des *Questions disputées*. C'est donc surtout aux commentaires sur les *Sentences* dans la première partie de leur histoire que s'appliquent les remarques suivantes.

L'intérêt qu'ils présentent est double : pour l'étude des positions doctrinales d'un auteur; pour l'étude plus générale de la pensée théologique et de son progrès au Moyen Age.

1° *Pour l'étude doctrinale d'un auteur.* — Les commentaires sur les *Sentences* sont des plus précieux, tout d'abord, pour connaître la pensée théologique d'un auteur, pour suivre son évolution, pour apprécier son originalité. Connaître sa pensée théologique : tandis que les autres œuvres seront le plus souvent ou des études partielles ou des écrits de circonstance, le commentaire a l'avantage de livrer la pensée de son auteur sur tout l'ensemble des problèmes théologiques. On a vu plus haut comment c'était là précisément le but visé par cette lecture imposée au bachelier entre la prise de contact, encore élémentaire, du bachelier biblique avec les Livres saints et l'exposé autorisé de ces mêmes livres par le maître régent. Les *Sentences* de Pierre Lombard furent choisies parce qu'elles permettaient, qu'elles obligeaient même à prendre contact avec tous les problèmes que pose l'enseignement théologique. Il n'est aucune des questions importantes et même brûlantes qu'elles n'abordent et que le bachelier ne doive par le fait aborder au cours de ses deux années d'enseignement. Pour peu qu'il soit personnel et qu'il ait la volonté de prendre position dans les questions controversées, on a dans son commentaire le reflet, la manifestation authentique de toute sa pensée. D'une pensée organique; car non seulement les problèmes s'appellent et se commandent objectivement, mais le plan même des *Sentences* oblige à prendre conscience de ces interdépendances; et leur lecture suivie, relativement rapide, puisqu'elle ne dure que deux ans, réclame la cohérence dans les idées. Or, on l'a vu également, ce travail du bachelier n'est pas improvisé. Il est le résultat de réflexions personnelles, provoquées par les leçons auxquelles l'étudiant a assisté pendant de longues années déjà. C'est bien une synthèse, mûrement préparée et mise au point, qu'on trouve là. On peut donc la considérer comme telle; et il n'y a point de document comparable à celui-là pour connaître exactement la pensée d'un futur maître en théologie sur l'ensemble des problèmes dogmatiques, ou moraux, ou philosophiques, ou canoniques que comporte la science sacrée.

Son tempérament intellectuel, d'ailleurs, s'y révèle assez rapidement, en raison précisément de cette variété de questions auxquelles il doit fournir réponse. Le l. Ier, avec ses considérations sur Dieu, sa nature, la Trinité, s'ouvre aux spéculations théologiques les plus hardies et aux considérations métaphysiques aussi; le l. II, par son étude de l'œuvre des six jours, et de l'homme qui la couronne, se prête davantage peut-être aux problèmes de cosmologie et de psychologie surtout; le l. III, en étudiant le Christ et sa venue dans les âmes, le traité des vertus et celui des commandements, touche à de graves problèmes dogmatiques ou moraux; quant au l. IV, il est, avec son traité des sacrements, la terre d'élection des canonistes. Chacun aborde donc cette lecture des *Sentences* avec ses préoccupations et ses préférences et s'épanouit, à son insu peut-être, dans le livre ou les distinctions qui répondent davantage à ses goûts. Tel est le sens de l'appréciation portée par Ange de Camerino dans sa préface au commentaire de Gilles de Rome *In IIum Sententiarum* (éd. 1581) : *in primum excellit Scotus; in secundum Egidius; in tertium Bonaventura; in quartum Richardus de Mediavilla.* L'étude attentive des *Sentences* permettrait même de retrouver, outre la pensée explicite, le tempérament peut-être moins affiché, mais présent cependant, de l'auteur.

Elle fournit aussi le meilleur point de repère pour déterminer l'évolution de sa pensée théologique. On trouve là le point de départ certain, le *terminus a quo* incontestable. Souvent le commentaire peut être daté avec la dernière des précisions. Par ailleurs on a en lui une base de départ très étendue, puisque l'auteur a dû y toucher à tous les problèmes et que ses silences eux-mêmes sont significatifs. Comme il est œuvre de bachelier, il s'inscrit tout au début de la production littéraire, antérieur aux *Questions disputées*, aux travaux d'exégèse et aux œuvres de plus longue haleine. C'est donc de lui qu'il faut partir pour apprécier les changements que l'auteur apportera dans son enseignement, les nuances qu'il y mettra, les aperçus nouveaux peut-être qu'il insérera. Il est le terme de comparaison permettant de mesurer les progrès et les acquisitions, parfois aussi les régressions et les abandons, quand des audaces de jeunesse ou des positions hasardées sont, après réflexion et confrontation, jugées moins sûres. Le vrai travail de l'historien consisterait alors à rechercher les raisons qui ont amené ces progrès ou cette évolution, et les influences qui se sont exercées sur le maître en théologie. Ou bien encore, parce qu'il n'y a pas toujours changement, à souligner la fidélité que, d'un bout à l'autre de sa carrière, le maître a gardée à ses positions de bachelier. Ce serait alors implicitement vanter la vigueur de pensée et l'originalité de ce dernier.

D'ailleurs cette originalité de la pensée est le troisième et non le moindre des renseignements que fournit l'étude des commentaires sur les *Sentences*. Elle suppose cependant qu'on l'ait menée par comparaison avec les autres productions contemporaines ou antérieures. Sans doute, dans certains cas l'originalité éclate d'elle-même; les réactions que provoque l'apparition d'un commentaire donné, les dénonciations ou les attaques dont il est l'objet, les polémiques qui s'engagent à son sujet attirent suffisamment l'attention; ce sera le cas d'un Gilles de Rome, d'un P.-J. Olieu, d'un Durand de Saint-Pourçain, d'un Jean de Mirecourt, etc. Mais il n'en est pas toujours ainsi. Pourtant les commentaires ne sont pas tous semblables et, dans le cadre général qui leur est imposé à tous, l'initiative personnelle demeure très large. C'est elle qu'il faut rechercher et découvrir. On ne le peut qu'en confrontant un ouvrage avec ceux qui l'ont précédé ou qui lui sont contemporains.

Cette étude comparative pourra être poussée assez loin, et ne devrait négliger ni la forme ni le fond. Ce sera parfois dans la présentation que le bachelier innovera, dans la répartition différemment ordonnée des trois éléments de la leçon, dans ses formules aussi. Ce sera surtout dans le choix même des questions qu'il pose à l'intérieur de chaque distinction : des problèmes apparaissent brusquement que personne n'avait encore songé à soulever, ou du moins n'avait osé ni voulu toucher; d'autres, par contre, qui étaient communément abordés dans les écoles voisines, sont volontairement passés sous silence ou traités négligemment. C'est dans ces détails déjà que s'affirme une pensée personnelle, que se trahissent aussi des préoccupations ou des curiosités nouvelles, et que se manifeste le désir d'échapper à certaines tutelles ou à certains cadres. Tout cela est significatif. L'introduction parfois d'une simple question, ou le rattachement d'un problème à une place où nul n'était habitué à le traiter peut constituer une véritable révolution et indiquer toute une façon neuve de penser la théologie.

Il y faut ajouter enfin, à l'intérieur même de chaque question, cette fois, les positions doctrinales prises par le bachelier, les solutions auxquelles il s'arrête et celles qu'il rejette; les arguments dont il fait état et les réponses qu'il apporte aux objections articulées contre sa thèse. C'est là que se découvre le vrai jeu des influences qui s'exercent, comme aussi des émancipations qui s'affichent, des emprunts faits à bon escient et des apports personnels plus ou moins prononcés. Cela suppose évidemment qu'on connaisse bien l'état de la pensée théologique et des principaux débats en cours au moment où se forme l'auteur que l'on étudie. Toute monographie sérieuse pourtant devrait se livrer à ce travail avant de prononcer un jugement sur la personnalité ou l'originalité de celui qui en est l'objet. Qui ne voit comment pour ce travail fort délicat sans aucun doute, le commentaire sur les *Sentences*, à cause de l'ampleur des problèmes qu'il aborde, est la plus précieuse et la plus riche source d'information?

2° *Pour l'étude du mouvement théologique.* — Ce qui est vrai d'un auteur particulier, l'est également et plus encore peut-être de la pensée théologique en général, de son progrès et de son évolution. Dans cette étude encore les commentaires sur les *Sentences* sont appelés à rendre des services inappréciables.

Ne serait-ce d'abord qu'en raison de leur structure uniforme, qui permet immédiatement les rapprochements et comparaisons désirables, et de leur répartition régulière à travers toutes les périodes que l'on souhaite étudier. Veut-on par exemple suivre le développement d'une doctrine comme celle des dons du Saint-Esprit et de leur classification, il suffit d'interroger les commentaires sur le l. III, à la distinction XXXIV surtout. Désire-t-on connaître l'enseignement des scolastiques sur le sujet d'inhésion de la grâce et des vertus, on trouvera une documentation abondante dans le même livre, à la distinction précédente, ou à la dist. II. Voir sa parfaite utilisation par Th. Graf, *De subjecto physico gratiæ et virtutum*, dans *Studia Anselmiana*, Rome, 1935. Et il suffit de se reporter au gros ouvrage de M. Schmaus, *Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, Munster, 1930, pour voir combien les distinctions VI, XII, XXVI, XXVII et d'autres encore du l. Ier, lorsqu'elles sont étudiées à travers toute une série d'auteurs, fournissent de précisions sur l'idée de relation, sur la distinction entre les attributs divins, etc. Pour peu que ces documents soient classés chronologiquement et leurs influences réciproques établies, il devient possible de prendre sur le vif les progrès ou les fluctuations de la pensée théologique sur un point donné.

Or, c'est sur tous les points qu'on pourrait ainsi retracer l'histoire de son développement; puisque tous sont traités chez tous. On n'a pas qu'une documentation fragmentaire, comme serait celle par exemple qui ne s'appuierait que sur les *Questions disputées*. Il y a, à pied d'œuvre, de vraies richesses à exploiter. Des monographies savantes multipliées à propos des principales doctrines, rendront possible une large étude d'ensemble.

Mais déjà avant d'entrer dans les détails des doctrines théologiques, il est une première orientation plus immédiate que les commentaires fournissent. La théologie s'y rend témoignage à elle-même; elle s'y définit; elle y dit ses ambitions, ses méthodes, son objet. A mesure qu'elle prend conscience de ses possibilités ou de ses devoirs, elle en fait l'aveu explicite. Il s'agit, on le devine, des toutes premières questions par lesquelles s'ouvre le premier livre des *Sentences* : soit à l'occasion du *principium*, destiné à faire l'éloge de la science sacrée et à indiquer ses prétentions, soit à l'occasion du prologue de Pierre Lombard. Le bachelier s'y applique doublement : car c'est sa prise de contact avec l'enseignement et en même temps sa profession de foi en cette discipline à laquelle il se

donne. Si donc il y a, au cours du XIIIe et du XIVe siècle, évolution ou simplement précisions croissantes sur les méthodes théologiques et, antérieurement à elles, sur la conception qu'on se fait de la *doctrina sacra*, c'est dans les premières pages des commentaires qu'on les verra se formuler en bonne lumière. Après les avoir vues à l'œuvre dans le corps de l'ouvrage, c'est là qu'il faudra revenir pour en trouver la justification et l'exposé ordonné. A nouveau, l'étude comparée de tous ces prologues et de toutes ces déclarations, dûment pesées d'ailleurs, permet de suivre, dans ses moindres démarches, la science théologique en tant que telle.

Elle permet enfin de voir comment peu à peu, en partant du Lombard et, à la rigueur, en s'écartant de lui, de nouvelles présentations de la doctrine chrétienne s'élaborent ou de nouveaux regroupements des thèses et des traités. Il y a en effet, dans cette adoption d'un ouvrage, certainement supérieur, mais terminé en 1152, comme livre de texte auquel se liera pendant des siècles l'enseignement, une faiblesse autant qu'une gêne. Si même on abandonne un certain nombre de ses thèses, si on peut se permettre une vraie liberté de mouvements à l'intérieur de ses chapitres, on demeure néanmoins astreint à son ordre et à son plan, non seulement en ses grandes lignes, mais jusque dans le détail de ses distinctions et de leurs parties. Or, les préoccupations doctrinales ou morales peuvent changer; de nouveaux problèmes surgir. Où faudra-t-il les placer, et à quoi les rattacher?

Par ailleurs, il faut le reconnaître, certaines répartitions des traités du Lombard sont assez déconcertantes et le lien qui les rattache à telle ou telle partie est parfois factice ou forcé. Pourquoi le traité des vertus et des dons est-il joint dans le l. III au traité de l'incarnation? Sans doute le Christ ayant eu la plénitude de la vie surnaturelle a possédé toutes les vertus. Mais est-ce une raison suffisante pour détailler alors l'étude de celles-ci, et la séparer de celle de la grâce qui est développée dans le l. II? Pourquoi insérer à la suite le traité des commandements? Pourquoi le problème de la charité se trouve-t-il déjà soulevé au l. Ier à propos des missions divines? Et cette double localisation n'engage-t-elle pas à répartir différemment les problèmes qui surgissent? Si la théologie était demeurée stagnante, on en fût resté sans difficulté à l'élaboration de Pierre Lombard. Mais elle progresse; elle prend toujours davantage conscience de sa tâche: et c'est pourquoi elle repense tous les problèmes qui avaient reçu chez le Maître des Sentences une réponse provisoire.

On sent à travers les multiples commentaires de son livre — et ce n'est pas un des moindres intérêts qu'ils présentent — l'effort constant pour envisager de façon plus satisfaisante, ou plus logique, la présentation qu'il a faite de la matière théologique et pour échapper à la rigidité de son plan. Cet effort se trahit surtout dans les tâtonnements et les essais tentés pour mieux présenter le problème du péché, celui des vertus et tous les développements de la vie morale assez à l'étroit dans sa synthèse. Il se lit aussi, à l'intérieur de chaque division, dans le choix même des questions qu'on soulève et jusque dans les termes qui servent à les formuler. Dans le cadre strict des *Sentences*, cet effort n'aboutira jamais pleinement. On aura la ressource de refaire de toutes pièces la synthèse cherchée : ce sera l'origine des « Sommes de théologie ». Ou bien l'on échappera à la difficulté en renonçant à corriger l'ensemble et en se cantonnant dans des problèmes plus spéciaux, qu'on approfondira davantage : et ce sera l'évolution du genre tel qu'il apparaît dans la seconde moitié du XIVe siècle.

III. Les formes dérivées. — Il ne s'agit plus ici à proprement parler de commentaires. Cependant il y a encore autour de l'œuvre de Pierre Lombard une littérature assez abondante dont il faut dire au moins quelques mots. Ce sont d'abord des écrits : résumés, abrégés, sommaires, portant sur les *Sentences* elles-mêmes; ce sont en second lieu des résumés, abrégés sommaires, des commentaires auxquels ces *Sentences* avaient donné naissance; enfin des compilations portant elles aussi sur ces commentaires.

1. Les abrégés du Lombard. — A la différence des commentaires, ils ne comportent pas d'exposé personnel, d'interprétation ou de développement de sa pensée; ce sont plutôt des aide-mémoire destinés à faciliter aux étudiants l'emploi du livre du Maître. On en connaît diverses catégories. Les plus sommaires se ramènent presque à une simple énumération des distinctions, des chapitres, avec ou sans leur intitulé, ou de leur teneur générale. Ils se rapprochent assez des tables ou tableaux synoptiques. Parfois, l'effort étant un peu plus personnel, ces tables de matières sont présentées non plus suivant l'ordre des livres mais suivant l'ordre alphabétique. On pourrait citer, comme exemples des uns et des autres, les ouvrages de Robert Kilwardby : sa *Tabula in Sententias* ou sa concordance alphabétique des *Sentences;* celui de Matthieu d'Aquasparta intitulé *Inventarium Sententiarum liber unus* ou aussi *Concordantiæ per alphabetum;* sans parler des nombreux essais de même genre que couvre l'anonymat.

Un peu plus développés que ces tables sont les résumés dans lesquels se trouvent dégagées les grandes lignes de l'argumentation du Lombard. Ils s'apparentent fort à ce qui, dans la lecture des *Sentences*, constituait la première partie : la *divisio textus*. On y suit pas à pas l'exposé des idées et la présentation des doctrines avec leur enchaînement. Certains de ces résumés sont signés, parfois même de noms bien connus : Jacques de Lausanne, Durand de Saint-Pourçain, Pierre Auriol. On pourrait presque se demander si ce n'est point effectivement l'utilisation de la première partie de leur cours, ou sa préparation peut-être. D'autres beaucoup plus nombreux demeurent anonymes. Il n'y faut pas chercher d'originalité marquée.

A un degré au-dessus encore se placent les abrégés où la division et l'articulation du texte sont moins soulignés, mais où les idées et les explications plus importantes du Maître sont mieux relevées et mises en lumière. C'est dans cette catégorie qu'il faut ranger, semble-t-il, la *Filia magistri* qui se doit attribuer non à Hugues de Saint-Cher mais à quelqu'un de son école, comme l'a bien établi H. Weisweiler, *Théologiens de l'entourage d'Hugues de Saint-Cher*, dans *Rech. théol. anc. et médiév.*, t. VIII, 1936, p. 389-407. Ce n'est point pourtant un simple résumé, puisque s'y trouvent amalgamés des commentaires empruntés à Hugues, à Guillaume d'Auxerre, à d'autres encore. Un autre abrégé bien connu également est celui qui commence par : *Fides est virtus* (Munich, *lat. 4399; 7689*), ou encore l'*Abbreviatio magistri Bandini de libro sacramentorum magistri Petri Parisiensis episcopi* (Munich, *lat. 9652*) ou celui de Simon de Tournai : *Abbreviatio in Sententiis Petri Lumbardi* (Troyes, *1371*), etc. D'autres, anonymes, sont également nombreux; qu'ils portent le titre de *Compendium* (Oxford, Bodl., *misc. laud. 397*) ou de *Breviarium (ibid., 512)* ou tout autre nom. Dans ce voisinage encore, non pas chronologique toutefois, car il s'agit d'une œuvre du XIIe siècle, Mgr Grabmann signale dans *Rech. théol. anc. et médiév.*, t. VIII, 1936, p. 296 sq., le *Breviloquium sententiarum artis theologicæ* du chanoine Odalric de Verdun (Lucerne, bibl. canton., *P. misc. 37*). Il ne faut pas oublier non plus des écrits dans le genre des *Conclusiones in libros Sententiarum* de Humbert de Prully.

Une autre série d'abrégés du Lombard se distingue aisément de tous ceux-ci. Il s'agit en effet de résumés ou d'abrégés en vers; procédé mnémotechnique auquel le Moyen Age recourut plus d'une fois. Il y a bon nombre de ces *Lombardus metricus :* tel celui de Andreas filius Sunonis, *Hexaemeron libri duodecim*, éd. Cl. Gertz; celui du fr. Helwicus d'Erfurt, Berlin, *lat. 502;* Munich, *lat. 418; 7599*, etc.; un autre qui débute ainsi : *O speculare Sion thalamum quoque mentis adorna*, Karlsruhe, *214;* ou encore : *Artes doctrinales vel res vel signa notabil*, Munich, *lat. 14 852; 14 634*. De même les mss Cambridge Peterhouse *259;* St John's Coll., *155* en offrent d'autres exemples. Ce ne sont point là des commentaires, mais des résumés qui donnaient aux étudiants toute la substance des livres du Lombard.

II. ABRÉGÉS DES COMMENTAIRES. — Certains des commentaires dus à la plume de tel ou tel bachelier ou maître, ont eu un sort semblable et ont donné naissance, eux aussi, à des abrégés, des extraits, des résumés. Ce qui se passera plus tard pour la Somme de saint Thomas, se passe déjà pour certains commentaires plus réputés. On en a un exemple typique pour ce qui est de saint Bonaventure. Ses éditeurs de Quaracchi ont indiqué, dans l'introduction au t. Ier, toute une série imposante d'abrégés, épitomés, excerpta, dont son commentaire sur les *Sentences* avait fourni la matière. A côté de résumés dus à des auteurs identifiés, Jean de Altzeya, Kilian de Stetzing, Alexandre d'Alexandrie, Pierre Auriol, Henri d'Isny, Jean d'Erfurt, Jean de Fonte, etc., il y en a une quantité d'autres, anonymes. L. Meier, *De schola franciscana Erfordiensi*, dans *Antonianum*, t. v, 1930, p. 157-202, propose un premier classement qui les répartirait en divers groupes : d'*abbreviationes brevissimæ, abbrevationes breves* et d'*abbreviationes*. Ce serait en réalité plus de cinquante ouvrages différents qu'il faudrait ainsi cataloguer, dérivant tous du commentaire de saint Bonaventure. Dans des proportions beaucoup moindres, certes, on trouve quelque chose d'analogue pour le commentaire de Scot; un peu, également, pour celui de saint Thomas. Celui de Gilles de Rome, de même, s'est vu abréger ou résumer par Jacques de Viterbe. Comme on peut s'en rendre compte, c'est surtout dans les ordres religieux qu'on trouve ainsi des chefs de file dont le travail de bachelier a été repris et exploité par de fidèles disciples.

III. COMPILATIONS. — On a mentionné plus haut, à propos de la préparation que le bachelier apportait à son commentaire, comment parfois il se constituait pour chaque distinction comme une sorte de dossier, emprunté aux travaux de ses prédécesseurs. Mise en forme, cette documentation pouvait donner naissance à de véritables compilations, qui se rattachent donc d'assez près au genre des commentaires. On en a plusieurs exemples; tel, en tout premier lieu, ce traité *De virtutibus*, des plus intéressants pour l'histoire des doctrines de la première moitié du XIIIe siècle, que contient le ms. *257* de l'université de Munster, voir F. Pelster dans *Scholastik*, t. v, 1930, p. 17 sq., ou la compilation anonyme achevée en 1316 (Paris, Bibl. nat., *lat. 14 570*) et qui, sur le l. Ier des *Sentences* seulement, rapporte les opinions de saint Thomas, Gilles de Rome, Durand de Saint-Pourçain, Hervé de Nédellec, Thomas de Bailly, Henri Amandi, etc., ou le travail analogue, extrêmement riche et documenté, que composa entre 1318 et 1323 l'augustin Prosper de Reggio, et qui ne dépasse pas malheureusement le prologue et la dist. I du l. Ier des *Sentences*.

A l'origine de tous ces travaux : résumés des *Sentences*, résumés de commentaires sur les *Sentences*, compilations de commentaires sur les *Sentences*, c'est toujours le livre de Pierre Lombard que l'on retrouve. Tous ces écrits témoignent de sa prodigieuse influence. Faut-il faire remarquer, pour terminer, comment celle-ci se traduit jusque dans le langage du XIIIe et du XIVe siècle. Comme l'auteur des *Sentences* est devenu « le Maître » faisant pendant au « Philosophe », ainsi le commentaire de son œuvre est devenu « l'écrit » par excellence. Et, lorsqu'on lit dans une référence ou une citation : *sicut dicit Thomas (Bonaventura, Egidius...) in Scripto*, il faut traduire : *in scripto vel commento suo super Sententias*.

I. SUR LA LECTURE DES SENTENCES EXERCICE SCOLAIRE. — Ch. Thurot, *De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris*, 1850; H. Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters*, 1885; Rashdall, *The universities of Europe in the Middle Ages*, Oxford, 1895; Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. I et II; particulièrement, t. II, p. 691-701; Cauchie, *Les universités d'autrefois, Paris et Bologne*, Louvain, 1902; F. Ehrle, *I piu antichi statuti della facoltà teologica dell' Università di Bologna*, dans *Universitatis Bononiensis monumenta*, t. I, 1932; G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, 1909; St. d'Irsay, *Histoire des universités françaises et étrangères*, t. I, 1933.

II. LES COMMENTAIRES SUR LES SENTENCES. — M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 1911, surtout, t. II, p. 13-25; 392-398; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, 1914; Paré-Brunet-Tremblay, *La Renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement*, 1933; F. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexander V.*, 1925; C. Michalski, *Die vielfachen Redaktionen einiger Sentenzenkommentar zu Petrus Lombardus*, dans *Miscell. F. Ehrle*, t. I, p. 219-264; F. Pelster, *Erforschung des schriftlichen Nachlasses Odo Rigaldis*, dans *Scholastik*, 1936, p. 528 sq.; Ueberwegs-Geyer, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. II, 1928, p. 672-690; M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, t. II, 1936, p. 1-25.

III. LES AUTEURS DE COMMENTAIRES. — Aucune liste un peu complète n'en a encore été dressée; un Répertoire toutefois est en cours de préparation. On en est réduit pour l'instant, soit aux monographies d'auteurs, soit aux essais bibliographiques menés au sein des ordres religieux; en particulier: Quétif-Échard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, 1719-1721, 2 vol. pour les dominicains; L. Wadding-Sbaralea, *Scriptores ordinis minorum* (1650, 1806-1808); Ch. de Visch, *Bibl. scriptorum S. ord. Cist.*, Douai, 1649; Cologne, 1656; F.-M. Xiberta, *De scriptoribus scholasticis sæc. XIV ex ordine carmelitarum*, Louvain, 1931; soit enfin aux quelques relevés, fort imparfaits, tentés par Protois, *Pierre Lombard*, p. 161-180, ou ceux signalés ici par J. de Ghellinck, art. PIERRE LOMBARD, t. XII, col. 2012 sq.

P. GLORIEUX.

SÉPULTURE. I. Généralités. II. Des cimetières ou lieux de sépulture (col. 1887). III. De la sépulture proprement dite ou des funérailles (col. 1896). IV. Du refus de sépulture ecclésiastique (col. 1897). V. Inscription et taxes funéraires (col. 1902).

I. GÉNÉRALITÉS. — 1° *Notion.* — Le mot sépulture *(sepultura)* avait, dans l'ancien droit de l'Église, et conserve encore dans le langage courant une triple signification. Il désigne tout d'abord le *lieu* bénit spécialement destiné à l'ensevelissement des corps des fidèles pieusement décédés; cf. Grégoire IX, *Decret.*, l. III, tit. XXVIII, c. 3; l'ensemble des rites sacrés, prescrits ou déterminés par l'Église, pour accompagner le défunt jusqu'au tombeau, cf. *Grat.*, IIa pars, caus. 1, q. I, can. 105; enfin l'appellation peut s'entendre également du *droit* de sépulture que peuvent posséder certaines personnes physiques ou morales, cf. l. III, tit. VII, c. 2, *De sepult.*, *in Clem.* Ce droit est dit *actif* lorsqu'il désigne la faculté d'accorder aux fidèles défunts l'honneur et le bienfait de la sépulture ecclésiastique. On distingue alors : 1. le droit de sépulcre ou de cimetière *(jus tumulandi)*, c'est-à-dire la faculté d'admettre la dépouille mortelle à l'inhumation dans un lieu déterminé, par exemple dans l'oratoire d'une confrérie, dans la clôture d'un monastère;

2. le droit de funérailles ou d'accomplissement des rites et cérémonies prescrites ou permises par le Rituel *(jus funeris seu funerandi)*, que peut posséder une église, un oratoire, un curé; 3. le droit de levée de corps, d'accompagnement jusqu'à l'église des funérailles et de conduite de la dépouille jusqu'au lieu de l'inhumation *(jus levandi, associandi, conducendi cadavera)*.

Ce même droit a un aspect *passif* lorsqu'on l'envisage du côté des fidèles qui reçoivent la sépulture. Il peut se définir : « Le droit spirituel que possèdent les fidèles pieusement décédés d'être accompagnés par les prières et cérémonies de l'Église jusqu'au lieu de l'inhumation *(jus ad sepulturam ecclesiasticam)* et de reposer dans la terre bénite, destinée à cet effet, soit par une détermination générale du droit, soit en vertu d'un privilège *(jus tumuli seu sepulchri)*. » A ce droit des fidèles correspond chez les autres, clercs ou laïcs, l'obligation de procurer aux défunts une sépulture honorable, selon la teneur des lois en vigueur.

Afin qu'aucun doute ne subsistât sur ce point, le Code canonique a pris la peine de donner une définition authentique de la sépulture ecclésiastique : *sepultura ecclesiastica consistit in cadaveris translatione ad ecclesiam, exsequiis super illud in eadem celebratis, illius depositione in loco legitime deputato fidelibus defunctis condendis*, can. 1204. Trois actes sont donc compris dans la notion de sépulture selon le droit actuel : transport du cadavre à l'église; funérailles, ou cérémonies accomplies dans cette église autour du corps; enfin déposition en un lieu légitimement désigné pour recevoir les fidèles défunts.

2° *Sépulture et crémation*. — 1. En réprouvant expressément l'usage de la crémation, le Code, can. 1203, ne fait que confirmer le droit antérieur qui, à maintes reprises, avait condamné et formellement interdit la pratique de l'incinération. Voir au mot Crémation, t. iii, col. 2310 sq. Encore que cette pratique ne soit en opposition formelle avec aucun dogme, pas même avec celui de la résurrection des corps, et qu'elle ne soit interdite formellement par aucune loi divine, on ne saurait nier que le procédé ne soit contraire à toute la discipline suivie par l'Église depuis les premiers siècles. Cette discipline a été rappelée opportunément et de façon vigoureuse en ces derniers temps, en face de la recrudescence des idées favorables à la crémation, patronnées surtout par les sectes ennemies de la foi chrétienne : leur but inavoué semble avoir été d'anéantir toute idée de résurrection des corps.

Le Code, héritier de la discipline antérieure, interdit la crémation, même si elle a été demandée par le défunt. Dans le cas où semblable volonté se trouverait exprimée dans un testament, contrat ou tout autre acte, cette disposition doit être considérée comme non avenue. Can. 1203, § 2. Comme dans la législation antérieure, ceux qui ont donné l'ordre de livrer leur corps à la crémation et n'ont pas rétracté cette volonté sont considérés comme pécheurs publics; le canon 1240 déclare qu'ils doivent être privés de la sépulture ecclésiastique, sans que, pour autant, il soit permis de procéder à l'incinération.

L'usage condamné restant en vigueur dans certaines régions et menaçant de s'étendre, le Saint-Siège a de nouveau élevé la voix par l'organe du Saint-Office le 19 juin 1926. Une instruction adressée aux Ordinaires dénonça et réprouva une fois de plus « cette coutume barbare, qui répugne non seulement à la piété chrétienne, mais encore à la piété naturelle, envers les corps des défunts..., vantée et propagée par les ennemis du nom chrétien dans le but de détourner peu à peu les esprits de la méditation de la mort, de leur enlever l'espoir de la résurrection des corps et de préparer ainsi les voies au matérialisme ». La crémation, poursuit le document, « n'est pas chose absolument mauvaise en soi »; elle peut être autorisée et légitimée en fait dans certaines conjonctures extraordinaires, « pour des raisons graves et bien avérées d'intérêt public »; mais il est évident que sa pratique « usuelle et en quelque sorte systématique, de même que la propagande en sa faveur constituent des actes impies, scandaleux, et de ce chef gravement illicites ».

L'instruction donne ensuite les précisions suivantes sur la conduite à tenir : *a)* lorsque la crémation a été choisie non par la volonté du défunt mais par une volonté étrangère, les rites et prières de l'Église ne sont permis que dans la mesure où une déclaration faite en temps utile écarte suffisamment le scandale, en spécifiant que le défunt est tout à fait étranger au traitement que l'on fait subir à son corps; on se souviendra d'ailleurs que, selon l'instruction du 15 décembre 1886, le clergé ne devra pas accompagner le cadavre jusqu'au four crématoire. Mais toutes les fois que les circonstances de temps ou de lieu, en rendant la déclaration inefficace, n'écarteront pas le scandale, l'interdiction des funérailles ecclésiastiques demeure entière. — *b)* On ne tiendra aucun compte du fait que le défunt avait, de son vivant, l'habitude d'accomplir quelques actes religieux et que *peut-être*, à ses derniers moments, il aurait rétracté sa funeste volonté : la rétractation supposée étant impossible à vérifier, sera tenue au for externe pour inexistante. — *c)* Dans tous les cas où le droit ne permet pas de célébrer des funérailles ecclésiastiques pour le défunt, il n'est pas permis non plus d'accorder à ses cendres la sépulture de l'Église ou de les conserver d'une façon quelconque en terre bénite; conformément aux prescriptions du canon 1212, on les déposera en un terrain séparé. Cf. *Acta apost. Sedis*, t. xviii, 1926, p. 282.

En France (cf. décret du 15 avril 1919, art. 16), en Italie et dans la plupart des nations occidentales, la crémation est autorisée par la loi civile. On a essayé de l'introduire en Belgique en 1924. A l'encontre, certaines nations, même aujourd'hui, restent opposées à cette pratique et l'interdisent pour des motifs de police et d'ordre public; en effet, la combustion des cadavres supprime la possibilité de pratiquer l'autopsie et enlève par là-même à l'autorité publique un des moyens les plus efficaces de découvrir les crimes. Il faut reconnaître que ce point de vue, très légitime, est resté, semble-t-il, étranger à la réprobation dont l'Église a frappé la crémation. Il est entendu d'ailleurs que l'incinération pourrait être légitime et licitement pratiquée dans des circonstances extraordinaires, lorsque l'intérêt public le demande, par exemple en temps de guerre, de peste ou d'autre grave épidémie. On peut noter que, durant la guerre 1914-1918, on n'eut pas recours, sauf exception, à cette pratique.

Ce n'est pas seulement l'Église catholique qui en ces derniers temps s'est élevée contre l'usage de la crémation. Le synode général de l'Église évangélique de Prusse a nettement pris position, en 1925, contre l'incinération, qui constitue une « déviation de l'ordre, alors que l'enterrement demeure la règle pour le chrétien évangélique ». L'Église orthodoxe de Yougoslavie, par la voix du Saint-Synode et du patriarche de Belgrade, a repoussé en 1930 une demande de procéder à l'incinération facultative des fidèles. Néanmoins l'autorisation légale d'incinérer a été obtenue cette même année du gouvernement civil. En France, les confessions protestantes n'ont pas pris position sur la question : la crémation n'ayant pas été réprouvée, les pasteurs assistent à la cérémonie d'incinération lorsque la famille du défunt en exprime le désir. Il en est de même de l'Église anglicane qui, lors de la

revision du *Prayer Book* en 1928, ajouta un cérémonial et des formules de prières pour les obsèques suivies de crémation. Cf. *Docum. cath.*, t. xxiii, 1930, col. 1367-1368.

2. Nulle part le droit de l'Église ne réprouve l'*embaumement*, qui consiste à faire subir au cadavre, après ablation des viscères, une certaine préparation au moyen de divers onguents ou produits chimiques, dans le but d'empêcher la corruption. Cette pratique, même si elle s'accompagne d'une certaine dissection ou dessiccation des chairs, ne paraît pas davantage condamnée *absolument* par la morale naturelle, au nom du respect dû aux cadavres. L'embaumement pourra donc être pratiqué du consentement de l'Ordinaire, ou en vertu de la coutume, au moins dans les cas extraordinaires. Cf. Matth. Conte a Coronata, *De locis et temp. sacris*, p. 136. Il en faut dire autant de la licéité de la *dissection* des cadavres, pratiquée habituellement dans les amphithéâtres des facultés de médecine, sans que s'élève aucune protestation, ou de l'*autopsie*, ordonnée par l'autorité civile dans les cas de mort suspecte, ou dans le but d'établir les responsabilités lors d'un accident. De Angelis, *Prælect. jur. can.*, l. III, tit. xxviii, n. 6; Cf. *Cæremon. episc.*, l. II, c. xxxviii, n. 8-9.

3. Embaumement ou dissection (cette dernière pratiquée seulement dans les cas de véritable utilité), ne sont d'ailleurs pas des obstacles à l'observation de la loi générale rappelée par le canon 1203 : *Fidelium defunctorum corpora sepelienda sunt*. Cette obligation, fondée sur la tradition de l'Église depuis les temps apostoliques, est grave de sa nature; elle incombe aux parents et à l'entourage du défunt, non moins qu'au clergé, qui ne doit pas refuser son concours, afin que soient observées les règles prescrites pour l'inhumation des fidèles. Toutefois, le caractère obligatoire peut cesser dans certaines circonstances extraordinaires, par exemple en temps de guerre ou de peste.

Le devoir de sépulture s'étend non seulement au cadavre humain tout entier, mais aux parties notables du corps, détachées à la suite d'un accident, d'une blessure ou d'une opération chirurgicale. Le Saint-Office a répondu le 3 août 1897, à une supérieure de religieuses hospitalières, que les membres amputés (bras, jambes) des fidèles baptisés doivent, autant que possible, être ensevelis en un lieu sacré, par exemple, dans une partie du jardin, qui serait réservée à cet effet et aurait reçu une bénédiction. Gasparri, *Codicis fontes*, t. iv, n. 1189.

Il en faut dire autant des fœtus humains parvenus à une formation assez avancée, qui, ayant été baptisés, doivent être ensevelis dans un lieu sacré, discrètement si c'est nécessaire, mais non jetés à la voirie. Cf. Vermeersch-Creusen, *Epitome jur. can.*, t. ii, n. 31.

II. Cimetières et lieux de sépulture. — 1° *Notion.* — Le cimetière est à proprement parler le lieu destiné à la sépulture des fidèles défunts. Le mot, qui n'est que la traduction du grec κοιμητήριον (en latin *cœmeterium, dormitorium, accubitorium*) a été choisi par l'Église comme une profession de foi à la résurrection des corps. Dans l'espoir et l'attente de la résurrection, le cimetière apparaît comme un dortoir où les morts ne font que se reposer jusqu'au jour du grand réveil annoncé par l'Écriture. Saint Jean Chrysostome prend soin de l'expliquer à ses fidèles en ces termes : « Le lieu de sépulture est appelé *cimetière*, afin que l'on sache que ceux qui y reposent ne sont pas morts, mais endormis. » *P. G.*, t. xlix, col. 393.

Le mot *cœmeterium* ou ses équivalents (*cymeterium, cimiterium, cymiterium*, dérivés du grec vulgaire κοιμητήριον) désignait le plus souvent une agglomération funéraire, la sépulture commune des chrétiens et des martyrs. C'est le sens que l'on rencontre déjà dans Tertullien, *De anima*, c. li, *P. L.*, t. ii, col. 738. Parfois aussi, dans les anciennes inscriptions, le terme avait la signification de tombeau individuel ou de chambre funéraire, nous dirions aujourd'hui « tombeau de famille ». Cf. H. Leclercq, *Dict. archéol. et lit.*, t. iii, col. 1625 sq., au mot *Cimetière*.

Actuellement, dans le langage courant comme dans celui du droit, le mot cimetière n'a plus qu'un sens collectif : c'est le champ du repos, ordinairement propriété de l'Église ou d'une personne morale, destiné à accueillir tous les membres de la communauté chrétienne, frères dans la mort comme ils l'avaient été dans la vie par la participation aux mêmes rites sacrés. Cf. can. 1205 sq. Pour désigner une sépulture individuelle, ou le tombeau d'une famille, le Code emploie de préférence les expressions *tumulus* ou *sepulcrum*, can. 1206-1210. Quant aux autres dénominations qui ont été usitées dans l'Église pour désigner les lieux de sépulture caractérisés par certaines circonstances de lieu ou de forme : arénaires, catacombes, cryptes, hypogées, etc., cf. Martigny, *Dict. des antiquités chrét.*, p. 178 sq.

2° *Aperçu historique.* — 1. Pendant les trois premiers siècles, les chrétiens de l'empire ensevelissaient leurs morts en dehors des villes et des bourgs : c'était la règle du droit romain formulée déjà dans la loi des XII Tables : *Hominem mortuum in urbe ne sepelito neve urito*, tab. x, § 1; et cette législation fut confirmée et renouvelée dans la suite jusqu'à Dioclétien. Cf. Many, *De locis sacris*, p. 233, n. 138. A cette époque, on trouve des sépultures chrétiennes soit dans des excavations ou galeries souterraines (hypogées, catacombes), soit en plein air, dans d'anciennes carrières aménagées à cet effet ou dans des monuments élevés en bordure des voies romaines; l'inscription : *Sta, viator*, retrouvée sur certaines tombes, invitait le passant à s'arrêter pour évoquer le souvenir du défunt, et peut-être aussi murmurer une prière. Les chrétiens observaient scrupuleusement sur ce point la loi romaine. Les corps même des martyrs ne firent pas exception à la règle générale : durant cette première période, ils furent ensevelis hors des murs.

2. Cependant la loi qui interdisait les sépultures à l'intérieur des cités tomba en désuétude vers le ve siècle. L'insécurité des campagnes, consécutive aux invasions barbares, non moins que le désir des fidèles influents de voir leur corps reposer à proximité des églises où l'on avait transporté les restes des martyrs, firent qu'à partir du vi^e siècle, et même dès la fin du ve, les sépultures furent admises dans l'enceinte des villes. En Occident, le IIe concile de Braga (563) formule ainsi son 18e canon : « Les corps ne doivent pas être ensevelis dans les églises; tout au plus pourra-t-on les ensevelir en dehors, contre les murs de l'église. » Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, t. iii *a*, p. 180. Cette tolérance s'étendit bientôt à l'Orient : le *Code théodosien*, l. IX, tit. xvii, lex 6, avait interdit formellement la sépulture tant dans les villes que dans les églises. L'empereur Justinien, *Cod.*, l. I, tit. ii, lex 2, reprenant la loi de son prédécesseur, maintient l'interdiction seulement pour les églises, il ne parle plus des cités. Enfin, au début du ixe siècle, l'empereur Léon l'Arménien publie une « novelle » ainsi conçue : *Ut cuique, tam intra civitatem quam extra, mortuos sepelire liceat. Novell.*, liii, ad calcem *Cod. Just.*

3. Peu à peu, les lois même de l'Église se relâchèrent de leur sévérité. Les canons des conciles des viie et viiie siècles maintiennent l'interdiction d'enterrer les morts à l'intérieur des édifices sacrés : Braga (563), can. 18; Auxerre (578?), can. 14; Nantes (658?), can. 6; cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. iii, p. 180, 219 et 297; *Grat.*, caus. XIII, q. ii, can. 15.

Pourtant on tolère la sépulture dans l'atrium qui précède l'église, ou sous le porche, dans les dépendances de l'édifice ou contre les murs à l'extérieur. Plusieurs empereurs d'Orient furent ainsi ensevelis sous le porche de l'église des Saints-Apôtres à Constantinople, au témoignage de Nicéphore, *Hist. eccl.*, l. XIV, c. LVIII, *P. G.*, t. CXLVI, col. 1273. Socrate affirme que la coutume prévalut d'enterrer les empereurs et les évêques dans le temple même; ainsi fut-il fait pour le corps de saint Jean Chrysostome. Socrate, *Hist. eccl.*, l. VII, c. XLV, *P. G.*, t. LXVII, col. 836.

Pendant ce temps, en Occident, on ne construisait plus d'édifices *(memoriæ)* sur les tombes des martyrs, en dehors des murs, mais on se hâtait de transporter dans les églises de Rome les corps qui restaient encore dans les catacombes afin de les soustraire aux profanations des barbares (des Lombards en particulier). Cf. *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 164; t. II, p. 52.

4. A partir du IXe siècle, les conciles de Germanie acceptent que l'on enterre dans l'église même, non seulement les évêques, mais encore les abbés, les prêtres et les laïques de distinction; ainsi le concile de Mayence (813), canon 52. Cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 1142; *Grat.*, caus. XIII, q. II, c. 18. Les prohibitions sévères portées par Charlemagne, *ut nullus deinceps in ecclesia mortuum sepeliat*, dans *Capitul.*, l. I, c. CLIII, éd. Baluze, t. I, col. 731, étaient donc restées lettre morte. Cependant on continue à exclure de l'Église les cadavres des simples fidèles. Cf. Concile de Tribur (895), can. 17; Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. IV, p. 700.

En Orient au contraire, un point de vue nouveau a prévalu, qui tend à faire de l'église un lieu de sépulture au même titre que le cimetière. On le trouve exposé dans la fameuse « réponse » du pape Nicolas Ier à la consultation des Bulgares (866). Si le pontife interdit d'enterrer à l'église les suicidés et d'offrir pour eux le saint sacrifice, c. 98, il précise en revanche que « les chrétiens doivent être ensevelis dans les églises où l'on songera davantage à prier pour eux ». C. 99. Cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. IV, p. 440.

L'idée fit son chemin en Occident, en sorte qu'au début du XIIIe siècle le pape Innocent III représente le fait d'enterrer les morts dans les églises et les monastères ou dans leur voisinage comme une coutume déjà ancienne : aussi, ajoute le pape, ne faut-il pas s'opposer aux dernières volontés et à la dévotion des fidèles, désireux de s'assurer de cette manière les suffrages des clercs et des religieux attachés à ces églises. Il va jusqu'à déclarer que le choix d'une sépulture en dehors de ces cimetières et pour des lieux « nouveaux et moins religieux » n'est pas raisonnable. *Decret.*, l. III, tit. XXVIII, c. 3.

Les c. 5 et 6 du même titre des Décrétales nous montrent que, dès le XIIe siècle, l'inhumation des laïques à l'intérieur même des églises était chose admise dans le droit.

Sans doute entendait-on par église non seulement l'édifice lui-même, mais aussi ses dépendances, en particulier le porche et l'atrium qui précédaient les basiliques anciennes; car l'intérieur même de l'église dut rapidement devenir trop étroit, surtout si l'on voulait observer les règles anciennes qui interdisaient d'enterrer un corps sur un autre. Concile d'Auxerre (578), can. 5; cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 219. L'atrium lui-même tendant à disparaître et le porche évoluant vers des dimensions réduites, le cimetière se groupa devant l'église ou autour d'elle, conservant la disposition de cour fermée, entourée parfois, comme à Pise, de portiques. Le champ du repos devint ainsi et resta longtemps une sorte de dépendance de l'église.

4. La coutume, reconnue par le droit, d'admettre indistinctement n'importe quelle sépulture à l'intérieur de l'église s'était heurtée rapidement à des impossibilités matérielles. Aussi ne faut-il pas s'étonner que Boniface VIII (1294-1304), revenant sur la décision prise moins d'un siècle auparavant par Innocent III, ait interdit de s'opposer aux dernières volontés des fidèles qui, à l'encontre de l'ancien usage, choisiraient leur sépulture dans un lieu « moins religieux ». L. III, tit. XII, c. 2, *in VI°*.

Néanmoins clercs et fidèles continuèrent, à défaut de prohibition positive, à se faire enterrer dans les églises. Ce fut souvent l'occasion de compétitions regrettables et même d'abus. Van Espen dit que l'église était devenue lieu de sépulture des riches et des puissants, tandis que le cimetière proprement dit était dédaigné et laissé au vulgaire. *Jus eccl. univers.*, pars IIa, tract. XXXVIII, n. 33-34.

L'Église fit sentir sa réprobation et, sans porter de lois formelles, elle exhorta à créer ou à utiliser les cimetières en dehors de l'église. L'édition du Rituel publiée en 1752 par Benoît XIV, et dont le texte resta la norme jusqu'à la promulgation du Code, traitait la question en ces termes : *Ubi viget antiqua consuetudo sepeliendi mortuos in cœmeterio retineatur, et, ubi fieri potest, restituatur. At vero, cui locus sepulturæ dabitur in ecclesia, humi tantum detur. Cadavera autem prope altaria non sepeliantur.* Tit. VI, c. I, n. 9. D'ailleurs, à partir du XVIIIe siècle, les lois civiles elles-mêmes tendirent à interdire la sépulture dans les églises et à écarter les cimetières des habitations pour raisons d'hygiène publique. L'Église n'eut pas beaucoup de peine à accepter cette réglementation, à laquelle d'ailleurs il lui eût été impossible de résister. Cf. Cavagnis, *Institut. jur. eccl.*, t. III, n. 298 sq. Le cimetière redevint ainsi peu à peu l'unique champ des morts.

5. Aujourd'hui, le droit du Code, restaurant l'ancienne discipline, renferme cette défense formelle : *In ecclesiis cadavera ne sepeliantur.* Can. 1205. Il n'y a d'exception que pour la dépouille mortelle des évêques résidentiels, abbés ou prélats *nullius*, qui peuvent être ensevelis dans leur propre église, sans que l'on puisse dire que ce soit une obligation, malgré l'emploi du terme *sepeliendis;* c'est plutôt la reconnaissance d'un droit strict, auquel il est possible de renoncer. Cf. Matth. a Coronata, *De locis et temp. sacris*, n. 138 *b;* Vermeersch-Creusen, *Epitome jur. can.*, t. II, n. 514. Le même canon 1205 permet aussi de déposer dans une église la dépouille du souverain pontife, des cardinaux et des personnages royaux (probablement aussi, par analogie, celle des chefs d'États à constitution non monarchique).

Pour les simples fidèles, et même pour les évêques titulaires, les prêtres, les clercs, les religieux, le lieu normal de sépulture est le cimetière, à l'exclusion de l'église. Par église, il faut entendre aussi une crypte souterraine, lorsqu'elle est affectée au culte divin. *Comm. d'interprét.*, 16 octobre 1919, *Acta apost. Sedis*, t. XI, p. 478. L'interdiction de la sépulture dans les églises s'étend même à celle des ossements, de sorte qu'on ne saurait tolérer la pratique des fidèles qui expriment par testament la volonté de faire transférer leurs restes dans une église lorsque leur dépouille mortelle aura séjourné un certain temps dans le cimetière commun. S. C. du Concile, 10-13 décembre 1927, *Acta apost. Sedis*, t. XX, p. 261.

Toutefois, le Code ne réprouvant pas positivement l'usage de la sépulture dans les églises, une coutume centenaire ou immémoriale qui, au jugement de l'Ordinaire, ne pourrait être supprimée, pourrait justifier la tolérance de cet usage. Can. 5. Une dispense accordée par l'Ordinaire en cas urgent ou par le souve-

rain pontife, pourrait également intervenir dans le même sens.

Quoi qu'il en soit, lorsque légitimement la sépulture a lieu dans l'église, le cadavre ne doit pas être placé sous l'autel, ni à moins d'un mètre de celui-ci (la distance étant calculée dans tous les sens); sinon la messe ne pourrait plus y être célébrée jusqu'à ce que le corps ait été déplacé. Can. 1202, § 2. Si pourtant, en face du fait accompli, le tombeau ne pouvait être déplacé facilement ou sans grand inconvénient, on pourrait user d'épikie et continuer de célébrer la messe à cet autel : c'est le sens de la réponse de la S. Congrégation des Rites, en date du 2 avril 1875. *Decret. authent.*, n. 3339. La célébration serait encore permise si le tombeau, bien que placé sous l'autel, était séparé de celui-ci par une voûte de pierre ou de ciment en forme de crypte et à la distance réglementaire. S. C. des Rites, 27 juillet 1878 et 18 juillet 1902; cf. *Decret. authent.*, n. 3460 et 4100.

L'ancien Rituel — dont les prescriptions sur ce point furent promulguées par Paul V (1614), après avoir été établies par Pie V pour le seul État pontifical — n'autorisait la sépulture dans les églises que si le tombeau ou sarcophage était caché sous terre (*humi*, tit. VI, c. I, n. 9), de telle sorte que la partie supérieure ou couvercle ne dépassât pas le niveau du sol. Cf. Many, *De locis sacris*, n. 142.

Encore que le Code et le nouveau Rituel soient muets à cet égard, il semble que, sauf nécessité, on doive s'en tenir à l'ancienne règle, devenue un usage général; en effet, en vertu d'une longue tradition, c'est un privilège des papes d'avoir un tombeau élevé au-dessus de terre. Cf. Ferraris, *Prompta biblioth.*, au mot *Sepultura*, n. 128. Pour les autres défunts, il n'est pas interdit, le sarcophage étant sous terre, d'élever au-dessus du pavé un monument funéraire, ou de l'adosser aux murailles de l'église.

Il faut encore signaler un décret de la S. Congrégation des Rites du 20 octobre 1922, *Acta apost. Sedis*, t. XIV, p. 557, interdisant dans les églises ou les cryptes qui sont affectées au culte divin, l'apposition de plaques ou tableaux portant des inscriptions et les noms de fidèles défunts, qui n'ont pas été ensevelis dans l'église et ne peuvent y être ensevelis en vertu des dispositions du canon 1205, § 2 (privilège réservé aux évêques, abbés *nullius*, cardinaux, etc.). Notons d'abord que ce décret n'a pas d'effet rétroactif et n'oblige pas à enlever les plaques funéraires fixées aux murs depuis de longues années. Il faut en dire autant des plaques contenant les noms des soldats tombés durant la guerre 1914-1918; un certain nombre d'entre elles ont été érigées avant 1922. Quant aux autres érigées postérieurement, il semble que leur présence dans le lieu saint puisse être tolérée pour deux motifs : d'abord il n'est pas certain que le décret vise ce cas précis, car l'apposition de ces plaques n'implique et ne signifie aucun droit de patronage et ne se présente pas comme une manifestation de gloriole pour les familles : toutes choses que vise à éliminer le décret. D'autre part, l'enlèvement de ces inscriptions ne pourrait se faire sans soulever l'indignation fort compréhensible des familles. C'est là une raison de laisser subsister ces monuments d'un caractère exceptionnel qui, en d'autres circonstances, eussent eu leur place normale en dehors de l'enceinte sacrée, sous le porche ou dans le portail. Cf. *Ami du clergé*, 1922, p. 759; Cimetier, *Pour étudier le Code*, n. 95, p. 177.

3° *Propriété et administration*. — 1. *Le droit de l'Église.* — Il est affirmé au canon 1206 : *Jus est Ecclesiæ catholicæ possidere propria cœmeteria.* Ce droit dérive de la nature même de la société ecclésiastique et touche à sa constitution. L'Église en effet, parce qu'elle est une société parfaite, a le droit de posséder tout ce qui est nécessaire ou même simplement convenable à l'obtention de sa fin; et, parce qu'elle est une société souveraine, pleinement autonome, elle revendique l'exercice de ce droit de propriété indépendamment de l'État et de tout pouvoir étranger. Or, chez tous les peuples ou à peu près, la sépulture, qui est un devoir naturel d'humanité, a revêtu un caractère religieux; chez les chrétiens, elle est considérée comme un acte de culte, attendu que, dans les rites et prières en usage dans la circonstance, on associe dans une même communion l'âme du défunt, les fidèles vivants et les membres de l'Église triomphante. Les cimetières ou lieux de sépultures, ayant ainsi un caractère religieux, sont soustraits par là-même à la juridiction de l'autorité civile. En fait, l'Église a toujours revendiqué la pleine possession des cimetières et leur administration en pleine liberté et indépendance : ce droit lui a été reconnu dès les premiers siècles, même par des empereurs païens.

Sans doute la sépulture est, sous beaucoup de rapports, de la compétence de l'autorité civile qui a pouvoir d'édicter, en la matière, des mesures qui intéressent l'hygiène et la sécurité publique.

L'Église aura soin de tenir compte de ces prescriptions imposées par la nécessité et le souci du bien commun, pourvu qu'elles n'entravent pas le libre exercice de son action. Cf. Many, *De locis sacris*, n. 226-227. En fait, l'Église, loin de se désintéresser des questions qui, en matière de sépulture, touchent au bon ordre et au bien social, édicte elle-même des prescriptions en ce sens. Quant aux autres réglementations que les pouvoirs civils croient devoir imposer aujourd'hui, celle-ci les accepte, par nécessité, par souci du bien commun et pour éviter de plus grands maux; elle va même jusqu'à approuver formellement et « canoniser » en quelque sorte les lois civiles vraiment utiles à l'ordre social et respectueuses du bien spirituel des fidèles. Cf. Wernz, *Jus decretal.*, t. III, n. 169.

Le Code a encore prévu le cas, fort commun aujourd'hui, où le droit de l'Église serait totalement méconnu, les cimetières étant devenus la propriété exclusive de l'État ou des communes. Même alors, les Ordinaires des lieux ont le devoir de veiller à ce que ces cimetières soient bénits, pourvu que ceux qui y reçoivent la sépulture soient en majorité catholiques; et cette prescription vaut, nonobstant le péril évident de violation que pourra constituer la sépulture d'infidèles ou d'hérétiques. Si la majeure partie de ceux qui sont ensevelis dans le cimetière ne sont pas catholiques, les Ordinaires s'efforceront encore, à défaut de bénédiction générale, d'obtenir qu'un espace soit réservé aux catholiques et que cet emplacement soit bénit. Can. 1206, § 2. Dans le cas où cela même ne pourrait être obtenu, chacune des tombes sera bénite isolément au moment de la sépulture, si par ailleurs le tombeau n'a pas reçu antérieurement de bénédiction. La formule est contenue dans le *Rituel*, tit. VI, c. III, n. 12.

2. *Bénédiction, violation et réconciliation.* — La bénédiction liturgique que doivent recevoir les cimetières peut être *solennelle*, c'est-à-dire donnée par l'évêque conformément aux règles du Pontifical romain (pars IIa, *De benedictione cœmeterii*), ou *simple* si elle est faite par un simple prêtre, délégué par l'Ordinaire selon la formule du Rituel, tit. VIII, c. XXIX. Ces deux sortes de bénédiction sont « constitutives » et font du cimetière un lieu sacré, soustrait de par sa nature à la juridiction du pouvoir civil et jouissant de privilèges ou immunités. Cf. Many, *De locis sacris*, n. 150. Il ne semble pas que l'on puisse aujourd'hui reconnaître aux cimetières le droit d'asile dont ils jouissaient autrefois; seules les églises possèdent encore ce privilège. Can. 1179. Quant à la béné-

diction donnée à chaque tombe dans un cimetière non bénit, elle n'est qu'invocative: le lieu qu'elle affecte n'est donc pas sujet à la violation. Il en faut dire autant des tombeaux de famille, ou sépultures privées, érigés en dehors des cimetières avec la permission de l'Ordinaire, bien que le Code prévoie que l'on puisse leur donner une bénédiction « analogue » *(ad instar)* à celle des cimetières: mais ce ne sont pas des lieux sacrés au sens strict.

Le cimetière légitimement bénit étant un lieu sacré, devient sujet à l'interdit, à la violation et à la réconciliation.

a) Lorsque le cimetière a été frappé d'*interdit* particulier, can. 2272, on peut continuer à y ensevelir les corps des fidèles, mais sans aucune cérémonie religieuse ou rite liturgique. — *b)* La *violation* du cimetière empêche que l'on puisse y ensevelir aucun fidèle défunt sans réconciliation préalable. A l'encontre de l'ancienne discipline, la violation de l'église n'entraîne plus aujourd'hui la violation du cimetière contigu. Can. 1172, § 2. Les actes susceptibles d'entraîner la violation des cimetières sont les mêmes que pour les églises, à savoir : le délit d'homicide (coupable et injuste); une effusion notable de sang humain consécutive à une agression gravement injuste et coupable; les usages impies et inconvenants auxquels le cimetière aurait été affecté pendant un temps notable; enfin la sépulture d'un infidèle ou bien d'un excommunié contre lequel a été portée une sentence déclaratoire ou condamnatoire. Can. 1172. On notera que le mot infidèle doit être pris dans son sens rigoureux : il ne désigne ni un catéchumène ni un enfant de parents chrétiens mort avant d'avoir été baptisé. Quant à l'excommunié, il faut entendre tout excommunié par sentence. Tous ces actes, pour devenir causes juridiques de violation, doivent être certains, notoires et avoir été posés dans l'enceinte du cimetière bénit, ou dans les limites de l'espace qui a reçu la bénédiction; il n'est pas nécessaire cependant que leurs auteurs aient eu une intention d'injure formelle à l'égard du lieu sacré : l'ignorance des effets juridiques de ces actes n'empêche pas la violation du cimetière, car celle-ci n'est pas une peine. Il en serait autrement des sanctions que le Code prévoit contre les violateurs des cimetières, can. 2328 et 2329. — *c)* Lorsque le cimetière bénit a été certainement violé, on doit régulièrement en faire la *réconciliation* dans la forme prescrite par le *Rituel*, tit. VIII, c. XXX. Il semble toutefois que cette réconciliation n'urgera pas s'il s'agit d'un cimetière appartenant à l'État ou à la commune, exposé sans cesse à de nouvelles violations par suite de sépultures indues. C'est là, nous semble-t-il, la meilleure façon d'entendre le canon 1206, § 2, qui demande que l'on n'omette pas la bénédiction de tels cimetières; à moins que l'on ne préfère admettre avec quelques auteurs que dans ces cas la violation n'a pas lieu. Cf. Matth. Conte a Coronata, *De locis et temp. sacris*, n. 146, 2°. La réconciliation peut être faite par le recteur du cimetière ou par tout autre prêtre, avec le consentement au moins présumé de ce dernier. Si la violation a eu pour cause la sépulture d'un infidèle ou d'un excommunié, le cadavre devra préalablement être exhumé, si la chose peut se faire sans grave inconvénient : en fait cette exhumation n'est pas possible dans les cimetières dont l'Église n'a plus la propriété ou le contrôle.

Quelques auteurs, théologiens, liturgistes, canonistes, s'obstinent, même après la publication du Code, à parler encore de *profanation*, soit à propos des cimetières, soit à propos des églises. Le mot est au moins ambigu : quelques-uns l'entendent de la simple violation; d'autres, plus fidèles à l'étymologie (rendre profane), désignent par là l'exécration, c'est-à-dire la perte de la consécration (s'il s'agit d'églises ou d'autels), ou de la bénédiction (pour les cimetières, oratoires, etc.). Quoi qu'il en soit, on peut se demander si les cimetières peuvent perdre leur bénédiction, comme les églises, et devenir des lieux profanes. Le Code est muet sur ce point précis; mais, par analogie avec ce qu'il dit des églises, on peut admettre que le cimetière sera « exécré », c'est-à-dire perdra son caractère de lieu sacré si, du consentement de l'Ordinaire, il est rendu à des usages profanes, les ossements ayant été transférés ailleurs. Le cimetière perdra encore sa bénédiction dans les cas de force majeure, par exemple si un glissement de terrain le rend désormais impropre à la sépulture, ou bien si l'autorité civile a décidé d'occuper son emplacement par une construction, une route ou une place publique. En dehors de ces cas, le cimetière conserve toujours sa bénédiction et ne la perd pour aucun des actes qui ont pour effet la violation. Si donc le cimetière a été une fois bénit et a conservé à travers les âges sa destination, il n'y a pas lieu de renouveler cette bénédiction ni de bénir chaque tombe en particulier, même si le lieu sacré a été maintes fois violé et jamais réconcilié.

3. *Réglementation.* — Là où l'Église a conservé le plein domaine des cimetières et sépultures, les prescriptions qu'elle édicte pour leur administration doivent être observées à la lettre. Dans les contrées (ce sont les plus nombreuses aujourd'hui) où la législation civile ne tient pas compte des dispositions du droit ecclésiastique, l'Église s'efforce de maintenir autant qu'elle le peut l'application de ses règles canoniques ou liturgiques. Là donc où les autorités locales se montrent conciliantes et, au lieu d'appliquer strictement la loi civile, abandonnent au moins partiellement l'administration des cimetières aux ministres du culte (en particulier en ce qui concerne l'emplacement et la distribution des tombes), ceux-ci ne devront pas se désintéresser du rôle qui leur est laissé, et ils s'efforceront de sauvegarder, avec toute la prudence qui s'impose, la part du droit de l'Église pratiquement reconnue. On peut voir un résumé de la législation civile française concernant la sépulture et les cimetières dans Cance, *Le Code de droit canonique*, t. III, append. XXXIX et XL.

a) Selon le Code, chaque paroisse doit avoir son cimetière propre, à moins que l'Ordinaire du lieu n'autorise un cimetière commun à plusieurs paroisses. Les religieux exempts peuvent avoir eux aussi un cimetière particulier, distinct du cimetière commun. Can. 1208. Quant aux autres personnes morales (chapitres, confréries, etc.) et aux familles privées, l'Ordinaire peut leur permettre d'avoir, en dehors du cimetière commun, un lieu de sépulture (caveau, tombeau de famille), qui recevra une bénédiction comme un cimetière. Ces mêmes personnes peuvent avoir, à cet égard, un droit acquis, soit par prescription, soit par une coutume légitime. — *b)* De plus, les fidèles peuvent construire, pour eux-mêmes et pour les membres de leur famille, des tombeaux particuliers, soit dans les cimetières paroissiaux, avec la permission écrite de l'Ordinaire du lieu ou de son délégué, soit dans un cimetière appartenant à une personne morale, avec la permission écrite du supérieur, soit même en dehors du cimetière commun, avec la permission de l'Ordinaire. Ces tombeaux peuvent être aliénés, même à prix d'argent, avec le consentement de l'Ordinaire ou du supérieur compétent, can. 1209; si, au lieu d'un tombeau ou d'une « concession », il s'agit d'une simple tombe ou fosse dans le cimetière commun, il semble bien qu'en l'absence de détermination positive du Code il faille s'en tenir au droit antérieur qui interdisait de percevoir quoi que ce soit comme prix de la sépulture : « C'est un abus

épouvantable de faire payer le prix d'un tombeau », dit le 16e canon du concile de Tribur (895), Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. IV *b*, p. 700. Cf. *Decret.*, l. III, tit. XXVIII, c. 13; l. V, tit. III, c. 8 et 9. Cependant, selon le même droit, il ne serait pas illicite de percevoir une redevance, non comme prix du tombeau, mais à un autre titre légitime, par exemple pour assurer l'entretien du cimetière, l'ornementation des tombes, ou la sustentation des ministres du culte. Cf. Many, *De locis sacris*, n. 152. — *c)* Autant que faire se pourra, on séparera les tombeaux des prêtres et des clercs de ceux des laïcs et on les placera dans un lieu plus décent; en outre, là où on pourra le faire commodément, on préparera des tombes distinctes les unes pour les prêtres, les autres pour les ministres inférieurs de l'Église. Enfin, dans la mesure où la chose pourra se faire facilement, les corps des petits enfants, morts avant d'avoir atteint l'âge de la raison, auront eux aussi un lieu de sépulture à part ou des tombeaux distincts. Can. 1209. — *d)* Par mesure d'hygiène publique non moins que de sécurité et de respect, chaque cimetière devra être entouré de tous côtés par une solide clôture. Can. 1210. Ceux qui en ont la charge (Ordinaires des lieux, curés, supérieurs de maisons religieuses) veilleront à ce que les épitaphes et la décoration des monuments funèbres ne contiennent rien de contraire à la piété catholique. L'Église ne trouve pas mauvais que l'on orne de fleurs les tombes de ceux qui sont morts dans le Christ, ni qu'on y allume des lampes, même électriques; cependant, dit une décision de la S. C. des Rites rendue pour le diocèse de Rome, « l'esprit de l'Église est que ces lumières et ces fleurs ne soient pas seulement l'expression du souvenir et une consolation pour les vivants, mais encore un témoignage et une profession de la foi catholique en la résurrection des morts et en la vie éternelle ». — *e)* Partout où la loi civile ne s'y oppose pas, et dans la mesure du possible, on organisera une enceinte pour y ensevelir ceux auxquels la sépulture ecclésiastique n'est pas accordée. Can. 1212. A défaut de ce cimetière, on s'efforcera de réserver dans le cimetière paroissial un lieu distinct et non bénit ayant la même destination. Si cela même n'est pas possible, la sépulture sera faite dans le cimetière commun sans les cérémonies religieuses accoutumées.

4. *Inhumation et exhumation.* — Le canon 1213 ne fait que rappeler une obligation de droit naturel, en recommandant de ne livrer à la terre les cadavres qu'après un intervalle de temps suffisant pour qu'aucun doute ne subsiste sur la mort. Les lois civiles donnent à ce sujet des précisions auxquelles il faut se tenir.

Quand un cadavre a reçu la sépulture ecclésiastique d'une manière *définitive*, on ne peut l'exhumer sans une permission de l'Ordinaire; et celui-ci n'accordera pas cette autorisation si le cadavre en question ne peut être distingué des autres corps d'une façon certaine. Can. 1214. L'autorité civile, lorsqu'elle ne prescrit pas elle-même l'exhumation (pour des motifs d'ordre judiciaire ou de simple police), exige d'ordinaire qu'une demande d'autorisation préalable lui soit adressée. Lorsque le permis d'exhumer a été accordé par le pouvoir séculier (ordinairement par le maire, décret du 15 avril 1919), on ne serait pas dispensé, au moins en théorie, de solliciter l'autorisation du supérieur ecclésiastique compétent.

Cette autorisation n'est pas requise, aux termes mêmes du canon 1214, lorsque la sépulture n'a été que *provisoire*. Ce fut le cas, durant la guerre 1914-1918, des corps de nombreux soldats ensevelis à la hâte en des cimetières improvisés à l'arrière du front, et d'où les familles eurent dans la suite le droit de les faire exhumer. En dehors de ces circonstances exceptionnelles, si l'on se trouve dans l'obligation d'enterrer momentanément un corps en dehors du cimetière, le Rituel, tit. VI, c. I, n. 24, demande que l'on place une croix du côté de la tête sur la tombe provisoire, et que le transfert dans le lieu sacré se fasse aussitôt que possible.

III. Des funérailles. — Selon la définition donnée au canon 1204, les funérailles comportent trois actes distincts : la levée du corps et son transfert à l'église; la fonction liturgique accomplie à l'église, qui comprend : l'office des défunts, la messe ou tout au moins l'absoute; la conduite au cimetière. De chacun de ses actes le Code détermine les modalités juridiques, laissant au Rituel le soin de préciser l'ordre liturgique, tit. VI, c. III, *Exsequiarum ordo*.

1° *Obligation.* — 1. Avant d'être ensevelis, les corps des fidèles défunts doivent être transportés dans l'église où se célébreront les funérailles. Can. 1215. On doit aussi, les obsèques terminées, accompagner le cadavre jusqu'au lieu de la sépulture, en se conformant aux prescriptions des livres liturgiques. Can. 1231. — 2. L'obligation d'accomplir ces divers actes est *grave* de sa nature, puisque le Code requiert une « cause grave » ou une « grave nécessité » (can. 1215 et 1231) pour en être exempté. On pourra considérer comme un motif suffisant de ne pas transporter le corps à l'église : une défense portée par la loi civile, une épidémie dangereuse, le défaut absolu du temps, mais non pas le mécontentement des fidèles ou du clergé, ni même une coutume contraire, qui, si elle existe, doit être réprouvée. *Comm. d'interprét.*, 16 octobre 1919, *Acta apost. Sedis*, t. XI, p. 479. — 3. Il va de soi qu'il faudra un motif plus grave pour l'omission de tous les rites des funérailles ou de la plupart d'entre eux, que pour l'omission de quelques-uns seulement. S'il y a impossibilité de transporter le corps à l'église, on doit avertir la famille que la cérémonie (avec messe et absoute) peut se faire *etiam præsente* moraliter *cadavere*. S. C. des Rites, 28 février 1920. — 4. Le clergé n'est pas dispensé d'accompagner le cadavre, du seul fait que celui-ci est transporté en voiture traînée par des chevaux. S. C. des Rites, 5 mars 1870, n. 3212. — 5. A défaut de ministre qualifié, un diacre peut, avec la permission de l'Ordinaire ou du prêtre qui en a charge, faire les cérémonies des funérailles; mais cette autorisation ne lui sera donnée que pour un motif grave; en cas de nécessité la permission est légitimement présumée. *Rituel*, tit. VI, c. III, n. 19. — 6. Il faut noter enfin que toutes ces prescriptions ne s'appliquent strictement qu'à la première sépulture; lorsque les cérémonies ont été faites une fois en entier, il n'y a pas obligation de les réitérer à l'occasion du transfert du cadavre en un autre lieu de sépulture. S. C. du Concile, 12 janvier 1924. De là, pour les morts ramenés du front, la liberté laissée aux familles de faire faire les cérémonies qu'elles veulent et par qui elles veulent, aucun curé ne pouvant, à cette occasion, revendiquer de vrais droits. *Acta apost. Sedis*, t. XVI, p. 189.

2° *Prescriptions canoniques réglementant cette obligation.* — Nous n'avons pas à les détailler dans ce dictionnaire; elles se rapportent principalement à l'église où doivent se faire les funérailles et au lieu où doit se faire l'inhumation, subsidiairement aux droits du curé relativement à la présidence des funérailles. La seule question qu'il faille soulever ici est celle de la participation au cortège funèbre de diverses sociétés plus ou moins manifestement hostiles à la religion, surtout quand ces sociétés prétendent exhiber leurs emblèmes. Il faut tenir compte des coutumes et des traditions de chaque pays. Les emblèmes maçonniques sont de toute évidence prohibés; nombre d'évêques de France ont récemment interdit la pré-

sence du drapeau rouge, en tant qu'emblème révolutionnaire. Il faut s'en tenir sur ce point aux directives locales qui, d'ailleurs, ne sont pas forcément immuables. Si des emblèmes interdits étaient déployés malgré l'interdiction du clergé, celui-ci devrait se retirer du cortège; et de même quitter l'église si on les y introduisait de force, sauf le cas où la messe serait déjà commencée. Quant aux autres emblèmes ou insignes de sociétés non réprouvées et non hostiles à l'Église, syndicats, sociétés sportives, mutualités, etc., une réponse de la S. C. des Rites, du 15 décembre 1922, *Acta apost. Sedis*, t. XVI, p. 171, déclare qu'on peut les admettre dans les églises.

IV. Concession ou refus de la sépulture ecclésiastique. — Le principe, formulé par le Code, can. 1239, est que la sépulture ecclésiastique, étant un droit spirituel, ne peut être accordée qu'aux seuls baptisés; elle prolonge en quelque sorte la communion que les fidèles ont eue entre eux sur la terre. En conséquence, sont exclus de cette communion visible tous les adultes qui ne sont pas membres de l'Église et tous les enfants morts sans baptême, même s'ils sont nés de parents catholiques. Il arrive cependant parfois qu'un enfant nouveau-né, mort sans avoir été baptisé, soit enseveli avec sa mère décédée en même temps que lui : encore que cette pratique ne soit pas conforme à la rigueur du droit, il semble qu'on puisse la tolérer à cause de la difficulté qu'il y aurait à s'opposer à cette manière de faire; et les auteurs sont d'accord pour dire que, dans ce cas, le cimetière n'est pas violé. Cf. Wernz, *Jus decretal.*, t. III, n. 781, note 47; *ibid.*, n. 471 et 727.

1° *Concession de sépulture.* — 1. On doit accorder la sépulture ecclésiastique à tous les baptisés (catholiques) à moins qu'ils n'en soient privés expressément par le droit. Pour les non-baptisés, l'exclusion de la sépulture ne revêt pas le caractère d'une peine, d'une privation, car ils n'y ont aucun droit. Pour les baptisés au contraire, cette exclusion a un caractère pénal : en conséquence elle est de stricte interprétation, can. 19; l'octroi de la sépulture sera la règle, le refus sera l'exception. On n'urgera ce refus que dans les cas bien caractérisés et pour des délits publics et on maintiendra la loi favorable toutes les fois que subsistera un doute de droit ou de fait.

2. Les catéchumènes qui, sans aucune faute de leur part, meurent avant d'avoir reçu le baptême, sont assimilés aux baptisés. En effet, chez eux, le baptême de désir est censé les avoir unis au Christ. Cf. Wernz, *Jus decretal.*, n. 781, note 46. Le Code met ainsi un point final à une antique controverse entre moralistes ou canonistes. Il va de soi que si le catéchumène avait par sa faute indûment retardé son baptême, il serait exclu de cette faveur.

2° *Refus de sépulture ecclésiastique.* — L'Église, par manière de peine, prive de sa sépulture ses enfants indignes qui meurent impénitents. Le droit détermine de façon précise les cas dans lesquels le ministre même des funérailles appliquera cette peine en s'abstenant, sans qu'il soit besoin de recourir au supérieur compétent, à moins qu'il ne s'agisse d'un cas douteux. Mais comme cette privation revêt un caractère odieux, le ministre se gardera de l'étendre au delà des diverses catégories d'indignes énumérés au canon 1240; il s'en tiendra strictement à la détermination du droit actuel, qui, sur beaucoup de points, a mitigé les anciennes dispositions.

1. *Restriction préalable.* — On notera en particulier la clause qui tempère l'application de cette privation pénale : *nisi ante mortem aliqua dederint pænitentiæ signa.* — *a)* Cette restriction s'applique à toutes et à chacune des classes d'indignes énumérés dans la suite des canons; il ne subsiste donc aucune des exceptions dont l'ancienne discipline frappait certains coupables *même repentants.* — *b)* Aujourd'hui, le Code requiert des signes de pénitence certains, mais peu considérables, *aliqua;* toute manifestation indiquant le regret du passé ou le retour à Dieu et à sa religion sera, au moment suprême, regardée comme suffisante, par exemple : le fait d'appeler un prêtre (encore que celui-ci n'ait pu arriver avant la mort), baiser un crucifix, invoquer le nom de Jésus, faire un acte de contrition et autres actes semblables. Au contraire, même une absolution donnée (sous condition) par un prêtre survenant par hasard ou appelé par la famille, ne rendrait pas le droit à la sépulture à un indigne déjà dans le coma ou ayant perdu connaissance. C'est un devoir pour le ministre du culte de s'assurer que des signes de pénitence ont été vraiment donnés : pour cela, l'affirmation même d'un seul témoin, pourvu qu'il soit digne de foi, est suffisante. On aura soin de faire en sorte que ces signes de repentir soient connus du public, afin de prévenir le scandale. Ainsi, il n'est plus nécessaire, comme autrefois, d'exiger des rétractations publiques spécifiées et détaillées.

2. *Sujets exclus.* — D'après le droit actuel, sont considérés comme indignes et, en conséquence, privés de la sépulture ecclésiastique :

a) Les apostats notoires et ceux qui ont notoirement adhéré à une secte hérétique, schismatique, à la franc-maçonnerie ou à d'autres sociétés du même genre. — *a.* Par apostats, il faut entendre ceux qui ont totalement renié la foi chrétienne (can. 1325, § 2), soit en passant au judaïsme, à l'islamisme ou au paganisme, soit en rejetant toute croyance et en professant l'athéisme, ou le matérialisme; de plus, cette apostasie doit être notoire au sens du canon 2194. — *b.* Le seul délit d'hérésie ou de schisme, bien qu'entraînant l'excommunication (c. 2314), n'est pas par lui-même une cause suffisante de privation de sépulture; il faut l'inscription ou adhésion notoire à une secte. — *c.* Pour les sociétés maçonniques ou autres du même genre, elles sont ordinairement secrètes; mais cela importe peu pourvu que l'adhésion soit notoire. De cette catégorie font partie les sociétés anarchistes, communistes, nihilistes, mais pas nécessairement les partis socialistes, s'ils veulent seulement s'emparer du pouvoir et non le détruire. Les adhérents au parti socialiste ne paraissent donc pas devoir être privés de sépulture religieuse, si, individuellement, ils ne sont pas pécheurs publics. — *d.* Au nombre des sectes hérétiques, il faut compter à juste titre les groupements de spirites ou de théosophes.

b) Les excommuniés et les interdits, mais seulement après sentence condamnatoire ou déclaratoire. — Le texte du Code met fin aux hésitations concernant la qualité de l'excommunication : avant le Code, quelques auteurs prétendaient que même les excommuniés tolérés devaient être privés de sépulture religieuse, pourvu qu'ils aient été dénoncés comme tels; cf. Reiffenstuel, *Jus can. univers.*, l. III, tit. XXVIII, n. 85-86. D'autres, parmi les plus récents, pensaient que la peine ne s'appliquait qu'aux *vitandi*, cf. Many, *De locis sacris*, n. 218. Le Code ayant changé la notion de l'excommunié « à éviter » et distingué comme trois degrés dans l'excommunication (can. 2258-2259), a adopté une discipline moyenne. Désormais, perdent leurs droits à la sépulture ecclésiastique les seuls excommuniés ou interdits dont la peine a été ou infligée par sentence (condamnatoire) ou rendue publique par l'autorité compétente (sentence déclaratoire) : de toute façon leur indignité sera notoire. On ne pourra donc priver de sépulture religieuse les députés ou sénateurs qui ont voté la loi de séparation, ou les détenteurs des biens ecclésiastiques du *seul chef* de l'excommunication encourue; mais on devra

les considérer comme pécheurs publics et manifestes, sauf rétractation, comme il a été dit plus haut.

e) Ceux qui de propos délibéré se sont donné la mort. — Il s'agit ici du suicide proprement dit, c'est-à-dire : *a. complet*, la mort ayant résulté de l'acte criminel; si. au contraire, quelqu'un s'était seulement blessé et mourait peu après d'une autre maladie, il n'y aurait pas suicide proprement dit, mais seulement tentative de suicide ou suicide avorté (cf. can. 2212), délit que le Code frappe d'autres peines, can. 2350, § 2, mais non de la privation de sépulture. — *b. certain*, de sorte que, si l'on doute que la mort soit volontaire ou bien le résultat d'un accident, d'une imprudence, d'une maladresse, on accordera la sépulture religieuse. — *c. mortellement coupable*, car si quelqu'un, par suite d'une conscience erronée, se donnait la mort pour éviter un nouveau péché, il n'y aurait pas faute grave formelle. Normalement la passion, la colère ou le désespoir, qui sont les causes ordinaires du suicide, n'empêchent pas celui-ci d'être pleinement volontaire et de constituer un péché mortel; dans les cas pourtant où il serait à présumer que le suicide n'est plus un acte humain, il ne ferait pas encourir la sanction pénale. Le cas de folie est beaucoup plus admissible, encore qu'il ne soit pas toujours aisé à discerner. En général, on pourra présumer la folie si auparavant le suicidé, tout en étant un homme honnête et pieux, était atteint de mélancolie ou de neurasthénie, s'il parlait fréquemment ou avait déjà tenté de se suicider. Ordinairement, il est permis de s'en tenir au certificat du médecin, qui suffit dans la plupart des cas à écarter le scandale; dans certaines régions, on n'aura pas de peine à se montrer indulgent et bienveillant, car l'opinion régnante est que nul ne saurait se tuer de sang-froid. Une crainte grave ou une très grande douleur pourraient parfois expliquer le suicide d'enfants ou de jeunes filles; pour en juger sainement, on se reportera à la vie antérieure et aux antécédents du défunt. Cf. *Collationes Brugenses*, t. XVI, p. 353; *Collat. Namurcenses.*, t. XVIII, p. 277. — *d. directement voulu*, car si quelqu'un ne cherche pas à s'ôter la vie, encore qu'il soit imprudent ou téméraire, il n'y a pas de suicide proprement dit. — *e.* enfin *public*, car si le suicide, quoiqu'imputable, n'est connu que de la famille et de peu de personnes (médecin, infirmière), on ne saurait le faire connaître sans infamie; aussi peut-on accorder la sépulture ecclésiastique.

d) Ceux qui sont morts dans un duel ou d'une blessure qu'ils y ont reçue. — Il s'agit d'un duel proprement dit. Voir DUEL, t. IV, col. 1845. Une réponse de la S. C. du Concile à l'évêque de Ratisbonne a assimilé au duel les combats en usage entre étudiants des universités allemandes *(Mensur)*, même si tout danger de blessure grave était écarté. *Acta apost. Sedis*, t. XVIII, p. 132. Il importe peu que la mort ait lieu sur le champ, ou en dehors du terrain du duel, pourvu qu'elle soit due à une blessure reçue au combat. On notera que la lettre de l'ancienne discipline refusait la sépulture religieuse même aux duellistes qui s'étaient repentis et avaient été absous avant de mourir. Voir DUEL, t. IV, col. 1855. Cependant en France, beaucoup de moralistes, écrivant avant le Code, préconisaient déjà l'indulgence à l'égard des repentants, cf. Many, *De locis sacris*, n. 220. Cette discipline adoucie est devenue la règle aujourd'hui.

e) Ceux qui ont donné ordre de livrer leur corps à la crémation. — Nous avons dit (col. 1885) qu'il fallait de leur part un ordre formel, et non pas seulement l'inscription à une société dont les membres se font normalement incinérer, à moins que la crémation ne soit le but unique de l'association. Si le mandat a été rétracté et que l'on puisse en faire la preuve d'une manière quelconque, il n'y a plus lieu d'appliquer la sanction; cf. can. 2209, § 5. Mais, si le défunt a maintenu sa volonté jusqu'à la mort, on ne peut lui accorder la sépulture religieuse, même si, comme le veut le droit (can. 1203, § 2), la crémation n'a pas lieu. *Comm. d'interprét.*, 10 novembre 1925, *Acta apost. Sedis*, t. XVII, p. 583. Si dans un cas extraordinaire, qui se réalisera difficilement, vu le nombre des documents ecclésiastiques sur la question et la publicité qui leur a été donnée, quelqu'un par ignorance et de bonne foi avait ordonné de livrer son corps à la crémation, on ne pourrait lui appliquer légitimement les pénalités du droit; mais, dans ce cas, la bonne foi devra être prouvée et non présumée. Cf. Many, *De locis sacris*, n. 213; Matth. a Coronata, *De locis et temp. sacris*, n. 132 c.

On userait de la même indulgence à l'égard du défunt qui, bien disposé à ses derniers instants, aurait oublié de rétracter expressément un ordre de crémation.

f) Les autres pécheurs publics et manifestes. — Il faut entendre par là ceux qui se rendent coupables de certains délits extérieurs particulièrement graves soit en eux-mêmes, soit surtout en raison du scandale qui en résulte. Le scandale, d'après lequel on devra apprécier la gravité publique d'une faute et le dommage causé à la société, est souvent chose relative et variable suivant les circonstances de temps, de lieux ou de personnes. Ainsi, dans l'ancienne France, les comédiens étaient considérés comme pécheurs publics, alors que le droit commun ne contenait rien de semblable. Cf. Many, *op. cit.*, n. 221. En revanche les violateurs du précepte de la confession et de la communion annuelles étaient privés de la sépulture ecclésiastique, depuis la publication du fameux canon, *Omnis utriusque sexus*, du IV[e] concile du Latran (1215). Denz.-Bannw., n. 437. Cf. l'ancien Rituel (antérieur au Code), tit. VI, c. II, n. 6. Or, depuis nombre d'années ces textes, pourtant formels, avaient reçu une interprétation bienveillante des évêques et curés de beaucoup de pays. Cf. Many, *op. cit.*, n. 220, 3°. Il appartient donc à l'Ordinaire et, à son défaut, à la coutume, de déterminer en quoi consiste le péché public et manifeste, qui, à défaut de pénitence, doit entraîner la privation de sépulture religieuse.

On pourra considérer comme pécheurs publics en France : ceux qui vivent *notoirement* dans l'état de concubinage, d'adultère, de divorce (lorsqu'il leur est imputable); ceux qui notoirement meurent dans l'acte même d'un péché grave, comme serait un vol important, un homicide, un adultère ou une fornication; ceux qui refuseraient de recevoir le prêtre par impiété ou mépris, mais non ceux qui, par insouciance ou négligence, ajourneraient indûment la réception des sacrements qui leur sont proposés. Quant à ceux qui négligent gravement ou même ont abandonné leurs devoirs religieux (assistance à la messe du dimanche, confession et communion pascales), il semble que la coutume en France soit de les traiter avec indulgence, lorsqu'ils agissent ainsi par négligence, intérêt ou ignorance (non par irréligion ou mépris), et pourvu que par ailleurs ils s'abstiennent d'actes ou de propos antireligieux; c'est d'après l'ensemble de leur conduite qu'on jugera de leurs sentiments intimes. En Belgique et en Italie, ces mauvais chrétiens sont traités avec plus de sévérité; cf. Vermeersch-Creusen, *Epitome jur. can.*, t. II, n. 549, 6°; on ne tolère que des manquements espacés, non habituels : *per aliquot annos*, dit De Meester, *Compendium jur. can.*, t. III, n. 1237; *semel aut iterum*, dit Claeys-Simenon, *Manuale jur. can.*, t. III, n. 53, à propos du devoir pascal. Une des raisons qui peuvent sinon soustraire à la rigueur de la loi, du moins incliner à la bienveillance, c'est la crainte du scandale que pourrait causer un enterrement civil dans des régions où une telle manifestation est chose

inouïe ou à peu près inconnue. Many, *op. cit.*, n. 221, 1°.

On notera enfin qu'une sorte de conflit pourra s'élever entre le for interne et le for externe, lorsqu'un moribond (par exemple un divorcé et civilement remarié) se trouve au for de la conscience suffisamment disposé pour que le prêtre puisse lui donner l'absolution, sans que, pour autant, il ait pu donner publiquement, à cause d'inextricables difficultés de famille, les signes extérieurs de pénitence requis par le Code. Dans ce cas, le devoir du ministre est de procurer avant tout le salut de l'âme. Si rien n'a pu être fait au for externe, la sépulture religieuse ne pourra être accordée à ce pécheur public.

3. *Cas douteux.* — Lorsque des doutes subsistent sur la conduite à tenir dans un cas donné, on devra, si le temps le permet, consulter l'Ordinaire du lieu. Can. 1240. Ce recours s'imposera davantage encore si l'état des esprits pouvait faire craindre quelques désordres. Les statuts de certains diocèses en font une obligation dans tous les cas de refus de sépulture.

Si malgré tout, après examen, le doute persiste, on accordera la sépulture ecclésiastique, de manière cependant à éviter le scandale : cette norme favorable du Code vaut aussi bien pour l'Ordinaire consulté que pour le ministre qui n'a pas eu le temps de recourir. Dans les cas ordinaires, le scandale sera normalement écarté par la divulgation des signes de repentir donnés par le mourant. Dans les cas douteux, le moyen d'empêcher que l'indulgence ne tourne au mépris de la religion, en même temps que d'échapper au soupçon de vénalité, sera souvent de n'accorder que les funérailles les plus simples : le refus des solennités accoutumées est expressément indiqué par le Saint-Office dans les cas où le suicide est douteux, ou lorsqu'il s'agit de pécheurs publics qui ont donné des signes de repentir mais n'ont pu être absous. S. Office, 16 mai 1866 et 6 juillet 1898. Cf. Gasparri, *Fontes jur. can.*, t. IV, n. 993 et 1201.

4. *Conséquences de la privation de sépulture.* — *a)* Cette privation entraîne l'interdiction de célébrer non seulement la messe des funérailles, mais encore toute messe anniversaire et tout office funèbre public pour le défunt. Can. 1241. On considère en effet ces rites ou suffrages comme le complément ou l'accessoire des funérailles. En 1842, le pape Grégoire XVI interdit qu'une messe anniversaire fût célébrée pour la reine protestante de Bavière, décédée l'année précédente, alors même que l'on mettait en avant la célébration d'un office pour tous les défunts de la famille royale (qui était catholique). En revanche, il n'est pas interdit aux fidèles de prier pour le défunt, de façon privée (même à l'église ou dans un lieu public), ni aux prêtres de célébrer des messes privées (c'est-à-dire sans annonce ni solennité), tout scandale étant écarté; la chose est davantage indiquée encore lorsqu'on a quelques raisons de penser que le moribond a pu se repentir au dernier moment ou qu'il était dans une certaine bonne foi. Cependant, s'il s'agit d'un excommunié *vitandus*, le canon 2262 n'autorisant la célébration de la messe que « pour sa conversion », le prêtre ne pourrait offrir le saint sacrifice pour un défunt, même de façon privée, lorsque son impénitence finale est avérée.

b) Le Code prévoit des peines contre les violateurs des lois concernant le refus de la sépulture ecclésiastique, à savoir : *a*. Ceux qui oseraient donner des ordres ou exercer une contrainte en vue de procurer la sépulture ecclésiastique à des infidèles, apostats, hérétiques, schismatiques, excommuniés ou interdits, ou à toutes autres personnes, tels les pécheurs publics, qui n'y ont pas droit, encourent par le fait même une excommunication non réservée. Can. 2339. La peine étant de stricte interprétation ne frappera que ceux qui auront indûment imposé les trois actes qui constituent la sépulture, et non pas seulement un ou deux d'entre eux, à moins que l'omission ne se soit produite pour une cause extrinsèque et indépendante de la volonté des coupables. Aucune sanction n'est portée contre les exécutants, mais les mandants et tous leurs complices encourent la même peine. Cf. Capello, *De censuris*, n. 401. — *b*. Ceux qui spontanément, sans aucune contrainte venant de l'autorité civile ou résultant de la violence, auront donné la sépulture ecclésiastique complète aux personnes énumérées ci-dessus, sont frappées *ipso facto* d'un interdit *ab ingressu ecclesiæ* réservé à l'Ordinaire. Cette peine ne vise guère que les ecclésiastiques ministres des funérailles. — *c*. Lorsque le cadavre d'un excommunié *vitandus* aura été indûment enseveli dans un cimetière ou un lieu sacré destiné à la sépulture des fidèles, on devra, si la chose peut se faire sans grave inconvénient, l'exhumer et l'enterrer dans un cimetière profane, ou du moins dans la partie du cimetière non bénite réservée à cet effet. Can. 1242. L'inconvénient grave sera souvent l'interdiction de ce transfert par la loi civile.— *d*. On notera enfin que les normes que nous venons de rappeler concernant le refus de sépulture ne sont, en l'absence de tout scandale et de tout mépris pour l'autorité de l'Église, que des lois ecclésiastiques. Si leur exacte observation devait, dans certains cas exceptionnels, entraîner pour les ministres du culte de lourds dommages ou de graves inconvénients, il y aurait lieu d'en tempérer les rigueurs et, le danger de scandale étant écarté, d'accorder tout ou partie des rites religieux. Cf. Matth. a Coronata, *De locis et temp. sacris*, n. 266, 4°; Vermeersch-Creusen, *Epitome*, t. II, n. 550.

V. Inscription et taxes funéraires. — 1° *Registre des décès*. — Les funérailles étant achevées, le ministre inscrira dans le livre des sépultures le nom et l'âge du défunt, le nom de ses parents ou du conjoint, la date du décès, les sacrements reçus par le défunt et le nom de celui qui les a administrés, enfin le lieu et la date de la sépulture. Can. 1238.

L'obligation de faire cette inscription grève directement le ministre qui a fait les funérailles, et indirectement le curé ou le recteur d'église à qui incombe le soin de confectionner et de tenir à jour le registre des décès; si donc ils se sont fait remplacer pour l'accomplissement de la cérémonie, ils doivent veiller, à défaut de l'officiant, à ce que l'inscription soit exactement faite. Le registre des décès est un des livres paroissiaux dont la tenue est prescrite aux curés par le canon 470.

2° *Taxes funéraires.* — 1. *Nature.* — Ce sont des contributions pécuniaires ou en nature que les fidèles versent aux ministres du culte à l'occasion des funérailles, tant pour couvrir les frais de celles-ci, que pour assurer au clergé une honnête subsistance; il n'y faut donc pas voir le prix d'une fonction spirituelle, prix qui ne pourrait être exigé sans simonie. Cf. Matth. a Coronata, *op. cit.*, n. 242-244.

Dans l'antiquité chrétienne on mit une grande rigueur à interdire toute exigence ou exaction de la part des clercs en cette matière : *Peti vero aut aliquid exigi omnino prohibemus, ne (quod valde irreligiosum est) aut venalis (quod absit) Ecclesia dicatur, aut vos de humanis videamini mortibus gratulari, si ex eorum cadaveribus studetis quærere quolibet modo compendium*, écrivait en 598 à un évêque de Sardaigne le pape saint Grégoire Ier. *Grat.*, IIa pars, caus. XIII, q. II, c. 12. Cependant les offrandes libres et spontanées des fidèles faites à l'occasion des funérailles d'un parent furent toujours permises, ainsi qu'en témoigne la même lettre de saint Grégoire. Bien plus, le IVe concile de Carthage (can. 95) avait déjà décrété l'excommu-

nication contre ceux qui oseraient ne pas remettre à l'église les offrandes funéraires ou ne les remettre que tardivement. *Grat.*, IIª pars, caus. XIII, q. II, c. 9; cf. c. 15, 16. Le droit décrétalien non seulement approuva comme louable la coutume de donner quelque chose aux églises ou aux clercs à l'occasion des sépultures, mais encore il reconnut aux évêques le droit de contraindre les fidèles à payer les taxes funéraires déterminées par les lois diocésaines ou des coutumes légitimes. *Decret.*, l. V, tit. III, c. 42. En revanche, les souverains pontifes s'élevèrent avec force contre les abus qui consistaient à refuser la sépulture aux pauvres incapables de payer, ou à différer les obsèques tant que le prix des funérailles n'avait pas été versé d'avance. Cf. Wernz, *Jus decretal.*, t. III, n. 786. Aujourd'hui le Code donne des règles précises au sujet de ces émoluments.

2. *Détermination.* — C'est aux Ordinaires des lieux qu'il appartient de dresser, s'il n'en existe pas par ailleurs, un tarif des taxes funéraires à percevoir dans leurs diocèses respectifs. Pour l'établissement de ces taxes, il prendront l'avis du chapitre de l'église cathédrale et, s'ils le jugent opportun, celui des vicaires forains (doyens) du diocèse et des curés de la ville épiscopale; en outre, ils tiendront compte des coutumes légitimes et de toutes les circonstances de personnes et de lieux. Les droits de chacun seront établis avec une sage modération, afin d'écarter tout danger de litige et de scandale. Can. 1234.

En Belgique, beaucoup de régions n'ont pas de tarifs funéraires uniformes imposés à tout un diocèse; ils sont remplacés par des coutumes locales, variables suivant les lieux, mais qui, approuvées par l'Ordinaire, ne pourraient être changées arbitrairement. Cf. Clayes-Simenon, *Manuale jur. can.*, t. III, n. 49. Il en est de même en Espagne. Ferreres, *Instit. canonicæ*, t. II, n. 161.

3. *Application.* — *a)* Lorsque, dans les tarifs funéraires, plusieurs classes sont prévues, les intéressés peuvent choisir librement celle qui leur convient. Nul ne saurait être contraint à choisir une classe plus élevée, même sous prétexte qu'il n'a pas fourni sa contribution pour l'entretien de l'église ou l'œuvre du denier du culte; dans ce dernier cas une demande d'indemnité pour l'arriéré peut être légitime, si l'Ordinaire en a ainsi décidé. — *b)* Les religieux, même exempts, sont tenus de se conformer aux tarifs du diocèse où se trouve leur maison; ils ne peuvent rien exiger au delà. *Comm. d'interprét.*, 6 mars 1927, *Acta apost. Sedis*, t. XX, p. 161. — *c)* Il est absolument interdit d'exiger, pour les funérailles ou les anniversaires, rien qui dépasse la taxe fixée par le tarif diocésain. Celui qui exigerait davantage serait tenu à restitution, can. 463, sans préjudice des amendes ou autres peines que le droit a prévues contre les délinquants. Can. 2408. Il n'est pas défendu d'accepter un surplus spontanément offert par les fidèles. Le ministre pourrait aussi se contenter d'une somme au-dessous des tarifs en vigueur, à moins que l'Ordinaire ne l'ait interdit pour le bon ordre et en vue du bien commun. — *d)* Les funérailles des pauvres seront entièrement gratuites et accomplies d'une manière décente, en se conformant aux règles liturgiques et aux prescriptions des statuts diocésains. Can. 1235. Ces prescriptions destinées à assurer la décence des obsèques varient suivant les lieux : les unes déterminent le minimum de cierges à allumer, d'autres recommandent de ne pas enlever les tentures et autres ornements de l'église lorsque des funérailles gratuites font suite immédiate à un enterrement de classe supérieure, etc. La messe, requise normalement par les règles liturgiques, mais souvent omise en vertu de la coutume à cause des charges qu'elle impose, est parfois exigée par les statuts de certains diocèses; si c'est une messe basse, elle jouit, dans la circonstance, des mêmes privilèges liturgiques que la messe des morts solennelle, S. C. des Rites, 12 juin 1899, *Decret. auth.*, n. 4024. La charge de la célébration incombe au curé, qui d'ailleurs peut se faire remplacer, mais en fournissant au célébrant l'honoraire normal. Parfois le curé est autorisé à en prélever le montant sur la caisse ou le tronc des âmes du purgatoire, à moins que tous les frais de sépulture des pauvres ne soient assurés soit par une confrérie instituée à cet effet, soit par la fabrique, soit par la municipalité, selon les coutumes particulières de chaque pays. Cf. Cocchi, *Comment. in Codicem*, t. V, p. 123; Wernz, *Jus decret.*, t. III, n. 786.

4. *Part paroissiale.* — *a) Notion.* — On appelle ainsi la part des droits funéraires ou émoluments, qui, de droit ecclésiastique, est parfois due au propre curé du défunt, lorsque les funérailles d'un fidèle n'ont pas eu lieu dans son église paroissiale propre. Cette redevance, dont on prétend retrouver des traces dès le IXᵉ siècle, apparaît comme une compensation offerte par le droit à l'évêque ou au propre curé du défunt pour la diminution de revenus subie par le fait qu'un de leurs sujets a reçu les honneurs des funérailles dans une église étrangère. Cf. Wernz, *Jus decretal.*, n. 787. L'ancien droit décrétalien avait maintenu sa légitimité et déterminé ses modalités. *Decret.*, l. III, tit. XXVIII, c. 1, 2, 3, 4, 8, 10; l. III, tit. VII, c. 2, *in Clem.* On l'appelait : part canonique *(pars canonica)*, parce que réglée par les saints canons; justice *(justitia)*, parce que due en conscience; *quarta funeralis*, quarte funéraire, parce que souvent elle était fixée au quart des émoluments perçus. Cf. *Conc. Trident.*, sess. XXV, c. XIII, *De ref.*, Richter, p. 461-464. Mais elle pouvait être également du tiers ou de la moitié. Jadis, l'évêque avait droit au quart de la part attribuée au curé par les canons. Depuis longtemps le droit de l'évêque était tombé en désuétude. Aussi le Code n'a retenu que le nom de *portio parœcialis*, part paroissiale.

b) Droit actuel. — A moins qu'un droit particulier n'ait réglé différemment la question, le Code précise que la part paroissiale est due toutes les fois qu'un fidèle ne reçoit pas les honneurs funèbres dans l'église de sa paroisse, à moins que le corps n'ait pu être *commodément* (au delà d'une certaine distance) transporté dans cette église, Can. 1236. Le cas de transport difficile ou incommode est le seul qui, de droit général, puisse priver le propre curé de sa part d'émoluments; ni l'élection de sépulture, ni l'inhumation dans un tombeau de famille (quoi que dise à l'encontre Matth. a Coronata, *op. cit.*, n. 248, p. 252-253), ne font cesser le droit du curé à la part paroissiale. Si, dans un diocèse particulier, ou quelque province ecclésiastique, l'autorité légitime avait purement et simplement supprimé la quarte funéraire, il n'y aurait rien dans cette décision qui soit contraire au droit. Antonioli, *De re funeraria*, p. 13, cite une région du diocèse de Bergame où l'on applique le principe : *ubi quis moritur, ibi sepelitur, nec datur portio parœcialis.* Il va de soi que le Code suppose *légitime* la sépulture faite dans une église autre que l'église paroissiale (c'est-à-dire en vertu d'une élection en règle, à cause de la difficulté du transport du corps, etc.); car si, dans un cas donné, les funérailles avaient été faites illégitimement *(in fraudem legis)* dans une autre église, ce ne serait pas seulement la part paroissiale, mais tous les émoluments qui devraient être remis au propre curé.

Le paiement de la quarte funéraire ne doit entraîner pour les héritiers ou la famille du défunt aucune surtaxe ni frais supplémentaires; c'est l'église des funérailles qui fait un prélèvement sur les émoluments qu'elle a perçus.

Le montant de la part paroissiale est dû au *propre curé* et à ceux que le droit assimile aux curés, c'est-à-dire : au quasi-curé (dans les pays de mission, can. 216), au vicaire-curé (can. 471), au vicaire-économe (can. 471), au vicaire substitut (c. 474), au vicaire-coadjuteur (s'il supplée en tout un curé défaillant, c. 475), mais non aux employés de l'église paroissiale, lesquels ne peuvent rien revendiquer à ce titre.

Si le défunt, mort en dehors de chez lui, avait plusieurs paroisses propres dans lesquelles il aurait pu être commodément transporté, la part paroissiale sera divisée entre chacun des curés de ces paroisses.

e) Quantité. — La quarte funéraire ou part paroissiale doit être prélevée sur tous les émoluments fixés par la taxe diocésaine pour la cérémonie des funérailles et l'inhumation (mais non la levée du corps); en conséquence, devront entrer en compte les sommes perçues pour les ministres, les servants, la fabrique, les chantres, les cierges, etc., mais non les quêtes ou offrandes, sauf disposition contraire du droit particulier. Toutefois l'honoraire de la messe devra rester tout entier au célébrant, et il sera permis à l'église des funérailles de déduire les dépenses nécessaires, par exemple la cire qui a été brûlée et autres frais semblables.

Lorsque, pour une cause quelconque, on ne célèbre au jour de l'enterrement que les offices publics indispensables et que l'office funèbre solennel est renvoyé à plus tard, la part paroissiale devra aussi être comptée sur les émoluments de cet office solennel, s'il a lieu dans le mois qui suit la sépulture.

La quotité de la part paroissiale doit être déterminée dans le tarif diocésain; selon les lieux, elle peut comprendre le quart, le tiers ou même la moitié des émoluments. Quand l'église paroissiale propre du défunt et l'église où ont eu lieu les funérailles appartiennent à des diocèses différents, on devra s'en tenir, pour le paiement de la quarte, au tarif de l'église des funérailles, can. 1237.

I. AVANT LE CODE. — Alberti, *De sepultura ecclesiastica*, Aculae, 1905; Barbosa, *Juris ecclesiastici universi libri tres*, Lyon, 1699, pars IIª; De Angelis, *Prælectiones juris canonici*, t. III, Rome, 1880; Cavagnis, *Institutiones juris publici*, t. III, Rome, 1906; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, t. VII, Paris, 1850, au mot *Sepultura;* Gennari-Boudinhon, *Consultations de morale, droit canonique et liturgie*, Paris, 1912; Many, *Prælectiones de locis sacris*, Paris, 1904; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, Venise, 1726; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, t. III, Venise, 1739; Wernz, *Jus decretalium*, t. III, Rome, 1908.

II. APRÈS LE CODE. — Antonioli, *De re funeraria, secondo il Codice*, Bergame, 1919; Bargilliat, *Prælectiones juris canonici*, Paris, 1921; Blanco Najera, *Derecho funeral*, Madrid, 1930; Cance, *Le Code de droit canonique*, t. III, Paris, 1932; Cimetier, *Pour étudier le droit canonique*, Paris, 1927; Claeys-B.-Simenon, *Manuale juris canonici*, t. III, Gand et Louvain, 1931; Cocchi, *Commentarium in Codicem*, t. V, Turin, 1924; Matthæo Coute a Coronata, *De locis et temporibus sacris*, Turin, 1922; Fanfani, *De jure parochorum*, Turin, 1936; Ferreres, *Institutiones canonicæ*, Barcelone, 1918; O' Reilly, *Ecclesiastical sepulture*, Washington, 1923; Ottaviani, *Institutiones juris publici*, Rome, 1925; Tondini, *De ecclesia funerante*, Forli, 1927; Vermeersch-Creusen, *Epitome juris canonici*, t. II, Malines, 1927.

A. BRIDE.

SEPULVEDA (Jean-Ginès de), théologien et historien espagnol, 1490-1573.

I. VIE. — Né vers 1490 à Pozoblanco, province de Cordoue, d'une famille noble mais pauvre, Juan-Ginès de Sepúlveda commença ses études à l'université d'Alcala et les continua en Italie; il suivit les cours du célèbre Pomponazzi (voir ce mot, t. XII, col. 2545-2546) et, sans partager toutes les erreurs du maître, en subit la profonde influence. Les premiers travaux de Sepúlveda furent des traductions d'auteurs grecs, particulièrement de philosophes aristotéliciens, tels qu'Alexandre d'Aphrodise (voir la notice *Alexandre l'Aphrodisien* dans Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. I, col. 911-914). Attaché à la personne du cardinal Cajétan (1527), il travailla sous la direction du savant prélat à une revision du grec du Nouveau Testament; il passa ensuite au service du cardinal Quiñonez et obtint en 1536 les charges d'historiographe de Charles-Quint et de précepteur de Philippe II. Sepúlveda prit une part importante, sinon de premier plan, aux controverses qui divisèrent alors l'Espagne au sujet de l'esclavage; il voulut prouver contre Las Casas, Melchior Cano et l'évêque de Ségovie, Ramirez, la légitimité de l'esclavage, légitimité fondée, selon lui, sur l'inégalité naturelle entre les hommes; Sepúlveda soutint également que la chasse faite aux Indiens « destinés, tout comme les Chananéens, à leur état par leurs défauts » était juste de droit divin et naturel; sa thèse, *Democrates secundus, seu de justis belli causis : an liceat bello Indos prosequi, auferendo ab eis dominia possessionesque et bona temporalia, et occidendo eos, si resistentiam opposuerint, ut sic spoliati et subjecti facilius per praedicatores suadeatur eis fides*, ne put être imprimée en Espagne et fut censurée en 1547 par les académies d'Alcala et de Salamanque; Sepúlveda riposta par une *Apologia pro libro de justis belli causis*, Rome, 1550, in-8°, qui fut condamnée. Dominique Soto, confesseur de Charles-Quint, réunit alors (1550) une conférence où l'on entendit contradictoirement Las Casas et Sepúlveda; Las Casas croyait la victoire assurée quand le franciscain Bernardino Arevalo prit la défense de Sepúlveda en des termes qui firent une telle impression sur l'assemblée qu'on leva la séance en se contentant d'intimer aux deux partis défense absolue de continuer la lutte. Cela n'empêcha point Las Casas de publier deux ans plus tard sa réponse à Sepúlveda, *Brevissima relación de la destrucción de las Indias*, Séville, 1552, in-4°. Sepúlveda quitta la cour en 1557 et se retira à Mariano, près de Cordoue, où il mourut le 23 novembre 1573.

II. ŒUVRES. — Outre ses traductions et ses ouvrages historiques, Sepúlveda est l'auteur des écrits suivants : *De fato et libero arbitrio libri III* (contre Luther), Rome, 1526, in-4°. Il est intéressant de comparer cet ouvrage avec le traité d'Alexandre d'Aphrodise, Περὶ Εἱμαρμένης καὶ τοῦ ἐφ'ἡμῖν. — *De ritu nuptiarum et dispensatione*, Rome, 1531, in-4°; Londres, 1553. — *Democrates (primus), seu de convenientia militaris disciplinæ*, Rome, 1535, in-8°. — *Theophilus, seu de ratione dicendi testimonium in causis occultorum dialogus*, Valladolid, 1538, in-4°. — *De correctione anni mensiumque romanorum*, Venise, 1548, in-8°. — *De regno et officio regis*, Lérida, 1571, in-8°. — On trouve les premiers écrits de Sepúlveda dans l'édition suivante de ses œuvres : *Joannis Genesii Sepulvedæ Cordubensis opera nuper ab eodem authore recognita, quæ cum prius dispersa ferrentur, nunc primum in unum quasi corpus digesta et impressa fuerunt*, Paris, 1541, in-8°. On compte en outre deux éditions des œuvres complètes, Cologne, 1602, in-4°; et Madrid, 1780, 4 vol. in-4°.

Sepúlveda est un des représentants les plus convaincus de l'école aristotélicienne d'Alexandre d'Aphrodise. Il considère la philosophie d'Aristote comme très conforme à la doctrine chrétienne : *Aristotelem maxime sequar, summum virum, et cujus doctrina aut nihil aut perparum differt a christiana philosophia.* C'est à cause de son intransigeance philosophique qu'il a été amené à formuler sa théorie de l'esclavage si contraire à la doctrine évangélique. Ce n'est du reste pas le seul point dans lequel Sepúlveda se soit écarté, par amour d'Aristote, de la doctrine traditionnelle de l'Église. Le vrai titre de gloire de Sepúlveda

n'est pas son œuvre théologique et philosophique, mais le monument historique qu'il a élevé à la mémoire de Charles-Quint et qui lui a valu le surnom de Tite-Live espagnol.

I. GÉNÉRALITÉS. — Dissertation sur la vie et les œuvres de Sepúlveda en tête de l'édition des œuvres complètes, publiée par l'académie d'histoire de Madrid, 1780; N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, Madrid, 1780, p. 700-704; *Meyers' Lexikon*, t. XVI, Leipzig, 1929, col. 127; Pastor, *Geschichte der Päpste*, pontificat de Clément VIII, t. IV *a*, p. 551; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XLIII, Paris, 1853, col. 772-774; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XXIII; Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXIX, p. 83-85; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. IX, p. 351; Ellies Du Pin, *Bibliothèque ecclésiastique du XVIe siècle*, t. IV, p. 391; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XXII, p. 208.

II. SEPULVEDA ET L'ESCLAVAGE. — Art. ESCLAVAGE, t. V, col. 497-498; art. LAS CASAS, t. VIII, col. 2621-2622; *Bartholomeo de Las Casas*, dans *Zeitschr. für die histor. Theologie*, t. IV (1834), Leipzig, p. 202 sq. (protestant); Vacas Galindo, *Fray Bartolomé de Las Casas. Disputa o controversia con Ginès de Sepúlveda contendiendo acerca de la licitad de las conquistas de las Indias, reproducida literalmente de la edición de Sevilla de 1552... con una nota bibliografica por el Marquiès de Olivart, acompañada de un ensayo : fray Bartolomé de Las Casas, su obra, su tiempo*, Madrid, 1908; Beltrán de Heredia, O. P., *El maestro Domingo de Soto en la controversia de Las Casas con Sepúlveda*, dans *Ciencia tomista*, t. XLV, 1932, p. 35-49 et 177-193; Melchior Cano, *De locis theologicis*, I. II, c. II (*Melchioris Cani opera*, éd. Serry, Pavie, 1734, p. 282).

III. IDÉES PHILOSOPHIQUES. — Brucker, *Historia critica philosophiæ*, t. IV, Leipzig, 1767, p. 181-197; cardinal Gonzalez, *Histoire de la philosophie*, trad. G. de Pascal, Paris, 1891, t. III, p. 23-25; t. I, p. 340-341; De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain-Paris, 1922, p. 574.

J. MERCIER.

1. SÉRAPHIN DE LA CROIX, frère mineur récollet, né à Lyon en 1589, recevait l'habit le 2 septembre 1604. Il étudia avec succès le grec et l'hébreu, et même il professa ces langues, dont Rome avait rendu l'enseignement obligatoire dans les ordres religieux. Le P. Séraphin se consacra cependant plus ordinairement à la prédication, et ce ministère l'amena fréquemment à combattre les protestants. En 1623, il prêchait son troisième carême à Saint-Marcellin, où séjournait alors comme ministre un apostat du nom de Jacques Barbier. Celui-ci n'osait se mesurer avec le savant récollet, aussi se contentait-il de répandre de courts écrits contre lui. Le prédicateur devait retourner dans la même ville pour le carême de 1624, mais il avait été élu définiteur de sa province de Lyon, dite de Saint-François, et envoyé à Rome pour y traiter des affaires de son ordre. A son retour, ses supérieurs le désignèrent pour aller donner les sermons du carême à Bourg-Saint-Andéol. Il n'oubliait point pour cela les habitants de Saint-Marcellin et c'est à eux qu'il dédiait son gros volume intitulé *Flambeau de la foi catholique. Qui fait voir à tous très clairement. I. Par les sainctes escritures. II. Par tous les conciles généraux et plusieurs provinciaux approuvez des cinq premiers siècles. III. Par tous les saincts Pères des mesmes siècles. IV. Par tous les droicts. V. Par la raison. VI. Par les institutions de Calvin. VII. Par le* Confiteor *des huguenots. VIII. Par leur catéchisme. IX. Par leur confession de foy, ceste vérité catholique très effroyable, mais très véritable, qui contient en suc toutes les controverses : Que tous ceux qui meurent en la religion prétendue réformée sont infailliblement éternellement damnez*, Paris, 1626, in-4°. Dans les deux premières parties, il démontre par plus de 2 500 arguments, tirés des neuf principes indiqués, la doctrine qu'il avait enseignée du haut de la chaire, la troisième est employée à réfuter trois écrits du ministre Barbier. On attribue au P. Séraphin d'autres ouvrages, que nous n'avons pas rencontrés. Il mourut au couvent de Montferrand le 1er octobre 1629.

Juvénal de Lyon, *Historica descriptio conventuum fr. min. Recollectorum provinciae S. Francisci in Gallia*, Avignon, 1678; Michaud, *Biographie universelle*.

F. ÉDOUARD d'Alençon.

2. SÉRAPHIN DE ROUEN, frère mineur capucin français. — Né à Rouen en 1566, il revêtit l'habit des capucins dans la province de Normandie, où il s'illustra surtout par son activité contre les protestants. Il ne fut pas seulement un controversiste zélé, mais il possédait aussi le grec, l'hébreu et le syriaque qu'il enseigna avec grand succès. Les bibliographes le comptent d'ailleurs parmi les meilleurs hellénistes du XVIe siècle. Le P. Séraphin exerça aussi la charge de gardien et, deux ans avant de mourir, il vint habiter le couvent de Lisieux. A la veille de sa mort il eut à Caen une célèbre dispute avec le chef des protestants de cette ville; celui-ci se vit obligé de prendre la fuite, et un certain nombre de calvinistes notables se convertirent. Cette controverse publique fut éditée à Caen, en 1631. On a de lui aussi une grammaire hébraïque : *Tractatus de elementis linguæ hebraicæ*, Rouen, 1628. Il mourut, le 2 août 1631, au couvent de Lisieux.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum O. M. cap.*, Venise, 1747, p. 228-229; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 97; Marcellin de Pise, *Annales O. M. cap.*, t. III, Lyon, 1676, an. 1631, n. 151-162, p. 870-872; Guilbert, *Mémoires biographiques et littéraires*, Rouen, 1812, au mot *Séraphin;* E. Frère, *Manuel du bibliographe normand*, t. II, Rouen, 1860, p. 524.

A. TEETAERT.

3. SÉRAPHIN DE SAINT-FELIP DE MAHO, frère mineur capucin de la province de Catalogne, où il fut prédicateur et gardien; il eut aussi la chaire de morale à la cathédrale de Solsona et fut examinateur synodal de cet évêché. Il mourut le 28 septembre 1753 dans le couvent de Barcelone. Il est l'auteur de *Imperio de Maria en los reinos de la naturaleza del cielo, de la tierra y del infierno, en donde se describe su dominio y señorio*, 2 vol., Palma de Majorque, t. I, 1742, in-4°, 250 p.; t. II, 1748, in-4°, 339 p.; *El oráculo sagrado de la verdad en el culto inmemorial del Doctor iluminado, maestro universal de todas las artes y ciencias, e inclito martyr de Jesu-Christo, el b. Raymundo Lullio concluido, y en el reyno de Mallorca gravemente a la veneración obsequiosa abligado*, ms. de 193 p., conservé dans la bibliothèque de la Sapiència à Palma de Majorque.

J.-M. Bover, *Biblioteca de escritores baleares*, t. II, Palma de Majorque, 1868, p. 351; J. Fuster, *Biblioteca Valenciana*, t. II, Valence, 1830, p. 27; Édouard d'Alençon, *Bibliotheca mariana ord. min. capuccinorum*, Rome, 1910, p. 68; Manuel de Lete Triay, *Escriptors de la prov. caputxina de la Mare de Déu de Montserrat (1578-1900)*, dans *Franciscalia en la convèrgencia centenària del trànsit del Poverello (1226), de la seva canonitzaciò (1228) i de l'autoctonia de l'orde caputxl (1528)*, Barcelone, 1928, p. 234; Andreu de Palma de Mallorca, *Els fra-menors caputxins i el beat Ramon Lull*, dans *Miscellània Lulliana*, Barcelone, 1935, p. 136-137.

A. TEETAERT.

SÉRAPION DE THMUIS, évêque de cette ville d'Égypte au IVe siècle. — Nous savons très peu de chose de la vie de Sérapion. Il s'était retiré au désert avec Amoun; cf. Athanase, *Epist. ad Dracont.*, VII, et y était devenu un des disciples favoris de saint Antoine qui, à sa mort, lui laissa une de ses peaux de mouton (μηλωτή), tandis qu'il léguait la seconde à saint Athanase, *Vita Anton.*, c. LXXXII, XCI. Dès avant 339, il devait être évêque de Thmuis, car, cette année-là, saint Athanase adressa une lettre à un évêque Sérapion qui doit être celui-ci. *P. G.*, t. XXVI, col. 1412-1413. Il semble aussi avoir pris part en 343

au concile de Sardique et y avoir soutenu la cause de l'évêque d'Alexandrie. *Apol. cont. Arianos*, c. L. Vers 355, nous le trouvons à la tête d'une ambassade envoyée à l'empereur Constance pour réfuter les griefs soulevés par les ariens contre saint Athanase. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. IX. Il peut se faire qu'à la suite de cette mission infructueuse, Sérapion ait été envoyé en exil. Du moins saint Jérôme nous apprend-il qu'il mérita la palme des confesseurs, *De vir. ill.*, XCIX, *P. L.*, t. XXIII, col. 699; cf. *Epist.*, LXX, *Ad Magnum*, 4;. Photius, *Contra manich.*, l, XI, *P. G.*, t. CII, col. 32-33; *Bibliotheca*, cod. LXXXV, *P. G.*, t. CIII, col. 288. En tout cas ce n'était pas lui qui était sur le siège épiscopal de Thmuis en 359; à cette date, l'évêque de Thmuis était un arien du nom de Ptolémée, qui prit part au concile de Séleucie. Epiphane, *Hæres.*, LXXIII, 26. Nous ne savons rien des dernières années et de la mort de Sérapion. On peut seulement remarquer que saint Athanase lui adressa une lettre sur la mort d'Arius, *P. G.*, t. XXV, col. 685-690, et plusieurs lettres sur la question du Saint-Esprit, t. XXVI, col. 529-676, et que ces écrits paraissent remonter à la période 356-362.

Sozomène assure que Sérapion était un homme de la plus grande sainteté de vie et d'une éloquence extraordinaire, *Hist. eccles.*, l. IV, c. IX, et saint Jérôme ajoute qu'il mérita le surnom de *scholasticus*, à cause de l'élégance de son esprit, *De vir.*, XCIX. Le même auteur donne le catalogue de ses écrits : *Edidit adversum manichæum egregium librum et de psalmorum titulis alium et ad diversos utiles epistolas.* Nous ne connaissons rien du livre sur les titres des psaumes, qui n'a laissé aucune trace. Deux des lettres ont été conservées en entier : un mot de consolation à un évêque malade du nom d'Eudoxe, et une lettre assez longue aux moines d'Alexandrie. *P. G.*, t. XL, col. 924 sq. Nous connaissons également un fragment de la XXIIIe lettre de Sérapion, ce qui indique l'existence d'une collection de ces lettres. Pitra, *Analecta sacra et classica*, t. I, Paris, 1888, p. 47. P. Martin a publié, cf. Pitra, *Analecta sacra*, t. IV, Paris, 1883, p. 214-215, 443-444, trois petits fragments syriaques sous le nom de Sérapion, extraits l'un d'une homélie sur la virginité, l'autre d'une lettre à des évêques confesseurs, le troisième d'un écrit incertain. L'authenticité de ces trois fragments n'est pas hors de conteste. Par contre, celle des deux lettres semble bien établie, et l'on a relevé de nombreuses analogies entre leur style et celui du traité contre les manichéens; cf. Robert-P. Casey, *Serapion of Thmuis against the manichees*, Cambridge, 1931, p. 12-15.

Le seul ouvrage entier que nous possédons de Sérapion est ce traité contre les manichéens, dont nous connaissons actuellement cinq manuscrits, le meilleur de ceux-ci étant un codex de l'Athos, du XIIe siècle, découvert en 1924. Cf. R.-P. Casey, *The text of the antimanichean writings of Titus of Bostra and Serapion of Thmuis*, dans *The Harvard theological review*, t. XXI, 1928, p. 97-111. Dans tous nos mss, l'ouvrage de Sérapion est suivi de celui de Titus de Bostra, sur le même sujet; et le ms. de Gênes, qui semble bien l'archétype des autres à l'exception de celui de l'Athos, présente dans l'arrangement de ses feuillets un tel désordre qu'une partie du texte de Sérapion figure au milieu du traité de Titus. Déjà en 1859, P. de Lagarde s'était aperçu que le livre de Titus comportait cette interpolation ou mieux ce bloc erratique, mais il n'avait pas cherché à en connaître le véritable auteur. J. Dräseke, *Gesammelte patristische Untersuchungen*, Altona, 1889, p. 1-24, avait attribué ce morceau à Georges de Laodicée, mais cette attribution n'avait pas été retenue, et pour cause. Ce fut seulement Brinkmann, *Die Streitschrift des Serapion von Thmuis gegen die Manichäer*, dans *Sitzungsberichte* de l'académie des sciences de Berlin, 1894, p. 479-491, qui montra que le passage retiré par Lagarde à l'œuvre de Titus devait être restitué au livre de Sérapion. Par suite de l'interversion d'un cahier, ce ne sont pas moins des trois quarts du livre de l'évêque de Thmuis qui avaient été indûment installés dans celui de Titus; savoir toute sa dernière partie depuis le c. XXV. La découverte du manuscrit de l'Athos a résolu définitivement la question, si tant est qu'elle ait pu encore se poser, et a permis de combler une lacune qui subsistait dans notre texte par suite de la disparition d'une page dans le ms. de Gênes. L'édition de Basnage, 1725, reproduite en 1769 par Gallandi, puis par Migne, *P. G.*, t. XL, col. 899-924, est de ce chef devenue inutilisable. Elle doit être remplacée par celle de Robert-P. Casey, *Serapion of Thmuis, against the manichees*, dans *Harvard theological studies*, t. XV, Cambridge, 1931, dont l'introduction contient une précieuse étude sur le style et la rhétorique de Sérapion.

Il faut bien reconnaître que Sérapion n'a du manichéisme qu'une connaissance assez superficielle et qu'il est assez inutile de s'adresser à lui pour étudier la doctrine de ces hérétiques. Il en connaît à peu près ce que tout le monde en sait, sans avoir lu les livres de Mani ou de ses disciples, par ouï-dire et peut-être par des rapports personnels avec quelques adhérents de la secte. Sérapion ne dissimule pas d'ailleurs qu'il se propose de combattre la doctrine, non pas de l'exposer, et son livre est essentiellement polémique; il réfute les thèses fondamentales sur le dualisme et l'origine du mal; parfois même, semble-t-il, il lui arrive d'imaginer des objections pour avoir le plaisir de les réfuter. On peut relever, parmi les points essentiels de sa démonstration, ce qu'il dit pour défendre l'Ancien Testament que rejetaient les manichéens : le Nouveau Testament est fondé sur l'Ancien, si bien qu'on ne peut recevoir l'un sans accepter l'autre; l'enseignement moral de l'Ancien Testament est si excellent qu'il ne peut pas avoir été proposé par le démon.

Le principal intérêt de l'ouvrage de Sérapion est peut-être de nous faire connaître les idées personnelles de l'auteur. Sérapion nous apparaît ainsi comme un curieux mélange d'intellectualisme, formé à l'école de Clément et d'Origène, et d'ascétisme inspiré par les exemples et les leçons de saint Antoine. Loin d'accepter l'allégorisme d'Origène, il pense que, si la Bible a un sens spirituel, c'est seulement en ce qu'elle est inspirée par l'Esprit de Dieu et que sa lecture détourne l'esprit du péché en l'amenant à une véritable conversation avec Dieu. C. XLIII.

Sa théologie est des plus simples. Il n'emploie, pour parler de Dieu que les mots courants, θεός ou ὁ θεός; πατήρ lorsqu'il le met en relations avec le Fils; ποιητής, πεποιηκώς, κτιστής, δημιουργός, lorsqu'il le met en relations avec l'univers créé. Il ne se sert pas du mot ὁμοούσιος pour exprimer les rapports du Père et du Fils, et se contente du terme vague ὅμοιος. C. XLVIII, lignes 15, 21, édit. Casey. De même lorsqu'il s'agit du Christ, Sérapion n'apporte aucune précision; il se contente de dire que le Sauveur a eu un corps mortel, qu'il a porté un corps semblable aux nôtres. C. LIII, l. 23. Il ne faut pas épiloguer sur ces expressions. Elles montrent simplement que l'évêque de Thmuis n'avait pas à intervenir dans les grandes controverses doctrinales de son temps et que, pour instruire ses ouailles, il pouvait se contenter d'un vocabulaire assez simple. Si d'ailleurs, les lettres de saint Athanase sur le Saint-Esprit lui sont véritablement adressées, elles prouvent qu'il était capable à l'occasion de s'intéresser aux vrais problèmes théologiques.

On peut encore ajouter qu'au c. xi, l. 1, on trouve une des plus anciennes allusions au culte des reliques; que dans quelques passages, c. xl, l. 61; c. xlix, l. 12; c. liii, l. 39, on a relevé des traces de l'idée d'οἰκονομία divine; enfin que Sérapion plaçait peut-être l'évangile de saint Marc avant celui de saint Matthieu; cf. c. xxv, l. 13; c. xxxvii, l. 11. Tout cela est assez peu de choses.

Plus intéressant, à certains égards, que le *Traité contre les manichéens* est un recueil de trente prières liturgiques retrouvé dans un manuscrit de l'Athos, du xie siècle. Ce recueil est suivi d'une lettre ou d'un traité en forme de lettre Περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ. Le texte de l'ensemble a été publié pour la première fois par Dimitrijevskij en 1894, mais cette publication demeura inaperçue. L'attention des savants ne fut attirée sur l'*euchologe* en question que lorsque Wobbermin en eut donné en 1898 une nouvelle édition. La première et la plus longue des prières porte en souscription les mots : εὐχὴ προσφόρου Σαραπίωνος ἐπισκόπου; en tête de la quinzième prière figure le titre προσευχαὶ Σαραπίωνος ἐπισκόπου Θμούεως. Ces formules ne permettent pas de préciser si toutes les prières de la collection ou seulement celles qu'elles accompagnent étaient attribuées à Sérapion. Cependant il semble que le recueil entier était celui de Sérapion. Il serait d'ailleurs beaucoup plus intéressant de savoir si l'évêque de Thmuis lui-même est l'auteur des prières, ou seulement le formateur du recueil, ou encore seulement son utilisateur. A ces questions, il est difficile de répondre. Les arguments stylistiques ne sauraient ici trouver leur emploi. Non seulement les termes de comparaison seraient trop brefs, mais surtout, le style et le vocabulaire des prières ont des caractères trop spéciaux, trop impersonnels pour qu'on puisse utilement rapprocher ces prières de l'ouvrage contre les manichéens. D'autre part, il est hautement probable que l'euchologe de Sérapion contient des prières plus anciennes que le milieu du ive siècle et qui étaient employées depuis longtemps dans l'Église. Si le nom de Sérapion est ici justement rappelé, on croira que l'évêque de Thmuis s'est borné à recueillir les prières dont il avait besoin, mais qu'il ne les a pas composées. En toute hypothèse, les pièces contenues dans la collection ont une très grande importance pour l'histoire de la liturgie. La première surtout, l'anaphore de l'évêque Sérapion, mérite une étude attentive de la part de tous les liturgistes aussi bien que des théologiens : elle s'ouvre par une préface qui est une louange un peu confuse à Dieu sur sa propre sublimité et sur son Fils par qui nous le connaissons. La préface se clôt par le *Sanctus*. Puis vient une prière d'offertoire, que suit immédiatement le récit de la cène; il s'y mêle une prière pour l'Église, plus ou moins inspirée des formules de la *Didachè*. Après une épiclèse, l'anaphore s'achève par le *Memento* et la lecture des diptyques et par des supplications pour les fidèles. On relève ici ou là des expressions un peu déconcertantes au premier abord, telles que celles-ci : « Le pain est la figure du saint corps... Nous offrons ce calice, figure du sang... » En réalité ces formules ne sont pas exclusives du réalisme eucharistique le plus franc. Cf. P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, IIe série : *L'eucharistie*, 7e édit., Paris, 1920, p. 311-334.

Parmi les autres prières de l'euchologe, on peut signaler des prières pour les malades, pour la fertilité des champs, pour l'église locale et ses clercs. Ces diverses pièces mériteraient, semble-t-il, une étude approfondie.

Le court traité sur le Père et le Fils qui suit l'euchologe et qui est adressé aux saints didascales de l'Église catholique et apostolique est très différent d'allure; il a pour but de prouver que le Fils est coéternel au Père. Il n'y a pas d'autre raison pour l'attribuer à Sérapion que le voisinage de l'euchologe, et il pourrait être plus ancien que l'évêque de Thmuis.

Sur la vie de Sérapion, il faut encore se référer à Tillemont, *Mémoires*, t. viii, p. 143-145, 696-697. On a indiqué plus haut les travaux relatifs au traité contre les manichéens. L'euchologe a été édité par G. Wobbermin, *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ægyptens, nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis*, Leipzig, 1898, dans *Texte und Unters.*, t. xvii, fasc. 4 *b*. De nouvelles éditions en ont été données par F.-X. Funk, *Didascalia et constitutiones apostolorum*, t. ii, Paderborn, 1905, p. 158-195, et par F.-E. Brightman, dans le *Journal of theological studies*, t. i, 1900, p. 88-113, 247-277. Voir encore P. Batiffol, *Une découverte liturgique*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1899, p. 69-81; P. Drews, *Ueber Wobbermins altchristliche liturgische Stücke, u. s. w.*, dans *Zeitschr. für Kirchengeschichte*, t. xx, 1900, p. 291-328, 415-441.

G. Bardy.

SERARIUS (SERRARIUS) Nicolas, jésuite (xvie siècle). — Il naquit à Rambervillers (Vosges), le 5 décembre 1555, commença ses études à Remiremont, alla les poursuivre à Cologne et à Wurtzbourg, et entra dans la Compagnie (province allemande) en 1573. Pendant vingt ans, il enseigna la philosophie, l'Écriture sainte et la théologie à Wurtzbourg et à Mayence, consacrant toute son ardeur à la conversion des hérétiques. Son succès fut immense. Travailleur obstiné, il avait appris l'hébreu et le syriaque, ce qui lui permit d'approfondir beaucoup sa connaissance de l'Écriture sainte, et le fit généralement considérer comme un des meilleurs exégètes de son temps. Il mourut en mai 1609 à Mayence.

L'activité théologique de Serarius a été multiple.

1° *Écriture sainte.* — Il publia des commentaires sur *Tobie, Judith, Esther, les Machabées*, Mayence, 1590, in-4° (2e éd., Mayence, 1610, in-fol.; Paris, 1611). Il y faisait large place à la littérature et à l'érudition profanes selon la méthode humaniste. Le *Cursus sacræ Scripturæ* de Migne utilise Tobie, Judith et Esther (t. xii, col. 649-786; 787-1268; t. xiii, col. 9-32); *Josué*, 2 in-folios, Mayence, 1609-1610 (Paris et Cologne, 1610); *Les Juges et Ruth*, Mayence, 1609, in-fol. (Anvers, 1610, Paris, 1611); *Prolégomènes bibliques et commentaires des épîtres canoniques*, Mayence, 1612, in-fol. (Paris, 1704; le privilège de cette édition est donné pour Lyon; de fait, les *Mémoires de Trévoux*, 1704, p. 2181, signalent une édition à Lyon; serait-ce la même?), ces *Prolégomènes* ont été et restent appréciés; *Les Rois et les Paralipomènes*, Mayence, 1617 (Lyon, 1618), in-fol.

Parallèlement à ces commentaires, Serarius composa un certain nombre de dissertations sur des questions bibliques. Entre autres : *De duodecim sanctis apostolis*, Wurtzbourg, 1585, in-12; *D. Paulus et Judas Iscariotes*, *ibid.*, 1591. A la suite de cette publication, une longue controverse mit Serarius aux prises avec J. Drusius et Scaliger. En réponse au *De Hassidæis* de Drusius, Francfort, 1603 (question de l'identification des hassidéens dont il est parlé au livre des Machabées), notre auteur publia son *Trihæresium*, Mayence, 1604, in-4°, où il étudie les trois sectes des pharisiens, des sadducéens et des esséniens. Scaliger et Drusius répondent. Il leur réplique par son *Minerval*, Mayence, 1605, in-8°. De nouvelles ripostes des adversaires amènent la composition d'un *De rabbinis et Herode*, Mayence, 1607, in-8°. Les diverses pièces de cette querelle d'érudits ont été réimprimées au xviiie siècle par Triglaudius, sous le titre de *Trium scriptorum illustrium de tribus Judæorum sectis syntagma*, Delphes, 1703, 2 vol. in-4°. Un certain nombre de ces dissertations furent reprises sous le titre *Opuscula*

theologica. 3 vol., Mayence, 1611, in-4° (réédité en 1640).

2° *Hagiographie*. — Serarius s'occupa aussi de patristique et d'hagiographie. Il faut citer plus spécialement : *Epistolæ sancti Bonifacii*, Mayence, 1605, in-4° (2e éd., 1624; réédition dans la *Bibliotheca Patrum*, t. XIII, p. 70 sq., et dans les *Acta sanctorum*, junii t. I, p. 460 sq.); *Comitum par genere... inclitum*, Mayence, 1605, in-12, ou vies des saints Godefroi de Westphalie et Romary (*Acta sanctorum*, jan. t. I, p. 848 sq.); *Kiliani Franciæ orientalis gesta*, Wurtzbourg, 1608, in-12 (*Acta sanctorum*, julii t. II, p. 614 sq.); *Moguntiacarum rerum...*, Mayence, 1604, in-4° (Cologne, 1624; complété, Francfort, 1722). Dans cette histoire, surtout ecclésiastique, de Mayence, conduite jusqu'au temps de l'auteur, près d'un tiers du récit est occupé par la vie de saint Boniface (p. 318-602).

3° *Ouvrages didactiques*. — *De sacramento extremæ unctionis*, Wurtzbourg, 1588 (reproduit dans Zaccarias, *Thesaurus theologicus*, t. XII, Venise, 1763, p. 716-753); *De Athanasiano symbolo*, *ibid.*, 1590; *De catholicorum cum hæreticis matrimonio*, Mayence, 1606 (Cologne, 1609; aussi dans *Thesaurus*, t. XII, p. 696-715).

4° *Polémique antiluthérienne*. — Entre autres ouvrages, il faut signaler : *Contra novos novi pelagiani et chiliastæ errores*, Wurtzbourg, 1593. Il y attaque Puccius Filidinus: *Lutheroturcicæ orationes*, Mayence, 1604, in-8°; *De Lutheri magistro*, *ibid.*, 1604, en réponse à *Hyperaspites Lutheri adversus maledicam orationem N. S.*, de Fr. Baldvinus; *Apologiæ pro discipulo et magistro, Luthero et diabolo*, Mayence, 1605, par ce titre même il est facile d'imaginer le ton sur lequel est menée la discussion; *De processionibus*, Cologne, 1607, in-12; *Litaneutici*, *ibid.*, 1609. Serarius défend ici la doctrine catholique des cérémonies extérieures et du ulte en général, comme aussi celle de l'invocation des saints contre les extravagances luthériennes.

D'une manière générale, les critiques se sont montrés sévères pour la dureté du polémiste. Même les *Mémoires de Trévoux* (1713, p. 600) soulignent chez lui « je ne sais quelle passion de ne rien pardonner ». Cette âpreté est la marque du temps. Elle s'alliait chez Serarius à une réelle charité. Son adage favori donne à l'œuvre colossale qu'il a su produire une signification spirituelle singulièrement élevée : *pro hæreticis non orandum modo, verum etiam studendum*. Avec ses amis, parmi lesquels il faut placer au premier rang le cardinal Baronius, son âme s'ouvrait toute grande. C'est à Baronius qu'il écrit déjà en 1589 : *magnus labor sed merces major*. Ce sera dès cette époque un commerce incessant entre les deux érudits. Ils se communiquent leurs trouvailles et ils échangent aussi bien leurs œuvres que leurs reliques!

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1134-1145; t. IX, col. 851-852; Sotwell, *Bibl. scriptorum Soc. Jesu*, p. 634-636; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 499-504; de Guilhermy, *Ménologe de la Compagnie de Jésus*, Germanie, Ire partie, t. I, p. 454; Calmet, *Bibl. lorraine*, Nancy, 1751, col. 886-891; B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten*, t. I, p. 664; t. II, 2e part., p. 423-424; Koch, *Jesuitenlexicon*, Paderborn, 1934, col. 1642-1643; *Annuæ litteræ S. J.*, Dillingen, 1609, p. 371-377; *Der Katholik*, 1864, t. II, p. 161 sq.; Janssen-Pastor (traduction E. Paris), *L'Allemagne et la Réforme*, t. VII, 1907, p. 293, 562, 574; C. Baronii *Epistolæ et opuscula*, éd. Altericius, 3 vol., Rome, 1759-1770; *Mémoires de Trévoux*, 1713, p. 587-600; R. Cornely et A. Merck, *Manuel d'introduction à toutes les saintes Écritures*, 2e éd., Paris, 1930, n. 154; Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, 1685, p. 423, 455.

A. RAYEZ.

1. SERGE Ier (SAINT), pape de la fin de 687 (15 décembre?) au 8 septembre 701. — Comme son prédécesseur Conon, Serge fut le *tertius gaudens* d'une compétition qui mit aux prises l'archidiacre Pascal, déjà candidat à la mort de Jean V (2 août 686), et l'archiprêtre Théodore. Le premier, fort de l'appui de l'exarque byzantin de Ravenne, s'était beaucoup remué du vivant du pape Conon, pour arriver au siège pontifical. Sitôt le trépas de celui-ci, les partisans de Pascal l'acclamèrent et réussirent à l'installer dans la partie extérieure du Latran; mais ils ne purent empêcher les tenants de l'autre candidat de proclamer Théodore et d'occuper avec leur élu l'autre partie du palais. Il semble que ce double coup de force ait été surtout le fait du populaire. Devant ces violences, l'aristocratie militaire *(exercitus)* et le haut clergé, réunis au Palatin, résidence du fonctionnaire qui représentait à Rome le pouvoir byzantin, opposèrent aux deux candidats révolutionnaires un personnage plus digne d'occuper le siège apostolique, le titulaire de l'église Sainte-Suzanne, Serge. On réussit à forcer l'entrée du Latran, et à y conduire le nouvel élu. Théodore fit aussitôt acte de soumission; Pascal y mit plus de façons, il dut néanmoins s'incliner, encore qu'il eût continué sous main des intrigues qui lui vaudront ultérieurement une sévère condamnation. Accusé de s'être livré à des sortilèges, il fut déposé et renfermé en un monastère où il mourra cinq ans plus tard.

Restait cependant pour Serge à obtenir de l'exarque byzantin la reconnaissance, indispensable pour que l'on pût procéder à la consécration de l'élu. Dans l'occurrence, ce fonctionnaire, contrairement aux habitudes, se transporta à Rome, où on ne l'attendait pas. Au cours de l'année précédente, Pascal lui avait fait espérer une forte somme si, de sa grâce, il parvenait au siège pontifical. En dépit de ses protestations, Serge dut acquitter la traite tirée sur la caisse romaine par le candidat malhonnête. C'est seulement après qu'il eut versé à l'exarque les cent livres d'or promises par Pascal, que Serge put être consacré, sans doute le 15 décembre 687. C'est ainsi que le titulaire de Sainte-Suzanne devint le pape Serge Ier. D'une famille d'origine syrienne installée depuis peu à Palerme, en Sicile, il était venu à Rome sous le pape Adéodat (672-676) qui l'avait reçu dans le clergé; après quelques années passées à la *schola cantorum*, il avait été promu acolyte, entrant ainsi dans la carrière des honneurs, probablement sous le pape Agathon (678-681); le pape saint Léon II l'avait fait prêtre titulaire de Sainte-Suzanne, où l'on avait remarqué son zèle à desservir les sanctuaires cimitériaux hors de la ville. Il devait laisser, devenu pape, une réputation de sainteté bien établie.

Ses relations avec Constantinople, inaugurées par les exactions de l'exarque byzantin, furent d'abord pénibles. On a dit à l'art. QUINI-SEXTE *(Concile)*, t. XIII, col. 1594-1595, comment Serge fut sollicité par l'empereur Justinien II de souscrire aux décisions disciplinaires de cette assemblée, où l'on ne s'était pas privé de bousculer la législation occidentale et d'imposer au monde romain le droit canonique de l'Orient. On a dit aussi comment la courageuse résistance de Serge lui valut des avanies, mais qui tournèrent finalement à la confusion du protospathaire impérial Zacharie. Le *Liber pontificalis* enregistre avec orgueil le triomphe final remporté par Serge Ier sur le basileus, qui, en 695, était renversé à Constantinople. On ignore ce que furent les relations de Serge avec les successeurs de Justinien II, Léonce et Tibère III.

En Italie, où la conquête lombarde avait marqué un temps d'arrêt, où d'autre part s'accélérait la conversion des Lombards au catholicisme, le pape Serge Ier fut assez heureux pour mettre le point final au lamentable schisme d'Aquilée. Sur les origines et les développements de ce séparatisme, voir l'art. TROIS-CHAPITRES. Le schisme était déjà éteint dans les pays qui relevaient de Constantinople. Le roi Cunipert

(688-700) s'employa à le faire cesser dans la partie de l'Italie qui relevait de lui, c'est-à-dire dans la région continentale dépendant de Cividale. Il convoqua à Pavie un concile où discutèrent les évêques catholiques et les schismatiques d'Aquilée. On finit par faire comprendre à ces derniers que le Ve concile (de 553) ne portait pas atteinte aux décisions de Chalcédoine; des légats furent envoyés au pape, porteurs d'une lettre de Damien, évêque de Pavie, enregistrant les concessions des schismatiques, tandis que, de leur côté, les gens d'Aquilée arrivaient eux aussi à Rome. Les exhortations de Serge eurent raison des dernières résistances et les envoyés d'Aquilée entrèrent finalement en communion avec le Siège apostolique. Il est impossible de préciser d'une manière absolue la date de cette réunion sur laquelle nous sommes renseignés par le *Liber pontificalis* et par le *Carmen de synodo Ticinensi*, dans *Mon. Germ. hist.*, *Script. rerum langob.*, p. 189-191.

Nous voyons aussi Serge Ier renouer avec le royaume des Francs des rapports qui s'étaient beaucoup raréfiés aux générations précédentes. Le maître de la situation était pour lors le maire du palais, Pépin II d'Héristal, le vainqueur de Tertry (687). Il s'intéressait à l'effort missionnaire qui tentait de dépasser, dans la direction de l'Est, les frontières de l'empire franc, tout spécialement à l'action de Willibrod dans la Frise. Anglo-Saxon d'origine, celui-ci, avant de commencer son œuvre, était déjà venu demander à Serge Ier bénédiction et encouragement. Bède, *Hist. eccles.*, l. V, c. XI, *P. L.*, t. XCV, col. 245. Après quelques années d'apostolat, il revint à Rome, à la demande de Pépin. Le maire du palais invitait cette fois le pape à consacrer Willibrod comme archevêque des Frisons. *Ibid.*, col. 246. Ainsi fut fait : le 21 novembre 695, dans l'église Sainte-Cécile, le missionnaire fut ordonné évêque par le pape lui-même qui lui donna le nom de Clément. Voir *Liber pontificalis*, t. I, p. 376 et les notes p. 382, où Duchesne rectifie la date fournie par Bède.

Depuis le temps de saint Grégoire, le Siège apostolique s'intéressait d'une manière plus spéciale à l'Angleterre, où lentement l'Heptarchie anglo-saxonne se convertissait au christianisme. En 688, on vit arriver à Rome le roi de Wessex, Ceadwalla, qui, ayant abdiqué, venait demander le baptême. Il fut baptisé par le pape le samedi saint de l'an 689 et, comme il le souhaitait, mourut dans le courant de la semaine pascale, *in albis adhuc positus*. Bède, *ibid.*, l. V, c. VII, col. 236 sq. Les affaires ecclésiastiques anglaises continuaient à être fort embrouillées. Wilfrid d'York, rétabli sur son siège par le pape Agathon, en 679, n'avait pu obtenir qu'en 686 sa réintégration. Encore se retrouvait-il en lutte, dès 691, avec le roi Aldfrid et, peu après, avec Bertwald, élu depuis le 1er juillet 692 archevêque de Cantorbéry. Une nouvelle fois, Wilfrid interjeta appel à Rome; Serge ordonna que lui fût rendue la dignité dont il avait été privé, ses accusateurs devraient se présenter à Rome. Jaffé, n. 2131. Il faut croire néanmoins que Bertwald fournit au pape des explications satisfaisantes car, l'année suivante, 693, Serge lui conférait, sans doute par l'envoi du pallium, la juridiction sur les Églises de la Bretagne anglo-saxonne. C'est en ce sens qu'il convient d'interpréter le mot du *Liber pontificalis : Hic (Sergius) ordinavit Bertoaldum Britanniæ archiepiscopum*. Il ne peut s'agir de la consécration épiscopale donnée par le pape au nouvel élu, car Bède est formel dans son affirmation : Bertwald fut consacré sur le continent par l'évêque de Lyon, Godwin, le 29 juin 693. *Hist. eccles.*, l. V, c. VIII, col. 240. Cette interprétation du *Liber pontificalis* permet de donner quelque valeur aux deux lettres de Serge citées par Guillaume de Malmesbury, annonçant aux divers souverains de l'Heptarchie et aux évêques de la Bretagne majeure la reconnaissance du droit primatial de Bertwald. Jaffé n. 2132, 2133. A quelque temps de là, Serge, saisi de nouvelles questions relatives à l'Angleterre, demandait à l'abbé du monastère de Jarrow — celui-là même où commençait à professer Bède — d'envoyer à Rome un de ses moines (peut-être Bède lui-même), pour aider les curialistes à débrouiller des affaires complexes. Jaffé, n. 2138.

A son habitude, le *Liber pontificalis* s'étend avec complaisance sur les travaux d'embellissement accomplis à Rome par Serge : retenons au moins la translation, du *secretarium* de Saint-Pierre dans la basilique même, du corps de saint Léon Ier, son grand prédécesseur, auquel le pape consacra une louangeuse inscription. Texte dans Duchesne, *Le Liber pontif.*, t. I, p. 379, n. 35. Non moins intéressante est l'inscription où sont relatés les dons faits à l'église Sainte-Suzanne, dont Serge avait été le titulaire. *Ibid.*, n. 38. A signaler également l'introduction à la messe du chant de l'*Agnus Dei* pendant la fraction du pain et l'ordonnance relative à la célébration des quatre fêtes de la Vierge : annonciation, dormition, nativité et purification; elles existaient à coup sûr avant Serge, mais c'est la première attestation que nous en ayons. Les collections canoniques ont conservé trace de deux décisions de ce pape : un prêtre qui, sans avoir été baptisé, a reçu l'ordination, doit être définitivement écarté; toutefois s'il était persuadé qu'il avait été régulièrement baptisé, il retiendra son office, après avoir été réordonné. Quant aux personnes qui auraient été baptisées par lui, elles n'ont pas à s'inquiéter, leur baptême est valide. Jaffé, n. 2136, 2137.

Fort développée pour ce qui concerne le début du pontificat, la notice du *Liber pontificalis* nous renseigne peu sur les dernières années; elle marque la date obituaire au 8 septembre de la XIVe indiction (701). C'est le jour que le *Martyrologe romain* a gardé.

Liber pontificalis, éd. Duchesne, t. I, p. 371-382; Jaffé, *Regesta pontificum*, t. I, p. 244-245; Gregorovius, *Geschicl te der Stadt Rom im Mittelalter*, 5e éd., t. II, p. 178-188; L. Duchesne, *L'Église au VIe siècle*, p. 253-254; E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, t. II, Tubingue, 1933, p. 620-636; R. Aigrain, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. V, p. 401-409; 316-323 (pour les affaires anglaises).

É. AMANN.

2. SERGE II, pape de janvier 844 au 27 janvier 847. — D'une très noble famille romaine, qui avait déjà donné à l'Église le pape Étienne IV et lui donnera encore le pape Hadrien II, Serge avait été fait acolyte par le pape Léon III († 816), sous-diacre par son parent Étienne IV (816-817), prêtre du titre de Saint-Silvestre par Pascal Ier (817-824); sous Grégoire IV (827-844), il avait reçu la dignité d'archiprêtre. A la mort de ce dernier (premiers jours de janvier 844), il se trouvait être tout désigné aux suffrages de l'aristocratie laïque et ecclésiastique de Rome. Mais, dans le petit peuple, on s'était mis du côté d'un diacre Jean, que l'on se hâta d'introduire par force au Latran et d'acclamer pape. L'aristocratie tint bon; marchant en force contre le *patriarchium*, elle réussit à en débusquer Jean, qui en fut pour sa courte honte. Ainsi fut proclamé pape Serge II. Pour couper court à toute agitation ultérieure, on décida de lui faire donner aussitôt que possible la consécration épiscopale sans attendre, comme le prescrivait le *Constitutum* de 824, l'autorisation de l'empereur Lothaire.

Cette violation du droit impérial ne pouvait passer inaperçue. Au moment même où se déroulaient à Rome les événements que l'on vient de dire, Lothaire venait d'envoyer en Italie, comme une sorte de vice-roi, son jeune fils Louis, qui s'installait à Pavie, ayant comme mentor Drogon, archevêque de Metz, un des bâtards

de Charlemagne. Dépositaire des traditions du grand règne, celui-ci ne pouvait admettre le geste désinvolte de la Curie. Il dut y avoir un échange de vues entre Pavie et Aix qui prit quelque temps; mais, en juin, Louis et Drogon, à la tête d'une colonne expéditionnaire considérable, prenaient le chemin de Rome. Un certain nombre d'évêques de la Haute-Italie se joignirent à eux. La façon dont tout ce monde se comporta, sitôt qu'entré en territoire pontifical, ne laissa pas d'inquiéter Serge II. Par ses prévenances, il chercha à modifier l'état d'esprit des Francs; rien ne put empêcher qu'un concile où figuraient, avec Drogon et les archevêques de Milan et de Ravenne, un certain nombre d'évêques de l'Italie du Nord, n'examinât les conditions dans lesquelles il était arrivé à la chaire apostolique. Les termes mêmes du *Liber pontificalis*, aussi bien que la compilation du pseudo-Liutprand, montrent bien que l'affaire n'alla pas sans difficulté. Finalement l'élection de Serge fut ratifiée : *in sede demum confirmaverunt*, dit pseudo-Liutprand; mais le pape dut jurer fidélité, sinon au roi Louis, du moins à l'empereur, ce que le peuple romain fit, lui aussi. Au cours des discussions, les représentants de l'empire franc rappelèrent avec force que le *Constitutum* de 824 conservait toute sa vigueur. Il leur paraissait utile de redire, au lendemain du traité de Verdun, que l'empire d'Occident subsistait toujours et que rien n'était changé aux rapports des deux pouvoirs, tels que les avaient réglés la coutume et le droit écrit. C'est après cette délibération que le pape couronna Louis comme roi des Lombards. Cet ordre des événements, donné par les *Annales* de Prudence et par le pseudo-Liutprand est certainement préférable à celui que fournit le *Liber pontificalis*, dont les dispositions apologétiques sont visibles dans la première partie de la notice.

Une seconde affaire fut ensuite traitée, conformément aux demandes de Lothaire; il s'agissait de conférer à Drogon une délégation pontificale qui ferait de lui le représentant du Saint-Siège au delà des Alpes et lui donnerait la situation dont avaient joui, au siècle précédent, saint Boniface et saint Chrodegand. Le pape se prêta à cette combinaison. Jaffé, *Regesta*, n. 2586. Elle devait d'ailleurs rester purement théorique, car l'épiscopat franc n'était guère disposé à accepter une autorité qui aurait mis en échec celle des métropolitains. Quand, au mois de décembre 844, le concile réuni à Ver par Charles le Chauve prit connaissance de la délégation apostolique accordée à Drogon, il réserva la discussion à un synode ultérieur où serait représenté tout l'épiscopat franc. *Capitularia*, édit. Boretius, n. CCXCI, t. II, p. 382-387. Il n'y eut plus jamais de semblable réunion. Une dernière question fut enfin ventilée à Rome en ce synode de juin 844. Lothaire aurait désiré que fussent réintégrés dans leur charge les deux archevêques de Reims et de Narbonne, Ebbon et Barthélemy, déposés par le concile de Thionville en 835, pour leurs agissements contre Louis le Pieux. Mais les instances de Drogon sur ce point furent vaines; les deux archevêques, qui, pour avoir repris quelque temps leurs fonctions, s'étaient exposés aux plus dures sentences, furent seulement admis à la communion laïque. *Liber pontificalis*, t. II, p. 90. Cette sentence, aux yeux de Serge II, était une mesure gracieuse; elle ne fut pas appréciée par Ebbon à sa juste valeur. Il trouva le moyen de se faire installer un peu plus tard, sans doute en 846, sur le siège vacant de Hildesheim. Ce qui ne l'empêcha pas d'ailleurs d'importuner ou de faire importuner la Curie de ses réclamations contre Hincmar qu'on avait intronisé à sa place à Reims, le 3 mai 845. Pour ne pas déplaire à l'empereur, Serge II, en 846, prescrivit la tenue à Trèves d'un synode que présideraient ses légats et auquel l'archevêque de Rouen, Guntbald, devrait amener un certain nombre de ses suffragants. Jaffé, n. 2589, 2590. En fait, les légats du pape ne vinrent pas. Ebbon fit défaut et rien ne put être définitivement réglé dans une affaire qui aurait, par la suite, d'assez graves retentissements. Cf. lettre de Lothaire, dans *Mon. Germ. hist.*, *Epistolæ*, t. V, p. 610. Serge II ne fut guère plus heureux quand il voulut mettre un terme à la querelle entre Vénérius, patriarche de Grado, et André, patriarche d'Aquilée. Jaffé, n. 2592, 2593.

D'ailleurs, son administration à Rome même suscita de très vives critiques. Grand bâtisseur — la première partie de sa notice au *Liber pontificalis* énumère avec complaisance ses travaux dans Rome et la banlieue — il ne pouvait faire face à ses dépenses qu'en se procurant de l'argent par des moyens plus ou moins avouables. On incrimina surtout son frère Benoît, nommé par Lothaire *missus* pontifical et que la seconde partie de la même notice représente comme un personnage despotique et même taré, vendant de manière courante les évêchés et les autres charges ecclésiastiques. Au dire du chroniqueur, c'est pour punir tous ces crimes que la Providence déchaîna sur Rome une invasion sarrasine dont le souvenir se perpétua longtemps. De fait, en août 846, une flotte arabe vint s'embosser à l'entrée du Tibre. Aisément victorieuse des petites places fortes qui auraient dû défendre l'embouchure, les infidèles marchèrent sur Rome, dévastèrent à qui mieux mieux les alentours, faute de pouvoir forcer l'enceinte d'Aurélien, et exercèrent leur rapacité et leur fureur sur les deux sanctuaires de Saint-Pierre et de Saint-Paul, situés hors des murs. Après quoi le torrent dévastateur s'écoula vers la Campanie, mit à mal les contingents francs qui avaient essayé de le poursuivre. Ils étaient encore aux environs de Gaète quand Serge I[er] mourut le 27 janvier 847; il ne paraît pas avoir été beaucoup regretté, à en juger par sa notice.

SOURCES. — *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. II, p. 86-105; la notice se présente assez différemment selon les mss; dans sa forme la plus longue elle est formée de deux parties successives dont la première est tout à fait sympathique pour Serge tandis que la seconde est une critique véhémente de son administration dépensière et despotique, dont la responsabilité est rejetée sur le frère du pape. Pour les événements de 844, il faut comparer deux autres sources indépendantes : les *Annales Bertiniani* de Prudence de Troyes, ann. 844, *P. L.*, t. CXV, col. 1396, et le *De vitis pontificum romanorum* du pseudo-Liutprand, *P. L.*, t. CXXIX, col. 1244. Pour les événements de 846, le *Liber pontificalis* s'arrête brusquement au pillage de Saint-Pierre; on le suppléera par les *Annales Bertiniani*, ann. 846, *ibid.*, col. 1399, le *Chronicon S. Benedicti Casinensis*, c. VI, dans *Mon. Germ. hist.*, *Script. rer. langob.*, p. 472, et par les *Gesta episcoporum Neapolitanorum* de Jean Diacre, *ibid.*, p. 433; la *Chronique* de Benoît de Saint-André du Mont Soracte est incohérente à son habitude, *P. L.*, t. CXXXIX, col. 38-40.

TRAVAUX. — Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im M. A.*, 5[e] éd., t. III, p. 81-89; Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, 2[e] éd., p. 208-215; É. Amann, *L'Église à l'époque carolingienne*, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. VI, p. 275-284.

É. AMANN.

3. SERGE III, pape du 29 janvier 904 au 14 avril 911. — Le synode « cadavérique » qui, en janvier 897, avait condamné la mémoire et les actes de Formose, voir ici t. VI, col. 597, avait amené le partage de Rome en deux camps, les antiformosiens et les formosiens. Le pape Étienne VI, le triste président du concile en question, n'avait pas tardé à être victime des vengeances de ces derniers, qui poussèrent successivement à la chaire pontificale les deux papes Romain, voir t. XIII, col. 2847, et Théodore II. Ceux-ci prirent à l'endroit de la mémoire de Formose et de ses

actes diverses mesures de réparation. L'un et l'autre furent malheureusement éphémères. Romain ne siégea que quatre mois à peine; Théodore quelques semaines seulement. Aux derniers jours de 897, le siège de Pierre était de nouveau vacant. Deux rivaux se le disputèrent, Serge, ex-évêque de Cère, adversaire acharné de la mémoire de Formose, et Jean, un prêtre romain désireux de continuer l'œuvre de pacification commencée aux derniers mois de 897. Serge l'emporta d'abord et s'installa au Latran; mais Jean, vers avril 898, put se faire consacrer et triompher de Serge qui gagna le large, sans renoncer pour autant à ce qu'il appelait ses droits. Sur ces troubles et les résultats, voir l'épitaphe de Serge dans Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. II, p. 238, et la notice en vers de Flodoard, *P. L.*, t. CXXXV, col. 831.

Un des premiers soins de Jean IX (voir ici, t. VIII, col. 614), fut de condamner en un concile romain Serge et les plus chauds de ses partisans, cf. Mansi, *Concil.*, t. XVIII, col. 221; en même temps étaient définitivement annulées les mesures contre les ordinations formosiennes. Benoît IV, qui succéda à Jean IX semble avoir gardé la même attitude. Sa mort (août 903) fut le signal de nouveaux troubles. Le prêtre Léon qui le remplaça sous le nom de Léon V, cf. t. IX, col. 316, continua, semble-t-il, la tradition formosienne. Mais il n'avait pas siégé deux mois qu'un de ses prêtres, nommé Christophe, le renversait, le jetait en prison et prenait sa place (automne de 903). Or, ce coup d'État allait profiter à Serge, qui continuait toujours à se considérer comme le pape légitime et pouvait compter sur les intelligences qu'il avait dans Rome et aussi sur les Spolétains. Un complot renversa Christophe aux premiers jours de 904; Serge, accompagné d'une escorte franque (c'est-à-dire spolétaine), se présenta à Rome, fut acclamé comme pape et consacré le 29 janvier. Voir les indications sommaires dans Auxilius, *In defensionem ordinationis papæ Formosi*, l. I, c. I, édit. Dümmler, p. 60. Christophe fut dégradé et rejoignit en prison sa victime, le pape Léon V. Tous deux furent ultérieurement exécutés. Cf. Vulgarius, *De causa formosiana*, XIV, édit. Dümmler, p. 185; et Auxilius, *In defensionem*, etc., *loc. cit.*

Avec Serge III, qui, tenant pour non avenus les pontificats de tous ses prédécesseurs depuis Jean IX, datait ses premiers actes de la huitième année de son pontificat, c'était ce parti antiformosien, évincé à la mort d'Étienne VI, qui revenait au pouvoir. Il abusa de son triomphe. Sans doute le cadavre de Formose fut-il, cette fois, laissé dans son tombeau, mais les ordinations conférées par lui et dont la validité avait été solennellement reconnue par les conciles de Jean IX furent remises en question. Serge avait à cela un intérêt personnel, tout comme Étienne VI d'ailleurs. C'était de Formose qu'il avait reçu, comme diacre, la consécration qui l'avait fait évêque de Cère. Sitôt après le concile « cadavérique », il s'était considéré comme rétrogradé au diaconat; les décisions des conciles de Jean IX, qui reconnaissaient les ordinations formosiennes, paraissaient lui rendre son titre d'évêque, mais du même coup lui interdisaient de se faire transférer au siège de Rome. En faisant annuler les ordinations données par Formose, il justifiait sa présence sur la chaire de saint Pierre. Le « diacre » Serge n'avait rien à craindre des prescriptions canoniques — précisément invoquées contre Formose — qui interdisaient à un évêque de changer de siège!

Serge ne recula devant rien pour arriver au résultat désiré. Une vigoureuse pression fut mise en œuvre pour obtenir de l'ensemble du clergé romain qu'il se déjugeât, une fois de plus, dans la question des ordinations formosiennes. Le cachot, les menaces d'exil eurent raison des plus opiniâtres; les réluctants furent embarqués et jetés sur le rivage de Naples. Ainsi matés, clercs romains et évêques suburbicaires furent assemblés en un synode qui annula les décisions prises à Rome et à Ravenne en 898 et remit en vigueur celles du synode cadavérique. Cf. Auxilius, *op. cit.*, l. I, c. I; l. II, c. I, p. 60 et 78. Toutes les ordinations conférées par Formose durant son « usurpation », c'est-à-dire pendant quatre ans et demi, furent déclarées sans valeur. Parmi elles il y avait d'assez nombreuses consécrations d'évêques et ceux-ci, à leur tour, avaient conféré des ordres. Tout cela était frappé de nullité. Contrairement d'ailleurs à ce qui s'était fait au temps d'Étienne VI, on contraignit ceux dont les ordinations se trouvaient ainsi annulées à recevoir de nouveau le sacrement : ce fut bientôt dans toute l'Italie un scandale inouï et qui devait se prolonger longtemps. Assez peu nombreux furent les courageux qui osèrent braver les sentences ecclésiastiques que l'on faisait pleuvoir sur les récalcitrants. C'est à l'un d'eux, Auxilius, que nous devons la plupart de nos renseignements sur cette lamentable affaire. Voir t. I, col. 2622. Cet écrivain eut d'ailleurs à défendre d'autres ordinations conférées par un évêque de Naples, qui, bien contre son gré, y avait été transféré de son siège primitif; on voit que l'exemple donné à Rome était contagieux. Auxilius eut d'abord comme auxiliaire dans le combat qu'il menait pour la saine doctrine un de ses collègues, le grammairien Eugène Vulgarius. Mais ce dernier finit par chanter la palinodie et se réconcilia avec le pape Serge III, qu'il célébra en prose et en vers, ainsi que la famille du sénateur Théophylacte, la notabilité laïque la plus en vue de Rome. Avec cette famille, en effet, le pape Serge entretenait des rapports très étroits. Si étroits même que des relations entre Serge et une des filles de Théophylacte, la trop célèbre Marozie, naîtra un fils que sa mère poussera un jour au trône pontifical et qui sera le pape Jean XI. Voir t. VIII, col. 618-619. Somme toute, Serge III avait préparé la domination de la maison de Théophylacte qui, pendant plusieurs générations, aura la haute main sur le Siège apostolique.

Le registre du pape Serge III est, par ailleurs, assez mal fourni. En dehors de quelques rares confirmations de privilèges, à Vézelay, à l'Église de Lyon, au Mont-Cassin, Jaffé, n. 3542, 3545, 3547, il convient de relever une sentence d'absolution accordée à une veuve fort criminelle, originaire des Gaules, qui est venue demander à Rome son pardon, Jaffé, n. 3548, et aussi une suspense de trois ans infligée, semble-t-il, par un synode romain à l'évêque de Turin, Guillaume. Cf. Mansi, *Concil.*, t. XVIII, col. 251. Malgré l'indignité de son titulaire, le Siège apostolique ne renonçait pas complètement à son rôle.

Serge III, en dépit de ses tares, peut-être même à cause de ses tares, trouva le moyen de durer et de mourir dans son lit (juin 911), après un pontificat de sept ans et demi. Il faut au moins lui reconnaître le mérite d'avoir achevé la restauration de la basilique du Latran, commencée par Jean IX — elle s'était écroulée sous Étienne VI. Des inscriptions fastueuses y rappelèrent à la postérité les travaux accomplis, tandis que, sur son tombeau, une louangeuse épitaphe célébra les hauts faits du pontife et spécialement la lutte sans merci qu'il avait menée contre les « intrus ». Texte dans Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. II, p. 236-238. L'honnête Flodoard, qui s'en est inspiré, a contribué par là à transmettre un portrait de Serge III qui, selon toute vraisemblance, ne correspond guère à la réalité. La pierre se laisse graver, comme le papier se laisse écrire.

SOURCES. — *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. II, p. 236-238; Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, p. 445-447; Flodoard, *De Christi triumphis*, l. XII, c. VII, *P. L.*,

t. CXXXV, col. 831; Auxilius, *In defensionem sacræ ordinationis papæ Formosi*, édité par E. Dümmler, *Auxilius und Vulgarius*, Leipzig, 1866, p. 58-94; du même Auxilius, *In defensionem Stephani episcopi*, *ibid.*, p. 96-105; du même, *De ordinationibus a Formoso papa factis*, dans *P. L.*, t. CXXIX, col. 1059-1074, avec la finale dans Dümmler, *ibid.*, p. 107-116; du même, le dialogue *Infensor et Defensor*, dans *P. L.*, *ibid.*, col. 1073-1102; Eugène Vulgarius, *De causa formosiana liber*, dans Dümmler, *ibid.*, p. 117-139; du même, le dialogue *Insimulator et Actor*, dans *P. L.*, *ibid.*, col. 1103-1112 (où il est mis à tort sous le nom d'Auxilius); un auteur anonyme, *Invectiva in Romam*, dans *P. L.*, *ibid.*, col. 823-838, et aussi dans Dümmler, *Gesta Berengarii;* Sigebert de Gembloux, *Chronica*, ann. 900-907, dans *P. L.*, t. CLX, col. 173-176.

TRAVAUX. — Ceux qui ont été cités aux art. FORMOSE, JEAN IX, etc., ajouter D. Pop, *La défense du pape Formose* (thèse de Strasbourg), Paris, 1933; É. Amann, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. VII, c. I, § 1 et 2.

É. AMANN.

4. SERGE IV, pape du 31 juillet 1009 au 12 mai 1012. — Serge, fils de Pierre, surnommé assez malencontreusement Buccaporci, était Romain de naissance. Il occupait depuis cinq ans le siège épiscopal d'Albano quand il fut porté à la chaire de saint Pierre. Rome se trouvait alors, depuis la mort d'Otton III (1002), sous la coupe de Jean Crescentius, le fils du héros de l'indépendance romaine exécuté en 998. C'est celui-ci qui avait désigné les deux papes Jean XVII et Jean XVIII. Ce dernier semble s'être retiré vers la fin de ses jours, comme moine à Saint-Paul-hors-les-Murs, spontanément ou contraint par le dictateur, on ne saurait le dire, car l'historiographie pontificale de cette époque fournit peu de documents. Elle ignore de même dans quelles conditions Serge fut désigné. S'il faut en croire l'épitaphe louangeuse de ce pape, qu'on peut lire encore aujourd'hui dans la basilique du Latran, Serge comme son prédécesseur, fut un pontife bon, zélé, charitable, faisant respecter les droits de l'Église. Sur son administration, nous savons fort peu de choses. Les privilèges accordés à l'Église de Bamberg, une nouvelle fondation du roi de Germanie Henri II, montrent que la Curie gardait le contact avec l'Allemagne. Jaffé, n. 3980. De même le légat Pierre de Piperno, qui était déjà allé en France sous le pontificat précédent, retourna-t-il au delà des monts pour assurer les droits du Saint-Siège sur l'abbaye de Beaulieu, fondée en 1010 par Foulque Nerra, comte d'Anjou. Jaffé, n. 3986. Ces actes et diverses autres concessions de privilèges montrent le fonctionnement régulier de la chancellerie de Serge IV. Mais tout cela ne nous renseigne pas sur ce qui se passait à Rome et sur le gros changement d'influence qui s'y faisait sentir. Le pouvoir, en effet, était en train de glisser des mains de Crescentius à celles d'une autre famille, la maison des comtes de Tusculum, qui, pendant près de quarante ans, devait donner des papes à l'Église. On a pensé que Serge avait eu partie liée avec elle, ce qu'on a conclu d'un mot de Thietmar de Mersebourg, écrivant : *Huic (Joanni XVIII) succedebant Sergius qui vocabatur Buccaporci atque Benedictus ambo præclari et consolidatores nostri*, *Chronicon*, l. VI, c. LVI, *P. L.*, t. CXXXIX, col. 1360, où l'on comprenait *consolidatores nostri*, comme s'il s'agissait de papes favorables à l'Empire germanique (les Tusculans étaient impérialistes). Ces mots, pourtant, se rapportent exclusivement aux actes pontificaux en faveur de Mersebourg. D'ailleurs Crescentius mourait au début de l'an 1012; ses neveux n'étaient pas de taille à recueillir sa lourde succession. La mort de Serge IV, 12 mai de cette même année, allait laisser le champ libre aux revendications des Tusculans. — Sur la foi d'un texte publié dès 1857 (*Biblioth. de l'École des Chartes*, IVe sér., t. III, p. 249), Jaffé, n. 3972, on a prêté à Serge IV l'idée d'une croisade en Orient contre les infidèles. Cf. C. Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart, 1935, p. 102 sq. Mais cette pièce nous paraît anticiper sur les événements qui se sont déroulés au cours du XIe siècle, et le caractère apocryphe de ce document saute aux yeux.

Liber pontificalis, t. II, p. 266 (on y trouvera le texte de l'épitaphe du Latran); Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 504-505; Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, t. I, p. 89 (texte de l'épitaphe mais incomplet); Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, 5e éd., t. III, p. 12; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, 2e édit., p. 366; É. Amann, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. VII, c. II, § 2.

É. AMANN.

SERGEANT John, théologien et controversiste anglais (XVIIe s.). — Né en 1623 à Barrow-sur-Humber, dans le Lincolnshire, au sein d'une famille protestante, après d'excellentes études à Saint-John College de Cambridge, Sergeant devint secrétaire de Morton, évêque anglican de Durham, et fut employé par celui-ci à des recherches de théologie patristique et historique; ces travaux amenèrent la conversion au catholicisme du jeune secrétaire. Sergeant se rendit alors au Collège anglais de Lisbonne, où il fit ses études théologiques et fut ordonné prêtre le 24 février 1650; cf. Croft, *Kirk's historical account of Lisbon College*, Londres, 1902. D'abord procureur et préfet des études du Collège anglais, Sergeant quitta Lisbonne en 1653 pour retourner dans sa patrie comme missionnaire. Une bonne partie de son apostolat s'exerça par la plume; Sergeant fut ainsi engagé dans plusieurs controverses avec Stillingfleet, évêque anglican de Worcester, Tillotson, Hammond et d'autres protestants notoires, et aussi avec l'archevêque catholique de Dublin, Talbot. Il mourut en 1710.

ŒUVRES. — Les écrits de Sergeant peuvent être rangés en quatre catégories : écrits apologétiques, controverses avec les protestants, controverse avec Talbot, écrits sur le cartésianisme. Voici la liste de ses principaux ouvrages. *Schism disarm'd*, Paris, 1655; — *Schism Dispatch*, Paris, 1657; — *Vindication of Benedict XII's bull*, Paris, 1659; — *Reflections upon the Oath of supremacy and allegiance*, 1661; — *Statera appensa*, Londres, 1661, mis à l'Index par décret du Saint-Office du 17 novembre 1661; — *Tradidi vobis*, Londres, 1662; — *Sure footing in christianity*, Londres, 1665; — *Solid grounds of the roman catholic faith*, Londres, 1666; — *Faith vindicated*, Louvain, 1667; — *Reason against raillery*, 1667; — *Error non plust*, 1673; — *Methodus compendiosa*, Paris, 1674, dédié à Bossuet; — *Clypeus septemplex*, Paris, 1677; — *Catholic letter*, Londres, 1687-1688; — *Methode to science*, Londres, 1696; — *Ideæ cartesianæ*, Londres, 1698; — *Non ultra*, Londres, 1698; — *Raillery defeated by calm reason*, Londres, 1699; — *Abstract of the transactions relating to the English secular clergy*, Londres, 1706.

The catholic encyclopedia, t. XIII, New-York, 1912, p. 727 (bonne bibliographie du sujet); *Dictionary of national biography*, t. XVII, Londres, 1909, p. 1189-1191, article très documenté; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 698; Michaud, *Biographie universelle*, nouvelle éd., t. XXXIX, p. 95; Feller, *Biographie universelle*, t. XI, Paris, 1834, p. 409; Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. II, Bonn, 1885, p. 114.

J. MERCIER.

SERGENT Dominique, religieux dominicain, né à Laval, mort en 1581. Prédicateur d'Élisabeth d'Autriche, femme de Charles IX, il combattit surtout contre le calvinisme. C'est à ce propos qu'il écrivit son *Traité du baptême des hérétiques, montrant si on le doit réitérer, pourquoi et comment : avec un indice des questions de Pierre Virel résolues et un traité des cérémonies du baptême*, Avignon, 1566, in-8°.

Quétif-Échard, *Scriptores S. ordinis prædic.*, t. II, 1721, p. 269-270.

M.-M. Gorce.

SERGIUS, patriarche de Constantinople de 610 à 638. — Il a été mêlé très intimement aux origines du monénergisme et du monothélisme. Pour son rôle dans l'établissement de la formule monénergiste, ses collusions avec Théodore de Pharan et Cyrus de Phase (qui devint ensuite patriarche d'Alexandrie), ses discussions avec Sophrone de Jérusalem, on se reportera à l'art. Monothélisme, t. x, col. 2307-2323, et spécialement col. 2307, 2316-2320. A l'art. Honorius Ier, t. vii, col. 97 sq., on trouvera l'analyse de la lettre écrite par Sergius au pape Honorius, qui fut l'occasion de la réponse de celui-ci. Les *Régestes du patriarcat de Constantinople* publiés par V. Grumel permettront de sérier avec plus d'exactitude les actes successifs du patriarche, voir fasc. 1, 1932, p. 113-118. Se reporter aussi aux articles du même, *Recherches sur l'histoire du monothélisme*, dans *Échos d'Orient*, t. xxvii-xxix, 1928-1930.

SERIPANDO Jérôme, théologien italien, cardinal et légat au concile de Trente, 1493-1563. — I. Vie. II. Œuvres (col. 1927). III. Rôle au concile de Trente et position doctrinale (col. 1930).

I. Vie. — 1° *Les débuts.* — Jérôme Seripando naquit à Troja, dans la Pouille, le 6 mai 1493 (plusieurs lexicographes donnent la date du 6 octobre 1492, on ne sait pour quelle raison). L'enfant manifesta de bonne heure un penchant prononcé pour la vie religieuse; en 1506 — il avait treize ans — il s'enfuit de la demeure familiale pour gagner le couvent dominicain de Santa Catarina *ad Formellum;* il n'y resta pas longtemps : son frère aîné Antoine vint l'arracher au cloître et le ramena auprès de son oncle. L'année suivante, il fut enfin permis à Jérôme de suivre son attrait pour la vie religieuse, mais ce ne fut pas chez les frères prêcheurs qu'il entra. Le vicaire général de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, Gilles Canisio, le célèbre Gilles de Viterbe (voir ce mot, t. vi, col. 1365-1371), étant venu dans le royaume de Naples, eut l'occasion d'entrer en relations avec la famille Seripando; la rencontre fut décisive pour le jeune homme. Gilles de Viterbe était alors, comme l'a très bien noté H. Boehmer, *Luthers Romfahrt*, 1914, p. 48, l'un des représentants les plus caractéristiques « du désir ardent d'un renouveau dans l'Église et dans la religion », son influence parmi les ermites de Saint-Augustin était prépondérante, sa renommée dans le monde intellectuel était solidement établie; il eut tôt fait de remarquer les qualités du jeune homme. Le 6 mai 1507, Gilles — qui devait être élu prieur général le 12 juin suivant — donnait l'habit de son ordre au jeune Seripando dans le couvent de San Giovanni da Carbonara à Naples.

Après sa profession, Seripando étudia les rudiments du grec et de la dialectique. En mai 1510, Gilles, voulant diriger lui-même ses études, appela Seripando à Rome au couvent de Sant'Agostino où se trouvait le *Studium generale* de l'ordre; quelques mois après arrivait à ce même couvent l'augustin allemand Martin Luther. On sait l'importance capitale du voyage en Italie sur l'évolution de Luther, ce que l'on connaît moins c'est l'influence qu'exerça sur lui le général de son ordre; c'est probablement Gilles qui a provoqué la « conversion philosophique » de Luther en lui communiquant son aversion pour Aristote et son culte pour Platon; par son général, Luther fit aussi connaissance avec les traditions théologiques des augustins italiens, en particulier avec celles touchant la justification, d'où il tirera sa théorie de la justification par la foi seule. Il est intéressant de noter cette rencontre entre Luther et Seripando.

Dans le courant de l'année 1511, Seripando suivit Gilles à Viterbe, au couvent du mont Cimino; il y étudia le grec et très probablement aussi l'hébreu et le chaldéen; il suivit également des cours de philosophie et de théologie. Ordonné prêtre à Rome en 1513, il continua ses études pendant un an ou deux; Gilles se l'attacha alors comme secrétaire; c'est en cette qualité que Seripando accompagna son général dans la visite des couvents de l'Étrurie et de Bologne, en 1515. Le 25 juin de cette année, Seripando était nommé professeur à Sienne, puis, en décembre, à Naples; il revint à Sienne en juin 1516. C'est à cette époque que sa réputation de prédicateur commença à s'établir. Gilles de Viterbe, créé cardinal par Léon X en 1517, résigna le gouvernement de l'ordre quelques mois après (25 février 1518); son successeur nomma Seripando lecteur de philosophie, charge qu'il exerça peu de temps, car le chapitre général tenu à Venise en 1519 le désigna comme régent des études à Saint-Jacques de Bologne; désormais le nom de Seripando figurera dans les actes de chaque chapitre général; il n'avait alors que vingt-six ans. En 1523, Seripando reçut le gouvernement du couvent de San Giovanni da Carbonara où il avait pris l'habit; il exerça dans la suite d'importantes charges qui le désignèrent à l'attention de tous; aussi quand Paul III voulut nommer un vicaire général pour gouverner l'ordre pendant la maladie du prieur général, ne fut-on pas étonné de voir le choix du pontife se porter sur fra Girolamo Seripando; les lettres pontificales portent la date du 19 décembre 1538. Le 24 mai de l'année suivante, au chapitre tenu à Naples, Seripando était élu prieur général.

2° *Le généralat (1539-1551).* — Le chapitre général de 1539 eut une grande importance pour l'ordre des ermites de Saint-Augustin. A la suite de leur confrère Martin Luther, nombre d'augustins étaient passés à à la réforme; les deux congrégations d'Allemagne — observantins et conventuels — étaient réduites à rien; en Italie même, beaucoup de couvents étaient infectés par l'hérésie; dans sa séance du 28 mai, le chapitre décida de retrancher de l'ordre tous les suspects et édicta des peines très graves contre les religieux soupçonnés d'indulgence pour le luthéranisme; le nouveau général décida alors de faire une visite de l'ordre tout entier; deux visiteurs furent nommés pour l'Allemagne, les Pays-Bas et la Flandre; Seripando se réserva de visiter lui-même les couvents des autres pays. Le général attendit la fin de l'été pour se mettre en route. Auparavant, il écrivit à ses religieux pour les mettre en garde contre les nouvelles doctrines : « Si de près ou de loin certains ont été contaminés par la dépravation luthérienne, ce qu'à Dieu ne plaise, qu'ils s'en aillent. Qu'avec eux les livres de cette hérésie, s'il s'en rencontre, soient « jetés dehors pour être foulés « aux pieds ». Si l'on sait ou que l'on soupçonne que quelqu'un est infecté de ce venin, qu'on se garde de le lui reprocher ou de l'injurier, mais qu'on nous en avertisse aussitôt. » Lettre du 12 juillet, ms. à la fin d'un exemplaire des constitutions des ermites de Saint-Augustin, Paris, Bibl. nat., *vélins, n. 395;* cette lettre est inconnue à Merkle [voir IIe partie]. Seripando quitta Rome le 18 novembre 1539, visita d'abord les couvents d'Italie, puis ceux de France, d'Espagne et de Portugal; il rentra à Rome, le 3 avril 1542. Le pape se montra satisfait des résultats obtenus et lui manifesta sa confiance en lui demandant son avis sur l'épineuse question du futur concile; Seripando eut avec Paul III plusieurs entretiens à ce sujet.

C'est vers cette même époque, probablement à l'occasion d'une visite au couvent du mont Cimino, à Viterbe, que Seripando entra dans le cercle des amis du cardinal Pole, alors légat du Patrimoine, les *spirituali :* Vittoria Colonna, Alvise Priuli, Vittorio Sor-

ranzo, Marcantonio Flaminio. Voir l'art. POLE, t. XII, col. 2413-2416; dom R. Biron et J. Barennes, *Un prince anglais, cardinal-légat au XVIe siècle, Réginald Pole*, Paris, s. d., *passim*. On sait, par le procès engagé quelques années plus tard devant l'Inquisition contre le notaire Pietro Carnesecchi, familier de Pole (pièces dans *Miscellanea di storia patria*, Ire partie, t. X, Turin, 1870), quelles étaient les opinions des *spirituali* sur les problèmes théologiques du moment, en particulier sur la justification: il n'est pas douteux que Seripando, qui devait se faire le champion de la théorie de la « double justice » au concile de Trente, n'ait confronté la doctrine traditionnelle de son ordre avec celle du cardinal Contarini, l'ami intime de Pole. Pole et Seripando, tous deux futurs légats au concile de Trente, échangèrent également leurs points de vue sur la réforme catholique et les moyens nécessaires pour l'opérer. Une solide amitié se noua entre eux; quelques temps après la mort de Pole, Seripando pouvait écrire au saint archevêque de Valence, l'augustin Thomas de Villeneuve, qu'« il ne saurait trop se féliciter d'avoir été admis dans l'intimité » de Pole. Quirini, *Collectio epistolarum Reginaldi Poli*, t. IV, Brescia, 1755, préface.

Le concile, annoncé depuis si longtemps et retardé par d'invraisemblables complications politiques, était à la veille d'être ouvert. Par sa bulle du 19 novembre 1544, Paul III révoqua les suspensions antérieures et convoqua le concile à Trente pour le 15 mars 1545; en même temps étaient désignés comme légats J.-M. Cicchi del Monte, cardinal-évêque de Palestrina, le futur Jules III, le cardinal-prêtre Marcel Cervini, du titre de Santa-Croce, qui devait devenir Marcel II, et l'ami de Seripando, Reginald Pole, cardinal-diacre de Sainte-Marie in Cosmedin, déjà nommé légat en 1543. Seripando, réélu prieur général le 13 mai 1543, était de droit membre du concile; il partit de Rome le 19 avril 1545 et arriva à Trente en compagnie du général des carmes le 19 mai; il fit sa visite aux légats le lendemain. Comme le concile ne commençait pas, Seripando, qui avait toujours quelque ouvrage en chantier, quitta Trente au début de septembre, pour aller travailler à Vérone, mais son absence ne dépassa pas six semaines; dès la mi-octobre il était de retour. On verra ci-dessous, col. 1930 sq., le rôle joué au concile par le général des ermites de Saint-Augustin; nous nous bornerons donc à noter les faits principaux de sa vie pendant la période conciliaire. Le 11 mars 1547, le concile était transféré à Bologne; Seripando quitta Trente le 14 mars, mais ne resta pas longtemps à Bologne; il en partait le 28 avril pour Faënza, où il présida le chapitre de la congrégation de Lombardie, puis se rendit au chapitre général de l'ordre à Recanati; il fut réélu pour la troisième fois prieur général le 29 mai; il se rendit ensuite à Rome et ne revint à Bologne qu'en septembre. Le concile était alors virtuellement suspendu en raison de nouvelles difficultés politiques. Seripando profita de la circonstance pour visiter les couvents d'Étrurie; il quitta Bologne le 21 août 1548; quelques semaines plus tard il était à Rome et y resta. Des difficultés s'élevèrent à cette époque entre le général et la congrégation de Lombardie: le pape dut intervenir en personne et donna raison à Seripando. Cette affaire causa une telle peine au général qu'il en tomba malade; la visite des couvents de l'Ombrie qu'il entreprit le 22 juin 1550, au plus fort de l'été, acheva d'épuiser ses forces. Il rentra à Rome le 10 septembre mais dut en partir dix jours après pour aller se reposer à Naples. De là, il écrivit le 1er février 1551 à Cervini, protecteur des augustins, pour lui présenter sa démission. Le chapitre général qui se réunit à Bologne, le 17 mai de cette année, pria Seripando de revenir sur sa décision, mais ce fut en vain: on élut à sa place Christophe de Padoue; désormais c'est ce dernier qui représentera l'ordre des ermites au concile.

3° *L'épiscopat à Salerne et la légation au concile.* — Après sa démission, Seripando se retira au couvent du Pausilippe; il espérait bien y terminer ses jours dans la retraite. Il fut vite détrompé. Dès le 2 juin 1551, l'empereur Charles-Quint lui notifiait son intention de le nommer au siège épiscopal d'Aquilée; Seripando refusa en prétextant le mauvais état de sa santé. Quelques mois plus tard, les Napolitains le chargèrent d'une délicate ambassade auprès de l'empereur; Charles-Quint était à ce moment en Flandre; Seripando partit le 23 avril 1553 et arriva à Bruxelles le 29 juin. Il eut des entretiens avec l'empereur, le ministre Granvelle et la reine Marie, régente des Pays-Bas; il obtint à peu près tout ce qu'il demandait. Il ne quitta cependant la cour que le 5 mars 1554. Sur la route du retour, il apprit sa nomination par l'empereur et par le pape à l'archevêché de Salerne. Arrivé à Rome le 5 mai, il fut sacré le 10; le 25, il partait pour Naples rendre compte de sa mission. Il reçut le pallium à Naples le 21 septembre et se rendit aussitôt à Salerne. Il s'y montra administrateur plein de zèle et s'inspira des principes de la réforme catholique. De Salerne il suivait avec un intérêt passionné tout ce qui touchait au concile et au renouveau catholique. Comme tous les *spirituali*, il applaudit à l'élection du cardinal Cervini à la papauté et n'eut que plus de déception, après la mort prématurée de ce pape si zélé, de voir monter sur le trône pontifical le cardinal J.-P. Caraffa. Deux jours après l'élection de ce dernier, Seripando notait tristement dans son journal : *Det illi Deus agere de reformanda Ecclesia, quæ Paulus III in ore habuit! Hic enim dixit et non fecit, Julius nec dixit nec fecit, Marcellus fecit quæ temporis puncto quo vixit facere potuit, non dixit. Utinam Paulus IIII dicat et faciat, imo quæ dixit faciat, et qui hactenus potens fuit in sermone, nunc potens sit in opere! Commentarii de vita sua*, 25 mai 1555. Un an plus tard, l'archevêque de Salerne gémissait de voir compromise la réforme de l'Église au profit des neveux du pape : *Belli rumor increbrescebat : cujus causam asserebant Palliani et aliorum oppidorum qui in parte Columnensium erant ad Carafios translatio et munitio... Reformatio interea Ecclesiæ friget. Commentarii*, 26 juillet 1556.

Paul IV avait montré peu de bienveillance à l'égard de Seripando, auquel il reprochait son attitude au concile dans l'affaire du décret sur la justification et surtout son amitié avec les *spirituati*, principalement avec Pole et Morone. Dans sa violente réaction contre la politique de son prédécesseur, Pie IV fit appel au concours de ceux qui avaient eu à souffrir du gouvernement de Paul IV. Dès le 12 septembre 1560, Pie IV mandait Seripando à Rome. Arrivé le 13 octobre, l'archevêque de Salerne fut reçu par le cardinal Charles Borromée le 19 et présenté au pape le 20; dix jours plus tard, il eut un très long entretien avec Pie IV sur le concile et la réforme; le pape le nomma membre de plusieurs congrégations. Par bulle du 20 novembre, le pontife décida la réouverture du concile à Trente pour le jour de Pâques de l'année suivante. Quelques semaines plus tard, le 26 février 1561, malgré la violente opposition de l'ambassadeur de Philippe II, Vargas, Pie IV créait Seripando cardinal prêtre du titre de Sainte-Suzanne; le 10 mars, le pape nommait comme légats à Trente, outre les cardinaux Hercule Gonzague de Mantoue et Jacques Puteo, précédemment désignés, Jérôme Seripando, le Polonais Stanislas Hosius et Ludovic Simonetta; le cardinal Marc Sittich de Hohenems (Altaemps) devait être plus tard envoyé pour remplacer provisoirement Puteo malade.

Seripando se rendit immédiatement à Trente; nous verrons bientôt son rôle comme légat. Son collègue Simonetta lui suscita, ainsi qu'au premier président Gonzague, de nombreuses difficultés, qui lui firent encourir la disgrâce du pape; Seripando aurait pu aplanir ces difficultés s'il n'avait pas été un timide, mais, comme l'écrivait plaisamment un contemporain à propos des légats : *Primus (Gonzaga) non audit; secundus (Seripando) non audet; tertius (Hosius) semper legit; quartus (Simonetta) semper scribit; quintus (Altaemps) nec audit, nec audet, nec legit, nec scribit. Concil. Tridentinum*, éd. de la Görresgesellschaft, t. II *a*, p. LXXIV. La disgrâce imméritée dans laquelle tomba Seripando eut une fâcheuse répercussion sur son état de santé qui n'avait du reste jamais été brillant; la mort du cardinal de Mantoue, premier président, survenue le 2 mars 1563, ajouta à son abattement. Au cours de la congrégation du 8 mars, Seripando ressentit les atteintes de la fièvre; il dut s'aliter et l'on perdit rapidement l'espoir de le sauver. Le 17 mars, le second président du concile mourait au milieu de l'émotion générale dans des sentiments d'admirable piété. Ses obsèques furent célébrées le surlendemain, sous la présidence d'Hosius et de Simonetta et en présence de tout le concile; selon le désir qu'il avait manifesté avant d'expirer, le pieux cardinal fut inhumé à Trente dans le couvent augustin de Saint-Marc.

II. ŒUVRES. — Seripando a laissé de nombreux écrits; malheureusement tous ne nous sont pas parvenus. Ses manuscrits, conservés d'abord à la bibliothèque du couvent de San Giovanni da Carbonara, furent dispersés en 1717; à cette date plusieurs furent acquis par la bibliothèque impériale de Vienne; la plupart des autres ont pris place, depuis 1866, à la bibliothèque nationale de Naples; d'autres sont conservés à la bibliothèque Vaticane et aux archives générales de l'ordre des ermites de Saint-Augustin. Le Dr Merkle a essayé de dresser au t. II *a*, 1911, de l'édition du *Concilium Tridentinum*, p. LXXV-CVIII, un catalogue critique des œuvres manuscrites et imprimées de Seripando. Ce catalogue n'est malheureusement pas exempt d'erreurs et d'omissions; Mgr St. Ehses en a relevé quelques-unes au t. IX, 1924, de la même édition, p. XXVI, en particulier l'omission de l'important cod. *Vatic. Barberin. lat. 817*; le Dr Merkle a de même négligé les mss de la bibliothèque Angélique à Rome (bibliothèque de l'ancien couvent de Saint-Augustin). Sans vouloir établir une bibliographie complète, nous allons essayer de donner une liste des principaux écrits imprimés ou inédits de Seripando; presque tous intéressent la théologie ou l'histoire du concile de Trente. Les écrits purement autobiographiques seront mentionnés dans la bibliographie donnée à la fin de l'article.

Sigles employés : NL = mss de la bibliothèque nationale de Naples; VDB = mss de Vienne; BB = cod. Barberini de la bibliothèque Vaticane; AG = mss de la bibliothèque Angélique; CTR = *Concilium Tridentinum* qui a publié de nombreux écrits de Seripando; les principaux tomes cités sont le t. II *a*, *Diariorum pars II*, éd. Merkle, 1911; les t. V et IX, *Actorum pars II*, ... *pars VIa*, éd. Ehses, 1911 et 1924; les t. X et XI, *Epistularum pars I*, ... *II*, éd. Buschbell, 1916 et 1937; le t. XII, *Tractatuum pars prior*, éd. Schweitzer, 1930.

1° *Commentaires d'Écriture sainte.* — 1. *Commentaria in epistulas divi Pauli ad Corinthios et in Iam ad Thessalonicenses*, NL, *VII, A, 36*, in-4° oblong, non numéroté. — 2. *Commentarium in epistolam divi Pauli ad Romanos*, NL, *VII, A, 28*, in-4° de 252 fol. Un exemplaire, en partie autographe, se trouve à Milan, bibl. Trivulziana, cod. *378*, in-8°; il provient du cardinal Cervini (Marcel II) auquel il avait été donné par Seripando pendant le concile de Trente. Ce commentaire a été publié avec les deux suivants. — 3. *Expositio in epistulam divi Pauli ad Galatas*, NL, *VII, A, 15*, in-4° de 58 fol. — 3 bis. *Commentaria in epistolam divi Pauli ad Galatas*, NL, *VII, A, 29*, in-4° de 265 fol.; imprimés à Anvers, 1567, in-8°, et à Venise, 1569, in-4°. — 4. *Responsiones ad nonnullas quæstiones ex textu epistolæ [ad Galatas] catholicæ*, ou *De locis epistolæ ad Galatas, quibus ad sua confirmanda dogmata abutuntur hæretici, quæstiones LVII*, publiées avec les deux commentaires précédents sous le titre : *Hieronymi Seripandi ... in divi Pauli epistolas ad Romanos et Galatas commentaria, industria fr. Felicis a Laurino theologi, congregationis Sancti Joannis ad Carbonariam de observantia ex ordine eremitarum Sancti Augustini, vicarii generalis*, Naples, 1601, in-4°. Ce recueil est précédé d'une Vie de Seripando et d'un catalogue de ses œuvres.

2° *Œuvres oratoires.* — 1. *Conciones variæ quas habuit (Seripandus) infra annum*, NL, *VIII, A, 3*, petit in-4°; aucune indication de date. — 2. *Prediche XIX sul Pater noster*, NL, *XIII, AA, 46*, in-4°, ms. autographe; copie, NL, *XIII, AA, 44*, petit in-4°. — 3. *Prediche sopra il simbolo degli apostoli dichiarato con i simboli del concilio Niceno et di Santo Atanasio del P. Seripando arcivescovo di Salerno*, NL, *XIII, AA, 45*, petit in-4° de 130 fol., contenant 15 sermons donnés vraisemblablement en 1556; un autre ms., NL, *VIII, A, 13*, in-4°, de 239 fol. donne le texte d'un seizième sermon. Ces sermons ont été édités par Marcel Seripando, neveu du cardinal, sous le titre : *Prediche de Rmo Mons. Girolamo Seripando, arcivescovo di Salerno, che fu poi cardinale e legato al concilio di Trento, sopra i simboli del concilio Niceno e di Santo Athanasio*, Venise, 1567, in-4°; Rome, 1586, in-8°; réédition sous le titre *Prediche di Girolamo Seripando*, Salerne, 1856. — 4. *Oratio in funere Caroli V imperatoris, Neapoli VI Kal. Martii MDLIX habita*, NL, *XIII, F, 60*, imprimée la même année à Naples, in-4°. — 5. *Sylva rerum prædicabilium collecta in memoriæ subsidium*, NL, *XIII, AA, 21-26*, 6 mss petit in-4°. Le véritable titre est celui-ci : *In memoriæ duntaxat subsidium f(rater) Hier(onymus) Seripandus colligebat, nec eloquentiæ, quam alioqui magni faciebat, tandem ullam quærens, cum lingua vulgo nota essent enarranda, nec eruditionis, cum Christi populum per hæc et alia nonnula ἄγραφα illa quidem et ex tempore non ad scientiam sed ad pietatem institueret.* Le t. V porte le titre : *In memoriæ subsidium f. Hier. Seripandus adnotabat cum eloquentiæ ac humanæ philosophiæ studiis valedixisset et per hæc atque alia ἄγραφα et extemporanea fratres suos ad pietatem institueret.* Le t. I a été écrit en 1530, le t. II en 1531, les t. III et IV en 1540, le t. V pendant le généralat, en 1549, d'où le titre particulier, le t. VI à Salerne, 1560.

3° *Écrits théologiques.* — 1. *De justificatione*, NL, *VII, D, 12* et *13*, 2 mss in-8°. Ce titre général recouvre plusieurs traités; voici le contenu du premier ms. : *a) De justificatione meditata commentatio* (fol. 1 r°-26 v°), CTR, t. XII, n. 94, p. 613-636. Ce traité très important comprend six parties : *De justificationis doctrina, ...acceptione, ...conservatione, ...incremento, ...perfectione, ...recuperandæ via.* On trouve à la suite : — *b) Commentatæ meditationis de justificatione quæstiunculæ (XV).* On lit au fol. 27 la note suivante de la main même de Seripando : *Hæc quæ Tridenti scripseram anno a salute MDXLVI dum in concilio essem magister generalis Augustinensium, relegi ac denuo examinavi anno MDLXI Tridentum reversus Pii IIII Pont. Max. ad instaurandum concilium legatus.* Merkle suggère que cette revision est due à la controverse sur Baïus; c'est possible. — *c) De duplici*

justitia (fol. 27 r° et v°), CTR, t. II *a*, appendice. — *d) Justificationis explicatio ex S. Thoma* (fol. 33 r°-34 r°), CTR, t. XII, n. 95, p. 636-637. — *e) Pro confirmanda sententia de duplici justitia catholicorum quorundam doctrina* (fol. 43 r°-53 v°), CTR, t. XII, n. 102, p. 664-671. Seripando a composé cet écrit en octobre 1546 pour prouver que la doctrine de la double justice qu'il soutenait s'appuyait sur des opinions théologiques bien établies. Seripando se réfère à l'augustin espagnol Jacques Perez († 1490 ou 1491), évêque auxiliaire à Valence, auteur d'un commentaire sur les psaumes dont Seripando cite deux passages, à Pighi, Gropper et Contarini. — *f)* Note sur l'élaboration par Seripando du premier décret sur la justification (fol. 57 r°-58 v°).

2. *(De justificatione)*, NL, *XIII*, *AA*, *22*, petit in-4°, autographe. Le titre du ms. est : *Fra Geronimo Seripando ed altri lettere varie.* Le ms. débute par le traité suivant : *Trattato detta giustificazione di Girolamo Seripando al magnifico M° Lattantio Tolomei scritto nell' anno 1543* (fol. 2 r°-36 v°). CTR, t. XII, append. VI, p. 824-849. Copie dans NL, *XIII*, *AA*, *44*. La date de 1543 est peut-être fautive : le traité ne serait-il pas postérieur au décret sur la justification du concile de Trente? Le traité comprend trois parties : des œuvres sans la foi, ce qu'est la foi, peut-on être justifié par la foi seule. Sur ce traité voir un art. du Dr H. Jedin dans *Römische Quartalschrift*, t. XXXV, 1927, p. 351 sq. Parmi les lettres qui se trouvent à la suite de ce traité dans le ms. NL, *XIII*, *AA*, *22*, on en trouve quelques-unes de *spirituali*, en particulier du cardinal Contarini et de Marcantonio Flaminio.

3. *Opuscula varia*, NL, *VII*, *D*, *14-16*, 3 mss in-4°. Le premier vol. contient : *a) De traditionibus* (fol. 2 r°-9 v°), CTR, t. XII, n. 68, p. 517-521. Ce traité se trouve également dans BB, *817*, fol. 45 v°-52 v°. — *b) De libris sacræ Scripturæ* (fol. 10 r°-31 r°), CTR, t. XII, n. 62, p. 483-496. On peut dater ce traité de mars 1546. Copie dans VDB, *620*, fol. 33 r°-53 v° et BB, *850*, fol. 53 r°-60 v°. — *c) De peccato originali* (fol. 46 r°-54 v°), CTR, t. XII, n. 76, p. 541-549. Seripando a écrit ce traité à Trente, probablement après le 24 mai 1546. Il y montre, par le témoignage des Pères, l'existence du péché originel, sa propagation et sa malice; il disserte ensuite de la concupiscence et de ses remèdes, et des effets du baptême. Autre version dans BB, *817*, fol. 86 v°-100 r°. — *d) Pro dictis a (cardinali Reginaldo) Polo* (fol. 56 r°-59 r°), CTR, t. XII, n. 77, p. 549-553, sous le titre *De concupiscentia*. Même texte dans BB, *817*, fol. 100 v°-106 r°. — *e) De articulis 17 januarii propositis* (col. 62 r°-80 r°), CTR, t. XII, n. 120, p. 747-760, sur les sacrements, en particulier ceux de baptême et de confirmation.

Le deuxième vol. des *Opuscula* n'offre guère d'intérêt : il contient des textes des Pères rassemblés par Seripando pour son usage au concile.

Le troisième vol. porte ce titre : *Propositiones XVIII et censuræ earum quæ circumferuntur nomine Sorbonæ Parisiensis* (sur la grâce et le libre arbitre).

4° *Écrits conciliaires.* — Sous ce titre nous rangeons la plupart des écrits ayant trait au concile, tant au point de vue théologique qu'au point de vue historique (certains, plus spécialement théologiques, ont été indiqués au 3°).

1. *Memoriæ ad concilium Tridentinum spectantes, a cardinali Seripando collectæ*, titre donné par Montfaucon (*Diarium italicum*, p. 307) aux mss VDB, *6016* et *6017*. Ces mss renferment divers écrits que l'on retrouve à peu près (mais dans un ordre différent) dans NL, *IX*, *A*, *48*, *49* et *51*; on trouvera une description complète de ces mss dans Merkle, CTR, t. II *a*, prolég., et dans Generoso Calenzio, *Documenti inediti e nuovi lavori letterarii sul concilio di Trento*, Rome, 1874, p. 325-330 et 336-358. Nous citerons ici les écrits les plus importants de ces *Memoriæ* sous les titres donnés par Merkle : *a) Fragmenta historiæ concilii annis 1545 et 1546*, NL, *IX*, *A*, *49*, fol. 133 r°-187 r°; BB, *XVI*, *24*; VDB, *6017*; CTR, t. II *a*, p. 399-429. Döllinger a donné une édition partielle de cette histoire sous le titre *Actionum tridentinarum series a die XIV kal. junii anni MDXLV usque ad pridie nonas februarii MDXLVI*, dans *Ungedruckte Berichte und Tagebücher zur Geschichte des Konzils von Trient*, Nordlingen, 1876, p. 1-38. — *b) Fragmenta ad historiam annorum 1561 et 1562 pertinentia*, extraits de NL, *IX*, *A*, *48* (fol. 1 v°-36 v°) dans CTR, t. II *a*, p. 468-488.

2. *Farrago gestorum concilii Tridentini et Bononiæ sub Paulo III*, NL, *IX*, *A*, *50* et BB, *XVI*, *13*.

3. *Actes de Seripando au concile*, CTR, t. V : *a)* n. 136, p. 332-336 : *Sententia de justificatione (per Seripandum) dicta in congregatione generali die 13 julii 1546*, d'après BB, *892* (NL, *IX*, *A*, *50*). — *b)* n. 156, p. 371-375. — *c)* n. 212, p. 485-490. — *d)* n. 219, p. 510-517 : *Decretum de justificatione reformatum secundum censuras super illo tecto 23 septembris* (31 octobre 1546). — *e)* n. 250, p. 666-671. — *f)* n. 270, p. 704-705. — *g)* n. 282, p. 725-726. — *h)* n. 291, p. 743. — *i)* n. 295, p. 750-751. — *j)* n. 321 A, p. 821-828 : *Decreti de justificatione prima forma* (11 octobre 1546), d'après NL, *VII*, *D*, *12*; cf. Le Plat, *Monumentorum ad historiam concilii Tridentini amplissima collectio*, t. III, Louvain, 1783, p. 472-473. — *k)* n. 321 B, p. 828-833 : *Decreti de justificatione altera forma*, NL, *VII*, *D*, *12*. — *l)* CTR, t. XII, n. 108, p. 679-685 : *Decretum de justificatione secundo propositum sub nomine legatorum et reformatum per Fr. H(ieronymum Seripandum) ex suis et aliorum censuris*, d'après NL, *IX*, *A*, *26*, fol. 35 r°-39 v°. On trouvera d'autres extraits des interventions de Seripando au concile dans CTR, t. IX.

4. *Lettres intéressant le concile.* — *a)* Lettres à Charles Borromée, *Ambros.*, *II*, *244*, l'une a été éditée par Sickel, *Römische Berichte*, t. II, p. 108-117; quatre autres par Šusta, *Die römische Kurie*, t. II, p. 251, 338; t. III, p. 39. — *b)* Lettres à Sirleto, BB, *XVI*, *11*, et *Vatic. 6189*. — *c)* Lettres à Cervini, CTR, t. X, n. 371, p. 457-458; n. 83, p. 222-223; n. 95, p. 231-233. — *d)* Lettre à Augusto Cocciano, sur l'*Interim*, CTR, t. XI, n. 293, p. 427-428; dans Calenzio, *op. cit.*, p. 261-280.

5° *Divers.* — 1. *Postillæ et notæ marginales in opus originale ms. historiæ XX sæculorum cardinalis Ægidii Viterbiensis*, titre donné par Merkle d'après des catalogues anciens, mais sans autre indication. L'*Historia viginti sæculorum per totidem psalmos digesta, ad Leonem X*, de Gilles, AG, *351*, contient des *Additamenta* de Seripando sur les papes Léon X, Adrien VI, Clément VII, Paul III, Jules III et Marcel II. Cf. Narducci, *Catalogus codicum manuscriptorum in bibliotheca Angelica*, t. I, Rome, 1893, p. 177.

2. *Postillæ et adnotationes in Ium librum Sententiarum cardinalis Ægidii*, titre donné par Merkle également sans autre indication. Le commentaire de Gilles sur le *Livre des Sentences* se trouve dans quatre mss : Vatic., *lat. 6325*; AG, *636 (Q. 28)*; NL, *VIII*, *F*, *8* et NL, *XIV*, *H*, *71*. Ce dernier a été transcrit au XVIIIe siècle sur l'exemplaire copié à Trente par l'augustin Nicolas Scutelius pour Seripando et annoté par lui.

3. *Quæstiones de natura divina adversus Epicurum et adversus stoïcos quod nihil sit in rerum natura quod in secum finem non feratur*, NL, *VIII*, *E*, *40*, in-fol. Il est possible que ce traité ne soit pas l'œuvre de Seripando.

III. ROLE AU CONCILE DE TRENTE ET POSITION DOCTRINALE. — 1° *Pendant les premières sessions du concile (1545-1548).* — Dès son arrivée à Trente, en

mai 1545, Seripando avait une réputation solidement établie. Son activité antérieure, ses travaux et ses écrits, sa qualité de maître général d'un ordre illustre, son amitié avec les cardinaux Cervini et Pole, deuxième et troisième présidents du concile, tout devait contribuer à lui assurer une place importante dans l'assemblée chargée d'opérer la réforme de l'Église. De fait, dès l'ouverture des travaux, il se fit remarquer par l'étendue de son savoir, la netteté de ses opinions et par son zèle pour la réforme. Cervini, qui avait la plus grande part dans la direction du concile, employa très habilement le général des ermites de Saint-Augustin à préparer les matières qui devaient faire l'objet des discussions du concile.

La première intervention de Seripando fut très remarquée. Le décret de la IIe session donnait comme titre au concile les mots *Sacrosancta Tridentina Synodus* sans y ajouter la formule employée par les anciens conciles : *universalem Ecclesiam repræsentans;* plusieurs évêques protestèrent contre cette omission et créèrent ainsi une grosse difficulté aux légats qui ne voulaient pas de la formule parce qu'ils y voyaient une concession aux protestants. Dans la congrégation générale du 13 janvier 1546, les cardinaux Cervini, Madruzzo et Pacheco, l'évêque d'Astorga, Diego de Alaba y Esquivel, prirent la parole sans trop réussir à calmer les opposants. Seripando se leva alors et, avec beaucoup d'habileté, fit remarquer qu'il ne s'agissait pas de renoncer définitivement à la formule, « mais de ne pas s'en servir provisoirement, en attendant que le nombre de ceux qui participaient au concile fût devenu plus considérable et que l'assemblée eût voté des décrets assez importants pour justifier un si grand qualificatif ». *Conc. Trid.*, t. IV, p. 565 sq. Les évêques opposants se déclarèrent satisfaits.

Cette première discussion n'était rien auprès de celles qui allaient suivre. Jusqu'alors le concile n'avait eu à s'occuper que de l'élaboration de son règlement et de la fixation de son ordre du jour; la IVe session aborda enfin les questions doctrinales en traitant du canon des Écritures et des traditions apostoliques. Parmi les discussions qui se produisirent à ce sujet, on remarqua beaucoup l'intervention de Seripando. Avec vigueur, le général des augustins proposa au concile d'adopter la distinction — renouvelée de Cajétan — entre livres authentiques et canoniques, fondement de la foi, et livres simplement canoniques, utiles à la foi, *Conc. Trid.*, t. V, p. 7; malgré l'appui des dominicains, en particulier de l'évêque de Fano, Pietro Bertano, Seripando ne réussit pas à faire admettre son point de vue; il eut néanmoins une part relativement active à la rédaction du décret de cette session, *ibid.*, p. 54; son rôle devait être beaucoup plus important dans la session suivante consacrée à l'examen de la question du péché originel.

Auparavant Seripando dut prendre la parole contre le bouillant évêque de Fiesole, Bracci-Martelli — l'un des tenants de la formule *universalem Ecclesiam repræsentans* — qui avait violemment manifesté contre les privilèges des moines en matière de prédication. L'évêque dominicain, Thomas Caselli, de Bertinoro, en défendant la cause des religieux, était tombé dans l'excès opposé et n'avait fait qu'envenimer le débat. Le discours de Seripando produisit une profonde impression. « Il écarta avec beaucoup de calme et d'intelligence les raisons invoquées par les évêques ou les religieux pour l'exercice de la prédication. Il montra clairement que les évêques et les curés, dans l'état actuel des choses, ne pouvaient suffire aux besoins d'évangélisation d'un diocèse. Après qu'il eut prouvé la nécessité de recourir au concours des moines, il montra combien il serait injuste de les faire dépendre, jusque dans leurs propres églises, entièrement de la volonté des évêques. » Pastor, *Hist. des papes*, trad. Poizat, t. XII, p. 116; cf. *Conc. Trid.*, t. V, p. 132 sq.

A cette séance, qui eut lieu le 21 mai 1546, le concile avait décidé de mettre à l'étude la question du péché originel. Seripando fut chargé par les légats de dresser, avec l'aide d'autres théologiens, une liste des principales erreurs sur ce sujet. Cette liste fut proposée aux Pères le 9 juin. Les discussions avaient commencé cependant avant cette date; Seripando y apporta plus d'une fois la lumière (cf. par ex. *Conc. Trid.*, t. V, p. 194-195). Les légats lui demandèrent de collaborer à la rédaction du décret qui fut promulgué le 17 juin. Le texte primitif avait été proposé le 8 juin et souleva de nombreuses observations de la part des Pères et des théologiens. Une des discussions les plus vives eut lieu à propos du canon 2. Le texte du projet portait qu'Adam avait transmis, *secundum communem legem*, non seulement la mort et les peines du corps, mais aussi le péché qui est la mort de l'âme. L'incise *secundum communem legem* était ambiguë par rapport à l'immaculée conception de Marie; plusieurs Pères sollicitèrent une addition au texte, par exemple le cardinal Pacheco, qui souleva l'indignation des dominicains par son contre-projet : *nisi Deus alicui ex privilegio dederit, prout in beata Virgine.* Seripando intervint en en appelant au témoignage des universités en faveur de l'immaculée conception; il se montrait cependant partisan du maintien de l'incise (n'était-il pas un des rédacteurs?). Le concile cependant ne le suivit pas et supprima purement et simplement la formule sans vouloir trancher le débat. *Conc. Trid.*, t. V, p. 202 sq.; cf. Cavallera, *Le décret du concile de Trente sur le péché originel*, dans *Bulletin de litt. eccl.* (Toulouse), 1913, p. 294-296.

La discussion sur le péché originel avait amené le concile à s'occuper de la question éminemment actuelle de la justification. Du 22 au 28 juin eurent lieu des discussions préalables sur les points les plus difficiles. A partir du 30 juin, les Pères furent invités à examiner un programme en trois points, répondant aux trois états dans lesquels l'homme peut être considéré. A propos du premier état (celui de l'homme qui accède à la foi), Seripando intervint longuement dans la congrégation générale du 13 juillet. *Conc. Trid.*, t. V, p. 337 sq. Cette communication fut très remarquée, parce que son auteur y manifestait nettement sa tendance augustinienne, réduisant la part de l'homme au profit de la grâce. *Ibid.*, p. 337 sq. Le 23 juillet, Seripando prit de nouveau la parole au sujet du deuxième état (celui de l'homme déjà justifié), sur le point précis du mérite; s'inspirant principalement de saint Augustin et de saint Bernard, le général des ermites montra comment les bonnes œuvres accomplies sous l'influence de la foi et de la grâce sont méritoires de la vie éternelle : *Dico quod, sicut vita æterna merces dicitur in sacris litteris et gratia, sic opera dici possunt merita, sed debent etiam dici dona.* P. 373 sq. Le lendemain, 24 juillet, on distribuait aux Pères un projet de décret sur la justification, dû à la collaboration de l'archevêque d'Armagh, Robert Vauchop, et du franciscain observantin André de Vega. Ce projet ne satisfit personne et fut finalement rejeté à cause des tendances scotistes qui s'y manifestaient. Le jour même, Cervini prit l'affaire en main et confia la rédaction d'un nouveau projet à Seripando. « Le général des augustins a raconté les vicissitudes de sa collaboration. *Conc. Trid.*, t. II, p. 428-432. Cervini lui demandait de rédiger un décret *De justificatione* selon les vues qu'il lui exprima. Le texte fut prêt le 11 août : il est publié *ibid.*, t. V, p. 821-828. Une seconde rédaction, avec quelques modifications de détail, fut présentée le 19, t. V, p. 828-833. Mais pendant ce temps, Cervini consultait également d'autres

théologiens et, à l'aide des éléments qu'on lui fournit, rédigea un nouveau texte, qui fut soumis, dès les premiers jours de septembre, à divers évêques et théologiens importants, t. I, p. 571. Ce texte fut envoyé à Rome le 22, t. X, p. 660, et soumis au concile le 23, t. V, p. 420-430. Tout le monde le loua de prime abord, sauf Seripando qui ne reconnut pas son œuvre. Le général des augustins présenta même des observations au cardinal. » Michel, *Les décrets du concile de Trente*, t. X *a* de l'*Histoire des conciles* d'Hefele-Leclercq, p. 77. Le nouveau projet maintenait cependant intégralement plusieurs parties du texte de Seripando, ainsi le chapitre final consacré au mérite. *Conc. Trid.*, t. XI, p. 426.

Le nouveau projet fut présenté aux théologiens les 27-29 septembre, t. V, p. 431-442, et soumis aux Pères les 1-2, 5-9 et 11-12 octobre. Le 8 octobre, Seripando exposa ses idées sur la question, *ibid.*, p. 486-488, et causa une grosse émotion. Rappelant la position de Contarini, Cajétan, Pighi, Pflug et Gropper, il demanda au concile d'adopter la distinction entre deux justices, celle de l'homme, acquise par les œuvres, insuffisante (justice inhérente), et celle du Christ, acquise par la foi, nécessaire pour compléter la précédente (justice imputée), c'est ce qu'on est convenu d'appeler la théorie de la « double justice ». Le discours du général des augustins provoqua une telle réaction que les légats décidèrent d'organiser une discussion spéciale sur ce sujet. *Ibid.*, t. V, p. 496-497. Seripando posa lui-même la question en ces termes : *Utrum justificatus qui operatus est opera bona ex gratia ... ita ut retinuerit inhærentem justitiam ... censendus sit satisfecisse divinæ justitiæ ad meritum et acquisitionem vitæ æternæ, an vero cum hac inhærente justitia opus insuper habeat misericordia et justitia Christi ... quo suppleantur defectus suæ justitiæ.* P. 533. Les consultations des théologiens ne prirent pas moins de dix séances (du 15 au 26 octobre). Trente-sept théologiens prirent la parole; cinq seulement furent favorables à la thèse de Seripando, trois augustins, Aurélius de Roccacontrata, p. 561-564, Marianus de Feltre, p. 599, Étienne de Sestino, p. 607-611; le théologien pontifical Antoine de Solis, p. 576, et le servite Laurent Mazocchi, p. 632, *qui dixerunt* (résume Massarelli, p. 632) *inhærentem justitiam non sufficere sed esse opus imputatione justitiæ Christi;* les autres théologiens s'élevèrent contre la théorie de la double justice, principalement le jésuite Lainez, qui discuta point par point tous les arguments de Seripando. P. 619-626. Les Pères se rallièrent à la position de Lainez. Cf. J. Brodrick, *The jesuits at the council of Trent*, dans *The Month*, t. CLIV, 1929 *b*, p. 513-521; t. CLV, 1930 *a*, p. 97-108.

Le 25 octobre, Cervini demanda à Seripando de se remettre encore une fois au travail et de rédiger un nouveau décret *De justificatione* sur la base du précédent en tenant compte des desiderata exprimés par les Pères et les théologiens. Seripando acheva son travail le 31, *Conc. Trid.*, t. I, p. 581-583; t. II, p. 430; texte, t. V, p. 510-523; Cervini y apporta des retouches qui provoquèrent une nouvelle protestation de l'auteur. Le projet fut néanmoins soumis aux théologiens et aux Pères le 9 novembre et occupa quatorze séances jusqu'au 1er décembre, t. V, p. 642-685. Au cours des discussions plusieurs orateurs demandèrent au concile de condamner la théorie de la double justice; certains, tels le franciscain Denis Zannettini, évêque de Mylopotamos en Grèce, prétendaient que Seripando avait emprunté sa doctrine à celle de Luther. Quelques semaines avant, Zannettini avait écrit ces lignes invraisemblables au cardinal Farnèse, t. X, p. 539 : « Tous les théologiens s'accordent à dire que, d'après l'ordre établi par Dieu, les œuvres sont une condition nécessaire à la justification. Seuls les religieux de Saint-Augustin, je veux dire les grands ceinturés, disent que de notre côté il n'y a rien de requis; nous nous y comporterions d'une manière complètement passive et réceptive, ce qui est une opinion hérétique et luthérienne ... et c'est en présence de tout le concile qu'ils ont l'audace de parler ainsi!... Il est de toute évidence que l'ordre entier est infecté... Mais leur général devait les connaître, puisqu'il est manifeste que lui aussi il est de cette opinion. Et dans leurs conversations, ceux qui ne prêchent pas répandent cette ivraie et autres poisons du même genre, marchant à la suite de leur défroqué sacrilège, Martin Luther. Voilà ce que depuis nombre d'années je ne cesse de crier, surtout contre ces grands ceinturés, soi-disant héritiers d'Augustin. » Le problème, on le voit, menaçait de prendre une extension imprévue. Seripando résolut de défendre l'honneur de son ordre et de justifier ses opinions théologiques; il prit la parole les 26 et 27 novembre; son discours fut un long plaidoyer en faveur de l'augustinisme, t. V, p. 666-675; il s'attacha d'abord à distinguer sa doctrine de celle de Luther : « Les luthériens mettent tout dans la foi; suivant leur manière de parler, elle saisit la justice (du Christ) qui nous est imputée. Au contraire, à côté de la foi, l'opinion que je viens d'exposer met les œuvres et les mérites, et elle admet la justice inhérente. Elle se borne à demander qu'il soit permis à l'âme craintive d'espérer; qu'il soit permis à l'âme qui tremble en songeant à son imperfection, de se tourner vers les mérites du Christ et d'espérer en la miséricorde de Dieu. » P. 674. Le général des augustins déposa ensuite trois amendements en faveur de sa thèse; la discussion lui fut défavorable, elle devait même aboutir à la condamnation de la justice imputée (canons 10 et 11 du décret). Cependant le concile ne condamna pas formellement la double justice : les efforts de Seripando n'aboutirent qu'à ce résultat. Voir ici l'art. JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2185.

Les débats sur la justification amenèrent le concile à s'occuper du mérite des bonnes œuvres. On a vu plus haut une intervention de Seripando à ce sujet. Ce ne fut pas la seule; on peut même dire que, grâce à lui, la doctrine du mérite fit un grand progrès. Il est du reste à remarquer que le texte définitif des parties du décret *De justificatione* relatives au mérite est, à quelques modifications près, le texte même du projet de Seripando. Pour le détail de l'activité de Seripando, voir l'art. MÉRITE, t. X, col. 739 sq.

L'épineuse question de la justification enfin résolue — elle avait occupé le concile plus de six mois — les légats décidèrent que la matière dogmatique de la VIIe session porterait sur les sacrements. Le général des augustins n'avait rien perdu de son prestige, malgré ses efforts malheureux en faveur de la double justice; son rôle dans cette session fut aussi actif que dans la précédente. Cervini avait chargé Seripando de rechercher dans les écrits de Luther, Mélanchthon et autres novateurs, les erreurs modernes sur les sacrements. *Conc. Trid.*, t. V, p. 735. Seripando fut bientôt aidé de Lainez et de Salmeron, particulièrement documentés sur la question. Ensemble ils dressèrent une liste de trente-cinq erreurs, quatorze sur les sacrements en général, dix-sept sur le baptême et les autres sur la confirmation. On se mit ensuite au travail et les discussions commencèrent. Le 15 février, le dominicain Ambroise Catarin demanda au concile de condamner l'opinion de Cajétan selon laquelle les enfants dans le sein de leurs mères pouvaient être sauvés par le désir des parents, t. V, p. 933; quatre jours plus tard, Seripando prit la défense de Cajétan, p. 966, et parvint à faire éviter une condamnation formelle. Le lendemain, le général des augustins fut désigné avec Massarelli,

Storck et Bertano pour rédiger un projet de décret sur les sacrements; le texte fut remis aux Pères le 27 février, texte, t. v, p. 984-987; il devait être adopté sans trop de modifications.

Au lendemain de cette VIIe session, une épidémie se déclara à Trente; les légats saisirent l'occasion et firent décider la translation de l'assemblée à Bologne. Le 12 mars, les légats quittaient la ville, suivis deux jours plus tard, du général des augustins. On a vu plus haut que Seripando ne séjourna pas longtemps à Bologne et que, lors de la reprise sous Jules III, (1er mai 1551-28 avril 1552), il n'était plus membre du concile, Christophe de Padoue lui ayant succédé dans la charge de maître général de son ordre. Le dernier acte de Seripando au concile fut de s'occuper avec Catarin de l'examen de l'*Intérim* que Charles-Quint venait de publier à Augsbourg.

2° *La légation au concile (1561-1563).* — Le concile reprit ses travaux là où ils avaient été laissés en 1552. Seripando, deuxième président, en prit la direction, le cardinal Gonzague, premier président, reconnaissant tout le premier l'insuffisance de sa formation théologique.

Le concile sous Jules III avait laissé en suspens les questions de la communion sous les deux espèces et de celle des petits enfants. Le 5 juin 1562, on proposa à l'examen des théologiens cinq articles *De usu eucharistiæ;* le lendemain commencèrent les discussions des Pères; le 30, on procéda à l'examen de quatre canons correspondant aux cinq articles. Ces canons étaient l'œuvre de Seripando, *Conc. Trid.*, t. VIII, p. 618, qui « les présenta modestement comme ayant encore besoin d'adaptation, *exemplo ursæ cum filiis suis facit* ». P. 634. Le cardinal eut également une certaine part dans la rédaction des chapitres du décret de cette session.

L'objet des travaux de la XXIIe session qui suivit fut le saint sacrifice de la messe; treize articles furent soumis aux Pères (discussions dans *Conc. Trid.*, t. VIII, p. 718-981); le premier — la Cène célébrée par Jésus doit-elle être considérée comme un véritable sacrifice — retint particulièrement l'attention générale. Seripando « avait réuni un dossier, encore inédit, *ibid.*, p. 786, de textes favorables à l'opinion affirmative, lui-même tenant pour l'opinion négative. C'est vraisemblablement sous son influence que le c. I du décret attribuait au Christ l'institution du sacrifice eucharistique et la fixait à la dernière Cène, mais sans dire qu'il eût lui-même, à ce moment-là, offert un véritable sacrifice. » Michel, *op. cit.*, p. 436. Au cours des discussions qui suivirent, Seripando fut d'avis qu'il ne fallait pas définir ce point : *non ponantur incerta pro certis*. La majorité ne le suivit pas et modifia en conséquence les termes du c. I.

Parallèlement aux questions doctrinales, le concile devait travailler à la réforme de l'Église. C'est à ce sujet que se produisirent les regrettables incidents qui mirent aux prises Seripando et son collègue le cardinal légat Simonetta, et dont il a été fait mention plus haut. Seripando qui était animé du désir de ramener les dissidents à l'Église — pendant tout le concile il n'avait cessé de dire qu'il fallait que les luthériens vinssent au concile afin d'y coopérer à la réforme — voulait qu'on procédât d'abord à la réforme de la Curie, seul moyen selon lui d'inspirer de la confiance aux hérétiques; Simonetta craignait qu'en s'attaquant aux abus qui régnaient à la Curie, on n'allât trop loin et qu'on ne fît ainsi le jeu des novateurs; il concluait donc à une réforme très générale de l'Église. Par désir de conciliation, Seripando accepta le plan de Simonetta, mais à la condition que la réforme de la Curie fût jointe à la réforme générale de la chrétienté : c'était la seule façon de faire une restauration sérieuse. Son collègue, soucieux avant tout de mettre la cour pontificale hors de cause, s'efforça par tous les moyens de retarder cette réforme, surchargeant le projet d'amendements, tendant à le rendre aussi imprécis que possible.

A cette question de la réforme s'ajoutait celle de la résidence des prélats. Les premières sessions avaient montré que les débats sur ce sujet pouvaient devenir dangereux. De fait, les Pères n'arrivaient pas à se mettre d'accord sur le principe même de l'obligation de la résidence : procédait-elle du droit divin ou du droit ecclésiastique? Le problème était grave; affirmer qu'elle était de droit divin, cela ne revenait-il pas à dire que l'évêque, relevant directement de Dieu, ne doit au pape que la subordination que Jésus-Christ lui impose? On devine de quel côté s'étaient respectivement rangés les deux légats. Pie IV, averti par Simonetta, mit tout en œuvre pour faire écarter le débat; le 18 mars 1562, il écrivit dans ce sens aux légats. Simonetta proposa en conséquence l'ajournement pur et simple de l'art. 1er du projet de réforme; le cardinal Hosius lui donna son adhésion. Mais Seripando, soutenu par le premier légat, Gonzague, et dont la timidité faisait place à l'obstination quand il s'agissait de questions de principes, ne voulut rien entendre et exigea une discussion complète et immédiate. Une grosse effervescence se produisit dans le concile; cette crise paralysa l'assemblée de mai à septembre.

Par ses rapports presque quotidiens à la Curie (on se rappelle le « facetum » : *semper scribit*), Simonetta acheva d'indisposer le pape contre Gonzague et Seripando. Pie IV leur reprocha amèrement d'avoir inséré dans l'ordre du jour du concile un débat qui risquait de ressusciter les vaines disputes du siècle précédent sur la supériorité du concile; il exprima sa douleur de voir ses légats *a latere* travailler à la ruine de l'autorité pontificale. D'autre part, les correspondants des légats à Rome les avertirent que l'intention du souverain pontife était de nommer le cardinal Cicada premier président et d'adjoindre au collège des légats les cardinaux de La Bourdaisière et Navagero. Gonzague répliqua immédiatement en priant le pape de le relever de sa légation : il ne pourrait se résoudre à passer au second plan. Seripando, de son côté, envoya au cardinal Charles Borromée, secrétaire d'État, un long mémoire justificatif. Le cardinal neveu intervint alors et travailla à la pacification, il obtint de Pie IV qu'il renonçât à envoyer de nouveaux légats à Trente, blâma discrètement Simonetta et écrivit à Seripando pour l'encourager à continuer la direction des travaux du concile.

Seripando se remit au travail, mais avec moins d'ardeur qu'autrefois. Son activité dans la XXIIIe session *(De ordinis sacramento)* se limita à diriger les débats. Les travaux de la XXIVe session *De matrimonio* venaient de commencer, quand il mourut.

3° *Position doctrinale de Seripando; son augustinisme.* — Les opinions que Seripando avait soutenues au concile touchant le péché originel et la justification avaient ébranlé chez un grand nombre de ses contemporains la confiance en la pureté de sa foi; d'aucuns, tels Caraffa, Zannettini, etc., étaient fermement convaincus que le général des augustins avait subi l'influence de son ancien confrère Luther et que ses opinions théologiques se rapprochaient davantage de celles des novateurs que des traditions orthodoxes. Il est certain que la ressemblance est frappante entre certains points de la doctrine de Seripando et de la théologie de Luther. Que l'on compare, par exemple, les opinions du premier Commentaire sur les Psaumes écrit par Luther en 1513-1514 avec les idées émises par Seripando au concile de Trente, principalement sur la double justice (*Luthers Werke*, éd. de Weimar,

t. IV, p. 344 et 329). Il convient toutefois de remarquer que les ressemblances entre Seripando et Luther sont souvent purement verbales. Luther, en tombant dans l'hérésie, n'a pas cessé d'employer les mots dont il se servait auparavant, ces mots dont Seripando continuera à faire usage; mais alors l'identité des termes ne couvrira plus l'identité de la pensée : la même expression aura un sens acceptable chez celui-ci, un sens hétérodoxe chez celui-là. C'est un des nombreux cas de confusion de langage que nous offre l'histoire de la théologie.

On commettrait cependant une grosse erreur en voulant réduire toutes les ressemblances entre Seripando et Luther à des similitudes verbales. Il est de fait que, sur un certain nombre de points de doctrine, Luther et Seripando ont eu la même opinion, qui n'était pas celle de tous les théologiens catholiques; cela ne veut pas dire que les théories du général des augustins soient hétérodoxes : aucune d'elles n'a été formellement condamnée au concile; mais il ne faut pas oublier que les points communs entre le réformateur protestant et le réformateur catholique doivent être étudiés en fonction de l'augustinisme. On a vu plus haut comment le voyage à Rome provoqua la conversion philosophique de Luther, son adhésion enthousiaste au platonisme et à l'augustinisme que représentait le général des ermites de Saint-Augustin, Gilles de Viterbe, protecteur du jeune Seripando. Au début de son enseignement, Luther ne dépassait pas les traditions augustiniennes de son ordre; plus tard, il franchira — peut-être à son insu — les limites de l'orthodoxie; Seripando, lui, restera au premier stade, disciple fidèle de Gilles.

L'augustinisme de Seripando est poussé à l'extrême. La théorie de la double justice se présente comme l'épanouissement normal de cet augustinisme : la concupiscence est le péché originel. « Dans la mesure où elle subsiste en nous (et c'est un fait d'expérience qu'elle ne disparaît complètement qu'avec la mort), le péché y subsiste, lui aussi. De ce péché, péché originel, concupiscence, mouvements indélibérés de la concupiscence, nous sommes responsables comme de fautes propres. Nous restons donc toujours plus ou moins pécheurs; il nous est impossible d'être changés intérieurement et d'accomplir la Loi autant que nous y sommes obligés. Comme Luther, Seripando témoigne du mépris, une sorte de haine, pour la philosophie et tout spécialement pour Aristote. Il n'aime pas ces *habitus*, ces vertus infuses, qu'on est allé chercher dans Aristote : *Dices : « Nulla est alia applicatio meritorum Christi, nisi quia datur per ea habitus gratiæ ». Certe ita dicet qui nihilo plus sapit quam quod didicit apud philosophos, et qui nonnisi de prædicamento qualitatis loqui sciunt. Conc. Trid.*, t. V, p. 672; cf. p. 423 et 429. Mais dans les deux camps (Luther et Seripando), c'est surtout à des preuves d'autorité que l'on aime à en appeler. De l'Écriture, les uns et les autres citent le verset d'Isaïe : « Toutes nos justices sont pareilles à un vêtement souillé. » Is., LXIV, 6; (cf. *Luthers Werke*, éd. de Weimar, t. IV, p. 383; *Conc. Trid.*, t. V, p. 670). J. Paquier, *Un essai de théologie platonicienne à la Renaissance : Le commentaire de Gilles de Viterbe sur le premier livre des Sentences*, dans *Rech. de science rel.*, t. XIII, 1923, p. 297. Chez Seripando et ses disciples, la théorie de la double justice n'est pas sans relation avec l'ensemble de la doctrine, elle tient à la synthèse même de leur théologie sur la justification, et ainsi à leur système théologique tout entier. C'est ce qui explique le trouble extrême de Seripando quand les passages du premier projet de décret *De justificatione*, qui reflétaient sa théorie de la double justice, furent supprimés par Cervini : dans son journal, il va jusqu'à écrire qu'en rejetant cette théorie « on a déformé et défiguré, opprimé et submergé sous des inventions humaines la très pure justice du Christ ». *Conc. Trid.*, t. V, p. 641; cf. également p. 821-833.

On peut se demander quel est le rapport entre la doctrine de Seripando et celle de saint Augustin. Le Dr J. Henninger a étudié ce point précis dans un ouvrage parfaitement documenté, *S. Augustinus et doctrina de duplici justitia : inquisitio historico-critica in opinionem Hieronymi Seripandi (1493-1563) de justificatione ejusque habitudinem ad doctrinam S. Augustini* (*Sankt Gabrieler Studien*, n. 3), Mödling, 1935. Saint Augustin n'a certes pas parlé d'*habitus* permanent et il ne distingue pas formellement entre naturel et surnaturel. Cette restriction posée, on peut affirmer que l'évêque d'Hippone « tant par son exégèse de la *justitia Dei*, que par le sens qu'il donne à la *justificatio* et par la façon dont il décrit l'activité de l'homme justifié, enseigne une justice inhérente ». Cette réalité est « antérieure aux actes justes et toutes les qualités qu'Augustin lui reconnaît, par comparaison avec la justice originelle et avec celle des anges, comme aussi les effets qu'il lui attribue, invitent à y voir une chose permanente et surnaturelle ». Mais saint Augustin n'a jamais enseigné que la justice inhérente était insuffisante pour procurer le salut et que la justice imputée était nécessaire. Seripando, sous l'influence des doctrines de Gilles de Rome, grand théoricien de l'augustinisme (voir art. GILLES DE ROME, t. VI, col. 1358-1365), et s'appuyant sur des affirmations de Gropper, de Pflug, de Contarini et de Pighi, a forcé certains textes de saint Augustin et a cru de bonne foi que l'insuffisance de la justification inhérente était enseignée par l'évêque d'Hippone.

En dépit de cette théorie, Seripando reste un grand théologien. Quand on entend son nom, on pense tout de suite à la double justice, mais il ne faut pas oublier que cette doctrine n'est qu'un point particulier de la théologie du savant augustin. Pendant tout le concile, d'abord comme Père du concile, ensuite comme cardinal légat, Seripando a exercé une influence considérable : il n'est que de feuilleter les Actes de l'assemblée, son nom s'y trouve à chaque page, et cette influence s'est exercée pour le plus grand bien de l'Église et de la science théologique.

I. VIE ET ŒUVRES. — 1° *Sources.* — La principale source est l'autobiographie même de Seripando, NL, *IX, C, 42*, publiée par Calenzio, *op. cit.*, p. 153-254, sous le titre *Vita del cardinale Girolamo Seripando uno dei legati del concilio di Trento, scritta a modo di giornale da lui medesimo.* Merkle a publié les fol. 17 v°-50 v°, qui rapportent la vie du cardinal pendant la période conciliaire, dans *Conc. Trid.*, t. II *a*, p. 432-168, sous le titre *Hieronymi Seripandi commentarii de vita sua.* Outre cette autobiographie, Seripando a laissé de nombreuses notes sur les événements auxquels il a été mêlé ou les affaires qu'il a traitées; on a fait mention de certaines de ces notes dans la deuxième partie de cet article, § 4 (écrits conciliaires), n. 1 et 2. Voir aussi NL, *XI, C, 47, Istruzione a fr(atre) Girolamo Seripando di quel aveva a trattare a nome della citta di Napoli su le cose pubbliche il 1553 con Carlo V imperatore;* VDB, *6025*, Actes de son ambassade auprès de Charles-Quint; VDB, *5560*, *Epistolæ civitatis Neap. circa leg(ationem) ad Carolum V;* NL, *XI, D, 12, Introito ed esito del Seripando;* enfin les recueils de lettres : VDB, *5558* et *5559;* NL, *XIII, AA, 47* à *65* (18 vol.).

2° *Notices bio-bibliographiques.* — Nous ne connaissons pas de biographie proprement dite; la plus ancienne notice doit être celle de Félix de Laurino en tête de l'édition des commentaires sur les épîtres aux Romains et aux Galates, Naples, 1601 (voir col. 1928); la plus récente, celle du Dr Merkle dans CTR, t. II *a*, p. LXI-CVII; Curtius, *Virorum illustrium ex ordine eremitarum D. Augustini elogia*, Anvers, 1636, *passim;* Ellsius, *Encomiasticon augustinianum*, Bruxelles, 1654, *passim;* Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, à compléter, en ce qui concerne Seripando, par *Addenda ad Ossingeri bibliothecam augustinianam*, ms. AG, *353;* Thomas de Herrera, *Alphabetum augus-*

tinianum, Madrid, 1644, *passim;* Fabricius, *Bibliotheca ecclesiastica*, Hambourg, 1718, p. 175; Tafuri, *Storia degli scrittori Napoletani*, t. III, 2e part., p. 193; Ciaconio, *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum et S. R. E. cardinalium*, t. II, col. 1656-1657; *The catholic Encyclopedia*, t. XIII, New-York, 1912, p. 729; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. V, Tubingue, 1931, col. 116; *Elogia S. R. E. cardinalium... a pontificatu Alexandri III ad Benedictum XIII*, Rome, 1751, p. 113; *La porpore agostiniane. Addizione al dispaccio istorico curioso et erudito*, Mondovi, 1695, *passim*. Toutes ces notices, même les plus récentes, ne sont pas exemptes d'erreurs ou de confusions; on les consultera donc avec circonspection.

3° *Renseignements biographiques.* — Panfilo, *Chronica fratrum ordinis eremitarum S. Augustini*, Rome, 1581, *passim*, surtout fol. 122 v°; *Oratio in funere H. Seripandi cardinalis amplissimi, habita Bononiæ in ædibus divi Jacobi, ab Ægidio Marchesinio Dominicano Bononiensi lectore, quarto nonas aprilis MDLXIII*, dans Le Plat, *Conc. Trident.*, t. I, Louvain, 1781, p. 653-657; Eubel, *Hierarchia catholica Medii et recentioris Ævi*, t. III, Munster, 1910, p. 317 et 312.

II. Rôle au concile de Trente et position doctrinale. — 1° *Concile de Trente.* — Outre les Actes du concile publiés par la Görresgesellschaft, on consultera avec fruit les ouvrages suivants : S. Merkle, *Étude sur trois journaux du concile de Trente*, dans *Revue d'hist. eccl.*, t. V, 1904, et t. XIII, 1912; Ferrandis et Bordonau, *El concilio de Trento. Documentos de Simancas*, Valladolid, 1928; Grisar, *Jacobi Lainez disputationes Tridentinæ*, Inspruck, 1886; St. Ehses, *Die letzte Berufung des Trienter Konzils durch Pius IV.*, Kempten et Munich, 1914; J. Šušta, *Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV*.

2° *Travaux.* — La parution relativement tardive des Actes du concile est cause du peu de travaux sur Seripando; jusqu'à présent l'œuvre du cardinal a été presque complètement négligée et l'on ne trouve pas d'ouvrage d'ensemble sur sa théologie. La rédaction de cet article était déjà achevée, lorsque nous avons eu connaissance du travail du Dr Jedin : *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des XVI. Jahrhunderts* (Cassisiacum, II-III), Wurzbourg, 2 vol., 1937. Outre une étude approfondie sur la vie et la doctrine de Seripando, on y trouve une discussion critique sur l'héritage littéraire du savant augustin et une étude sur les sources de sa vie; un appendice de 200 p. donne le texte de plusieurs traités inédits. On ne négligera pas non plus l'importante bibliographie donnée par l'auteur. Ce travail ne dispense pas toujours de recourir aux études de détail indiquées ci-dessous :

1. *Sur le péché originel et la justification.* — St. Ehses, *Der Anteil des Augustinergenerals Seripando an dem Trienter Dekret von der Rechtfertigung*, dans *Römische Quartalschrift*, t. XX, 1907, p. 175 sq.; t. XXII, 1909, p. 31 sq.; Hefner, *Die Entstehung geschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, Paderborn, 1909; H. Rueckert, *Die Rechtfertigungslehre auf dem tridentinischen Konzil (Arbeiten zur Kirchengeschichte*, n. *III)*, Bonn, 1925; J. Rivière, *La doctrine du mérite au concile de Trente*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. VII, 1927, p. 262; Koch, *Das Trienter Konzilsdekret de peccato originali*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1913, *passim;* 1914, p. 101 sq.; E. Stakemeier, *Glaube und Rechtfertigung. Das Mysterium der christlichen Rechtfertigung aus dem Glauben dargestellt nach den Verhandlungen... des Konzils von Trient*, Fribourg, 1937.

2. *Sur la double justice.* — On consultera toujours utilement les études sur les principaux tenants de cette théorie : Pflug, Gropper, Pighi, Contarini; nous avons cité les art. parus ici-même; on complétera cette documentation par les deux travaux suivants : Hubert Jedin, *Studien über die Schriftstellertätigkeit Albert Pigges* (*Reformationsgeschichtl. Studien und Texte*, n. 55), Munster, 1931; F. Cavallera, *L'Enchiridion christianæ institutionis de Jean Gropper (1538)*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique* (Toulouse), 1938, p. 130 sq.

3. *Sur l'opinion de Seripando au sujet de la dernière Cène-sacrifice.* — M. Alonso, *El sacrificio eucaristico de la ultima Cena del Señor segun el concilio tridentino*, Madrid, 1929, à compléter par un art. du P. Dudon, dans *Gregorianum*, t. XI, 1930, p. 110 sq. : *Sur un texte inédit, 1562*.

4. *Sur la communion sous les deux espèces.* — S. Frankl, *Decretum tridentinum de communione sub utraque specie*, Lwow, 1937, p. 218-278; du même, *Rôle du card. Seripando dans la rédaction du décret sur la communion*, dans *Collectanea theologica*, 1938, p. 115-133.

5. *Seripando et l'augustinisme.* — Outre le travail du Dr Henninger, une étude de E. Stakemeier dans *Theologische Quartalschrift*, t. CXVII, 1936, p. 188-207, relative aux influences augustiniennes sur la pensée des théologiens du concile de Trente; du même, *Der Kampf um Augustin. Augustinus und die Augustiner auf dem Tridentinum*, Paderborn, 1937; H. Jedin, *Agostino Moreschini und seine Apologie*, Cologne, 1930, p. 137-153; du même, *Die römischen Augustinerquellen zu Luthers Frühzeit*, dans *Archiv für Reformationsgeschichte*, 1928, p. 258 sq.; J. Paquier, art. Luther, ici-même, t. IX *a*, col. 1146-1335, *passim;* cf. surtout col. 1199 sq.

J. Mercier.

SERLON, quatrième abbé de Savigny (XIIe siècle). — Originaire de Vaubadon (Calvados), Serlon embrassa la vie monastique à l'abbaye bénédictine de Cerisy, d'où il passa, en 1113, à celle de Savigny; il en devint abbé en 1140. Chef d'une congrégation importante, il eut de nombreuses difficultés avec les monastères anglais de son observance et n'en vint à bout qu'en réunissant Savigny et les vingt-huit abbayes qui en dépendaient à l'ordre de Cîteaux (17 septembre 1147). Quelques semaines avant la mort de saint Bernard (1153), Serlon abdiqua et se retira à Clairvaux où il mourut saintement le 10 septembre 1158.

Serlon a composé un certain nombre de sermons dont trente-quatre seulement nous sont parvenus; encore ne sont-ils pas tous complets. On en connaît trois collections, un ms. de Clairvaux conservé à la bibliothèque de Troyes, n. *227* (fol. 117 v°-132 v°), un ms. d'Ourscamp, Troyes, n. *1771*, et un recueil de provenance indéterminée, Biblioth. nat., *lat. 2681 A* (fol. 108 r°-196 v°). Vingt-neuf pièces ont été reproduites par Tissier au t. VI de sa *Bibliotheca veterum Patrum Cisterciensis ordinis*, Bonnefont, 1664, p. 107-130, d'après le ms. d'Ourscamp; dom Wilmart a publié un autre sermon d'après le ms. de Clairvaux, *Revue Mabillon*, t. XII, 1922, p. 36-38; quatre pièces sont encore inédites. On attribue à Serlon une *Expositio orationis dominicæ* dont plusieurs mss donnent le texte, ainsi biblioth. Sainte-Geneviève, n. *1422*, fol. 1 sq.; Évreux, n. *41*, fol. 70 r°-75 v°; ce traité doit être regardé comme l'œuvre d'un autre Serlon, l'Anglais Serlon de Wilton, abbé cistercien de l'Aumône.

La plupart des sermons de Serlon ont été composés pour un auditoire monastique; on y sent l'influence très nette de l'abbé de Clairvaux. L'Écriture sainte fournit la matière à des développements intéressants; malheureusement le symbolisme de Serlon déconcerte quelquefois. On lira cependant avec intérêt et profit ces petits discours où l'on trouve, comme l'a très bien noté dom Wilmart, une « image discrète de la piété que les enseignements de saint Bernard ont fait éclore ».

Hist. littér. de la France, t. XII, 1763, p. 521-523; L. d'Achery, *Spicilegium*, t. II (in-fol.), 1723, p. 575; *Gallia christiana nova*, t. XI, 1759, col. 511-516; Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis*, t. II, Leipzig, 1722, col. 1126-1127; Visch, *Bibliotheca scriptorum ordinis Cisterciensis*, 1649, p. 268; Ellies Du Pin, *Biblioth. des auteurs ecclés.*, XIIe s., t. II, 1699, p. 618; Janauschek, *Originum cisterciensium*, t. I, p. 95-96 et 119; Hermant, *Histoire du diocèse de Bayeux*, Caen, 1705, p. 189 sq.; Fleury, *Hist. ecclés.*, t. IV, Paris, 1841, p. 585; Dom Guilloreau, *Les fondations anglaises de l'abbaye de Savigny*, dans *Revue Mabillon*, t. V, 1909, p. 321-335; du même, *Le démêlé entre Serlon abbé de Savigny et Pierre d'York (1147-1150)*, Évreux, 1916; *Chronicon Savigniacense*, dans Baluze, *Miscellanea*, t. I, p. 327; t. II, p. 311.

J. Mercier.

SERMENT. — I. Définition. II. Le serment est-il un acte religieux ou profane? (col. 1942). III. Espèces (col. 1943). IV. Conditions requises pour qu'un serment soit valide (col. 1943). V. Est-il licite de jurer (col. 1945)? VI. Le serment promissoire (col. 1951).

I. Définition. — Dans la pratique courante de la vie, lorsque les hommes veulent confirmer la vérité de ce qu'ils avancent, ils ont recours à des témoins.

Parfois, cependant, il est impossible d'avoir un témoignage humain, parce que le fait est occulte; c'est alors, surtout s'il s'agit de choses graves, que trouve sa place le serment. Celui-ci est un appel au nom de Dieu pour témoigner en faveur de ce qui est affirmé ou nié : *Assumere Deum in testem dicitur jurare, quia quasi pro jure introductum est ut quod sub invocatione divini testimonii dicitur, pro vero habeatur.* S. Thomas, *Summ. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXXIX, a. 1.

Pour jurer, il n'est pas requis d'en appeler à Dieu d'une manière explicite, il suffit de le faire implicitement. Il y a invocation implicite si le serment est fait par les créatures dans lesquelles se manifestent plus nettement les perfections divines; on peut ainsi le faire par les saints, les anges, l'Église, les sacrements, la croix, l'Évangile, l'âme, le ciel ou la terre, S. Thomas, *ibid.*, a. 6; mais il n'y a vraiment invocation du nom de Dieu que si l'on peut considérer, en raison des circonstances concrètes dans lesquelles se produit le serment, que ces créatures ont une spéciale relation avec Dieu. Il n'y aura pas serment tant qu'on s'en tiendra à l'unique témoignage des anges ou des saints, car dans ce cas on ne jure pas par Dieu.

Cette invocation du nom de Dieu se fait de différentes manières : par parole, par geste ou par écrit. Ce sera en disant : « je prends Dieu à témoin »; « Dieu m'est témoin »; « par Dieu »; « je le jure par l'Évangile, par la croix, ou par les saints ». Ce sera en mettant la main sur les saints Évangiles ou en levant la main; ce sera enfin par toutes les formules écrites qui expriment couramment un serment.

Cependant l'invocation explicite ou implicite du nom de Dieu ne suffit pas pour qu'il y ait serment; il faut aussi avoir l'intention de prendre Dieu à témoin de ce qui est affirmé, nié ou promis. Il est aussi psychologiquement supposé que celui qui croit en Dieu dit la vérité, car le témoin divin, auquel il fait appel, non seulement ne peut se tromper ni être induit en erreur, mais aussi doit être craint, car il est le juge suprême, devant qui il faudra un jour rendre compte. Dès lors le serment, tel que nous l'entendons, suppose la croyance en Dieu; un athée ne saurait donc l'émettre.

Pour qu'il y ait serment, il est donc essentiellement requis que le sujet ait l'intention d'invoquer l'autorité de Dieu : car seule la volonté de l'agent détermine objectivement ses paroles ou ses actes; cf. S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. III, n. 133. Ainsi certaines locutions peuvent perdre la signification d'un serment qu'elles ont apparemment, par suite des circonstances; par exemple si elles sont proférées en classe, au théâtre ou pour expliquer une doctrine. Il n'y a plus serment en l'occurrence, car l'élément essentiel pour le constituer, l'intention du sujet, fait défaut.

Ces précisions sont nécessaires, car il y a beaucoup d'expressions par lesquelles dans la vie courante on confirme des déclarations et qui, malgré certaines apparences, ne sont pas des serments; telles sont : En vérité! en conscience! parole d'honneur! foi d'honnête homme! foi de prêtre! ce que je dis est vrai. En l'occurrence il n'est fait appel qu'à l'honneur ou à la véracité d'un individu et non au témoignage de Dieu. Si ces locutions étaient utilisées pour faire accepter un mensonge, il y aurait certainement faute, mais il n'y aurait pas parjure; cf. S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. III, n. 131. Ils jureraient cependant ceux qui, en disant « ma foi », « par ma foi », entendraient sérieusement leur croyance chrétienne.

De même dire : « C'est vrai comme l'Évangile », « le Seigneur le voit », « Dieu connaît ma façon de penser », « je vous le déclare devant Dieu », « c'est aussi véridique que Dieu existe », n'est pas, à proprement parler et de soi, un serment, car Dieu n'y est pas invoqué comme témoin. Parfois cependant ce pourrait être un véritable serment, si le sujet entendait par ces locutions faire appel au témoignage divin. Il en serait de même si ces expressions étaient des réponses à une demande légitime de serment faite par autrui.

Certaines expressions comme celles-ci : « Que je meure! », « que le diable me prenne si cela n'est pas vrai! », sont des imprécations, mais ne sont pas non plus des serments, à moins que celui qui les a formulées n'ait entendu faire appel au témoignage divin. Il en serait tout autrement si l'on disait : « Que Dieu me damne, si je mens » car, en l'occurrence, est invoqué le nom du Seigneur vengeur du parjure.

Enfin il y a un certain nombre de locutions triviales ou au moins corrompues, comme pardi, pardié, parbleu, mordi, mordié, morbleu, têtebleu, palsambleu, persandié, sacrédi, sacrédié, sacristi, qui, quoiqu'elles aient la même signification que : par Dieu, mort Dieu, tête de Dieu, par le sang de Dieu, par le nom sacré de Dieu, ne sont la plupart du temps que des serments matériels et non formels, car ceux qui les utilisent n'ont aucunement l'intention de faire appel au témoignage de Dieu. Ce ne sont en somme que des paroles sans portée morale, de simples exclamations, que des chrétiens, d'ailleurs, doivent s'efforcer d'éviter; elles ne sont pas non plus des blasphèmes, au moins formels, car l'intention d'injurier Dieu est absente.

II. Le serment est un acte religieux, mais il est parfois un acte profane. — Puisque le serment fait appel à l'autorité de Dieu et que celui qui le fait invoque son nom pour établir la vérité, il peut être considéré comme un acte religieux, S. Thomas, IIa-IIæ, q. LXXXIX, a. 2; S. Alphonse, *ibid.*, n. 144. C'est pourquoi il revient à l'Église non seulement d'approuver ou de désapprouver les formules utilisées pour jurer, mais aussi de porter des prescriptions relatives à ce qu'il importe de faire à ce sujet. Bien que, dès lors, le serment relève directement de la puissance spirituelle, l'Église admet, implicitement au moins, qu'il peut être demandé et émis par les individus, dans leur vie de relations, quand il s'agit d'affaires sérieuses; elle admet aussi que le pouvoir temporel a le droit de légiférer à son sujet, à condition qu'il ait un juste motif, de proposer une formule courante et même d'en imposer la prestation à ses sujets.

Cependant comme les mots : « Je le jure » suffisent parfois pour constituer un serment et comme ils sont souvent la seule formule prescrite par la législation de certains États, qui, par ailleurs, semblent exclure toute idée religieuse, on peut se demander si, en l'occurrence, on se trouve encore en présence d'un acte religieux. Ne serait-ce pas seulement une affirmation ou une promesse exprimée d'une manière très solennelle? C'est ce qui semblerait à première vue. Mais ne vaut-il pas mieux cependant mettre la valeur objective des mots « je jure » en relation avec la mentalité religieuse de celui qui les prononce? Sans doute les chrétiens qui émettront le serment demandé par le pouvoir civil seront tenus plus fortement que les incrédules; toutefois, à condition que la justice distributive ne soit pas lésée, il n'y a pas là, pour les croyants, une raison plausible et suffisante de s'y soustraire, car pratiquement il ne saurait leur être pénible d'accomplir ce qui est le devoir commun, d'ailleurs imposé à tous mais dans un esprit différent, avec une autre conception religieuse de la vie. Vermeersch, étudiant ce problème, ajoute même : *Immo e re publica est ut religiosa juramenti ratio legibus agnoscatur, ut Status sic saltem non ex toto areligiosus esse velit. Theol. moral.*, t. II, Bruges, 1928, n. 190.

Les circonstances qui, ordinairement, accompagnent la prestation du serment, tendent aussi parfois à faire ressortir son caractère religieux. Il est de coutume, en effet, dans certains pays, en Italie par exemple, que

le président du tribunal ou le juge délégué rappelle à ceux qui vont jurer, au moins s'ils sont croyants, qu'ils engagent leur responsabilité devant Dieu. (Art. 226 du code de procédure civile, en Italie.) En Allemagne, les témoins sont priés d'ajouter au serment qu'ils émettent la note d'un acte religieux. En France, les témoins jurent « devant Dieu et devant les hommes ». Pratiquement, suivant le sujet, le serment sera donc ou profane ou religieux. Cela vaut pour toutes les espèces.

III. Espèces de serment. — Le serment qui peut être verbal, c'est-à-dire exprimé en des paroles, ou réel, s'il est manifesté par une action ou un geste, ou mixte s'il est à la fois verbal et réel, se spécifie surtout d'après l'objet sur lequel il porte, la forme dans laquelle il s'exprime et le mode de sa prestation.

D'après *l'objet*, le serment est affirmatif ou promissoire. Il est affirmatif (on dit aussi : assertif), si Dieu est simplement pris à témoin d'une déclaration qui a trait à une chose du passé ou du présent. Le serment affirmatif est, comme nous l'avons déjà vu, explicite ou implicite, selon que le nom de Dieu est directement ou indirectement invoqué. Il est promissoire s'il concerne l'avenir.

D'après la *forme* le serment est invocatoire, imprécatoire ou exécratoire. Il est invocatoire s'il est uniquement fait appel à Dieu comme témoin; il est imprécatoire si Dieu est invoqué non seulement à titre de témoin d'une affirmation, d'une négation ou d'une promesse, mais aussi comme juge et vengeur du parjure. Ce serment est proféré quand quelqu'un souhaite du mal à soi-même ou à d'autres, si la chose n'est pas comme il dit. Les formules peuvent d'ailleurs varier. Ce sera par exemple : « Que Dieu me damne si je ne dis pas vrai! », « Que Dieu me soit en aide et son saint Évangile! » Celui qui prononce ces formules se souhaite du bien, s'il dit la vérité, et des malédictions, s'il ne la dit pas; or, comme il n'est pas dans les coutumes humaines de vouloir sérieusement du mal pour soi-même et pour ses amis, et que tout serment expose celui qui le fait au jugement divin, il ne semble pas pratiquement que le faux serment imprécatoire puisse spécifiquement différer du parjure simple.

Enfin, d'après le *mode* de prestation, le serment est simple ou solennel. Il est simple s'il est proféré sans aucun cérémonial. Il est solennel s'il est émis avec quelque apparat extérieur, par exemple en touchant les saints Évangiles, en tendant le bras, en élevant la main devant le crucifix ou des cierges allumés, etc..., S. Alphonse, *op. cit.*, l. III, n. 140-141; il l'est aussi s'il est produit devant un prélat, un juge, un notaire, etc. Canoniquement, le serment doit être émis personnellement; aucune procuration n'est admise : *Jusjurandum quod canones exigunt vel admittunt, per procuratorem præstari valide nequit.* Can. 1316, § 2.

IV. Conditions de validité. — Pour qu'un serment promissoire soit valide, certaines conditions sont requises de la part du sujet et de la part de la chose promise.

1° *De la part du sujet qui prête serment.* — Il est nécessaire que le sujet ait, de ce qu'il promet par serment, une notion au moins suffisante; mais il n'est pas requis que celle-ci soit distincte. L'acte ne vaudrait pas si celui qui le pose était dans l'erreur sur la substance, sur la cause finale ou sur une circonstance qui en change notablement l'essence, étant donné que, en l'occurrence, il n'y a pas de consentement *in substantiam*. Mais ce consentement existerait si le sujet se trompait sur des circonstances de minime importance, S. Alphonse, *op. cit.*, l. III, n. 198, ou sur les qualités accidentelles ou accessoires de la chose.

Il est essentiel aussi que le sujet ait au moins la volonté implicite de s'obliger, sinon il ne saurait y avoir qu'un simple propos; cf. S. Thomas, *In IV*um, dist. XXXVIII, q. I, a. 1, sol. 1, ad 2um.

Ceci suppose que l'agent a sa pleine liberté, car un acte humain pleinement délibéré est requis pour contracter une obligation grave. S. Alphonse, *op. cit.*, l. III, n. 196. Celui qui fait serment en toute liberté se lie d'une obligation spéciale de religion. Code, can. 1317, § 1 : *Qui libere jurat se aliquid facturum, peculiari religionis obligatione tenetur implendi quod jurejurando firmaverit.*

De soi la violence ou la crainte grave, même si elles sont à l'origine du serment, ne s'opposent pas à la validité, mais elles peuvent donner lieu à une intervention libératrice de la part de l'autorité compétente. Ainsi en a décidé le Code, can. 1317, § 2 : *Jusjurandum per vim aut metum gravem extortum valet, sed a superiore ecclesiastico relaxari potest.* Sur ces points, il y eut longtemps désaccord entre les théologiens : les uns pensaient qu'une promesse extorquée par la violence ou la crainte (qui ne mettaient pas le sujet hors de lui-même) n'obligeait pas, car ils la considéraient ou comme nulle de plein droit ou comme susceptible d'être annulée par celui qui l'avait faite. D'autres en plus grand nombre, à la suite de saint Thomas, IIa-IIæ, q. LXXXIX, a. 7, ad 3um, et de saint Alphonse, *op. cit.*, l. III, n. 174, estimaient que d'une manière générale le serment fait sous l'empire de la crainte était obligatoire au for intérieur, mais qu'on pouvait recourir à l'autorité ecclésiastique pour en obtenir dispense et que, dans le cas où l'on aurait payé ce qu'on a promis, on pouvait le réclamer en justice ou user secrètement de compensation. Comme on le voit, c'est cette seconde opinion qui a triomphé. Les conditions requises de la part du sujet pour qu'un serment soit valide permettront de mieux saisir la valeur de celui qui n'est que fictif.

Le serment fictif est-il valide? — Un serment est fictif, si celui qui l'émet n'a nullement l'intention de jurer ou refuse intérieurement de se lier et de contracter une obligation. C'est un acte purement externe. La simulation est un péché grave de sa nature, car l'agent usurpe en vain le nom de Dieu et trompe les autres. S. Alphonse, *op. cit.*, l. III, n. 172. Le serment fictif est illicite et le pape Innocent XI a condamné la proposition suivante : *Cum causa licitum est jurare sine animo jurandi, sive res sit levis sive gravis.* Denz.-Bannw., n. 1175. Un serment fictif émis pour confirmer ce qui est faux constitue un péché mortel, car il inclut une grave irrévérence à l'égard de Dieu, qui est pris à témoin de ce qui n'est pas vrai; s'il est produit pour confirmer le vrai, il n'est plus probablement que faute légère, car, de soi, il ne semble pas que Dieu, en l'occurrence, soit offensé gravement, parce qu'il est pris à témoin seulement d'une manière externe, d'une chose qui d'ailleurs est vraie. Il pourrait cependant y avoir faute grave si le serment était ordonné par une autorité légitime ou si le prochain devait en subir des conséquences fâcheuses et importantes. S. Alphonse, *ibid.*

Du fait que le serment fictif est invalide, il n'oblige pas de soi. Par accident, il pourrait cependant créer une obligation grave, si le prochain devait être déçu sérieusement ou si la non exécution d'une promesse devait causer un grave scandale.

Il est des cas cependant, à propos des taxes fiscales entre autres, où, à cause même des circonstances et malgré les apparences, il n'y a pas de simulation. Il en est encore ainsi, lorsque, par exemple, il y a des raisons suffisamment graves qui imposent le silence relativement à des points sur lesquels on est interrogé et lorsque l'on ne peut pratiquement s'abstenir de donner une réponse. Les paroles alors employées sont ambiguës et traduisent tout aussi bien leur sens ordi-

naire qu'un refus poli de répondre. En ces hypothèses, il n'y a pas de mensonge et les déclarations faites peuvent être confirmées par serment. Extérieurement, la confirmation semble porter sur ce qui a été dit et qui demeure vague, mais en réalité, elle porte sur la signification voulue par celui qui parle, *re vera autem eam (significationem) quam loquens noverit et intenderit*, Vermeersch, *op. cit.*, n. 199; cf. S. Alphonse, *Homo apostol.*, tr. V, n. 15; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum*, t. II, n. 565. Sur le serment fiscal, cf. Du Passage, *Le fisc et la conscience, le serment fiscal*, dans *Études*, t. CLXXXII, p. 206. Certains théologiens estiment toutefois que dans ces cas, il y a véritablement une fiction, mais puisqu'elle a été rendue pratiquement obligatoire, et qu'elle est motivée par des raisons graves et proportionnées, elle n'est pas coupable. Lehmkuhl, *Theol. mor.*, t. I, n. 556, 1; n. 304; Genicot, *Theologiæ moralis institutiones*. En l'occurrence, l'appel au témoignage divin fait avec respect et adoration intérieure ne saurait être considéré comme peccamineux. Quoi qu'il en soit de ces explications, il demeure que le serment fictif ou apparemment tel n'est pas toujours parjure.

2° *Du côté de l'objet du serment.* — La validité du serment ne dépend pas seulement des conditions que doit remplir le sujet lorsqu'il l'émet, mais aussi de la chose qui est jurée. Celle-ci doit essentiellement être possible, honnête, utile et ne pas être directement contraire aux conseils évangéliques ou même absolument indifférente. La raison en est bien simple : l'autorité divine ne peut pas être invoquée en faveur d'une chose impossible, injuste ou absolument inutile. S. Thomas, IIa-IIæ, q. LXXXIX, a. 3 et 9, ad 3um; S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. III, n. 176. Si la chose inutile ou illicite devient utile ou licite dans la suite, le serment invalide au début, n'acquiert aucune valeur, car selon la 18e règle de droit, *Regula juris, in Sexto : Non firmatur tractu temporis quod de jure ab initio non subsistit.*

Considérés par rapport à leur objet, il y a bien des serments réputés tels, au moins apparemment, dont la validité peut être discutée. Les serments que font, par exemple, les parents de punir leurs enfants sont parfois invalides, ou du moins n'obligent pas parce que la punition promise est désordonnée, ou qu'elle peut être considérée comme inutile, vu que les délinquants se sont déjà amendés au moment où il faudrait passer à l'exécution ou se sont engagés à le faire au plus tôt. S. Alphonse, *ibid.*, n. 186. Le serment de fidélité à une constitution politique auquel sont tenus les fonctionnaires en certains pays ne vaut que pour les points qui sont licites; pour les autres, qui seraient opposés à la loi divine ou ecclésiastique, il est invalide. Pour qu'il soit licite moralement, il est requis que la restriction aux choses honnêtes soit exprimée au moins intérieurement, s'il est impossible de faire plus sans s'attirer des inconvénients trop graves. Lorsqu'un chef usurpateur possède le pouvoir pacifiquement, il est également permis de lui jurer fidélité. Ce serment est valide. S. Alphonse, l. I, n. 94; l. II, n. 71.

V. EST-IL LICITE DE JURER ? — 1° *Le serment est un acte honnête.* — Certains chrétiens, un peu à toutes les époques et dans les diverses Églises, ont prétendu que le serment sous la nouvelle Loi est un acte illicite. Pour étayer leur affirmation, ils citent plusieurs textes du Nouveau Testament, entre autres celui bien connu de Matthieu, v, 33-37 : « Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens : « Tu ne te parjureras point, mais tu « t'acquitteras envers le Seigneur de tes serments ». Et moi je vous dis de ne faire aucune sorte de serments : ni par le ciel, parce que c'est le trône de Dieu; ni par la terre, parce que c'est l'escabeau de ses pieds; ni par Jérusalem, parce que c'est la ville du Grand Roi. Ne jure pas non plus par ta tête, parce que tu ne peux en rendre un seul cheveu blanc ou noir. Mais que votre langage soit : « Cela est. Cela n'est pas. » Ce qui se dit de plus vient du malin ». Dans l'épître de saint Jacques, v, 12, on trouve un texte analogue, également cité à l'envi par les adversaires du serment : « Surtout, mes frères, ne jurez ni par le ciel, ni par la terre, ni par quelque autre serment : mais que votre oui soit oui et que votre non soit non, afin que vous ne tombiez pas sous le coup du jugement. »

Au premier abord, ces deux textes donnent raison à la thèse des adversaires du serment. On essaie d'en atténuer la portée en déclarant que, dans la sainte Écriture, les passages ne manquent pas où la licéité du serment est péremptoirement manifestée d'une manière directe ou au moins indirecte. Directement l'honnêteté du serment ressort, entre autres textes, de Deut., VI, 13 : « Tu craindras Jahweh ton Dieu, tu le serviras et tu jureras par son nom »; de Deut., X, 20 : « Tu craindras Jahweh ton Dieu, tu le serviras, tu t'attacheras à lui et tu jureras par son nom ». Les livres de l'Ancien Testament montrent, par ailleurs, le serment en usage, témoin le texte tiré du livre des Juges, XXI, 5, qui a trait aux dispositions prises pour le relèvement de la tribu de Lévi : « Et les enfants d'Israël dirent : « Quel est celui d'entre toutes les tri- « bus d'Israël, qui n'est pas monté à l'assemblée devant « Jahweh? » Car on avait fait un serment solennel contre celui qui ne monterait pas vers Jahweh, à Maspha, en disant : « il sera puni de mort ».

Mais, à la vérité, on perd un peu son temps à insister sur ces faits, puisqu'aussi bien le Christ lui-même oppose son enseignement à celui de la Loi ancienne. On sera mieux inspiré en recourant à des exemples empruntés à saint Paul. Celui-ci n'écrit-il pas aux Romains : « Dieu m'en est témoin, ce Dieu que je sers en mon esprit par la prédication de l'Évangile de son Fils, sans cesse je fais mémoire de vous, demandant continuellement dans mes prières d'avoir enfin, par sa volonté, quelque heureuse occasion de me rendre auprès de vous »? Rom., I, 9. Dans la IIe épître aux Corinthiens, saint Paul, après avoir établi sa sincérité, sa loyauté et sa doctrine, a recours au serment quand il dit pourquoi, bien qu'ayant annoncé sa visite, il change cependant d'itinéraire : « Pour moi, déclare-t-il, je prends Dieu à témoin sur mon âme, que c'est pour vous épargner que je ne suis pas allé à Corinthe; non que nous prétendions dominer sur votre foi; mais nous contribuons à votre joie; car dans la foi vous êtes fermes. » II Cor., I, 23-24. De même dans l'épître aux Galates, alors que l'apôtre des gentils veut marquer l'origine de son Évangile et faire l'apologie de son apostolat, il affirme : « Et tout ce que je vous écris là, je l'atteste devant Dieu, je ne mens pas. » Gal., I, 20.

Dès lors, au lieu d'admettre une contradiction entre la pensée de saint Paul et celle du Christ, il vaut mieux dire que les paroles de Jésus sur lesquelles on s'appuie pour affirmer que le serment est interdit, ne doivent pas s'entendre dans un sens absolu. Comme plusieurs autres de ce même « Sermon sur la montagne », elles expriment un conseil, indiquent un idéal plutôt qu'elles ne prescrivent un commandement impératif. Dans les circonstances ordinaires de la vie, disent-elles, il ne faut pas avoir recours au serment. Un fidèle doit être suffisamment sincère pour qu'il soit cru sans avoir besoin de jurer. Le serment ne doit intervenir que dans les occasions exceptionnelles, autrement dit, il ne faut pas prendre Dieu à témoin sans raison. Cette interprétation est conforme à la pratique courante de l'Église, qui accepte non seulement que le serment soit prêté devant les tribunaux civils pour le règlement des affaires séculières, mais

l'exige fréquemment dans la procédure proprement ecclésiastique. « Les hommes, dit l'épître aux Hébreux, jurent par celui qui est plus grand qu'eux et le serment servant de garantie termine tous leurs différends. C'est pourquoi Dieu, voulant montrer avec plus d'évidence aux héritiers de la promesse l'immuable stabilité de son dessein, fit intervenir le serment afin que, par deux choses immuables dans lesquelles il est impossible que Dieu nous trompe, nous soyons, nous qui avons cherché en lui un refuge, puissamment encouragés à tenir ferme l'espérance qui nous est proposée. » Hebr., VI, 16-17. Pour que le serment soit licite, certaines conditions sont cependant à remplir : c'est d'autant plus nécessaire que le serment, étant honnête de sa nature, peut souvent être considéré comme un acte d'ordre religieux.

2° *Conditions requises pour la licéité du serment.* — Pour que le serment soit licite, trois conditions sont requises : le jugement, la justice et la vérité. Elles sont déjà mentionnées par le prophète Jérémie, IV, 2 : *Jurabis : Vivit Dominus in veritate et in judicio et in justitia*, et reprises presque textuellement par le Code de droit canonique, can. 1316, § 1 : *Jusjurandum..... præstari nequit, nisi in veritate, in judicio et in justitia.*

1. *Le jugement.* — Cette condition est remplie quand on jure avec discernement, c'est-à-dire avec un motif suffisant et en apportant dans l'acte même du serment le respect interne et externe exigé par la majesté de Dieu dont on invoque le nom. Commettent dès lors un péché ceux qui jurent à tous propos, sans aucune nécessité ou sans utilité aucune, pour des bagatelles, pour des choses vaines ou d'importance minime. Ils pèchent aussi ceux qui font serment sans réfléchir s'ils seront capables de faire ce qu'ils promettent. Cette façon de faire a déjà été réprouvée par l'auteur de l'Ecclésiastique, quand il parle des péchés de la langue, XXIII, 9-11 : « N'accoutume pas ta langue à faire des serments, et ne prends pas l'habitude de prononcer le nom du Saint. Car, comme un esclave mis souvent à la torture ne saurait être exempt de meurtrissures, ainsi celui qui fait serment et prononce sans cesse le nom du Saint ne sera pas pur du péché. L'homme qui fait beaucoup de serments multiplie l'iniquité et le fouet ne s'éloignera pas de sa maison; s'il s'est rendu coupable, son péché est sur lui; s'il n'y fait pas attention son péché est double. S'il a fait un faux serment, il ne sera pas absous, car sa maison sera remplie de châtiments. »

L'État, nous l'avons dit, quand il a des motifs suffisants, peut demander à ses sujets, au moins en certaines circonstances, de prêter serment. Il ne doit cependant pas abuser de ce droit. Le gouvernement des États-Unis d'Amérique, par exemple, exagère quand il exige la prestation du serment en matière d'impôts et de taxes. De ce manque de discernement découlent facilement bon nombre de parjures. Partout où des abus de ce genre existeraient, les catholiques devraient s'efforcer d'obtenir un changement dans la législation. Si le législateur civil fait prêter serment sur la Bible, il est souhaitable que les catholiques puissent le faire sur les saints Livres catholiques et non sur ceux qui ont été édités par les protestants. Sur ce point la Sacré Congrégation de la Propagande consultée a pris position. Comme on le verra, il est tenu grand compte des circonstances pratiques au milieu desquelles vivent les catholiques : *Relatum est, in pluribus Indiarum regionibus, catholicos super Biblia a protestantibus corrupta et a gubernio exhibita, si juramentum occurrit jurare consuevisse... Itaque omnes vicarii apostolici in quorum missionibus usus hujusmodi adhiberi consuevit, diligenter curent ut angloindicum gubernium libertatem fidelibus relinquat jurandi super sacram Scripturam ab Ecclesia catholica receptam. Quoadusque autem id a civili auctoritate non obtinuerint, prudenter taceant, si viderint fideles super Biblia hæreticorum juramentum præstare dummodo de licito jurejurando agatur* (8 sept. 1859, *Collectanea de Prop. Fide*, n. 1664).

La gravité du péché commis par celui qui jure « sans nécessité », dépend de la fréquence des actes répréhensibles et de l'intention de l'agent. Jurer une ou deux fois, même sans raison suffisante, n'est en général que véniel, à moins que ne soit inclus en ces actes le mépris de la majesté divine. Le péché peut devenir mortel quand il y a, de la part de celui qui jure, une négligence gravement coupable, soit à rechercher la vérité, soit à se départir de la mauvaise habitude de jurer à tout propos, sans se soucier de savoir si ce qui est dit est vrai ou faux : *Mortaliter hic aut venialiter peccari potest juxta quantitatem negligentiæ quam jurans admittit in investigatione veritatis, vel tollenda consuetudine. Mortalis est status illorum qui non tollunt consuetudinem jurandi sine attentione sitne verum hoc an falsum quod jurare solent.* S. Alphonse, *Theol. moral.*, l. III, n. 145.

Pratiquement donc, le manque de discrétion n'est de soi que véniel, car il n'y a pas en cette attitude une irrévérence grave à l'égard de Dieu. Il peut devenir mortel par suite des circonstances, en particulier, ainsi qu'il appert du texte cité, parce que « la vérité » qui est la seconde condition pour qu'un serment soit licite, n'est pas réalisée.

2. *La vérité.* — Le serment, pour être licite, doit être en effet conforme à la vérité. Celle-ci exclut non seulement le mensonge dans l'affirmation ou la promesse, mais aussi la fiction, c'est-à-dire le serment proféré sans intention de jurer ou de s'obliger. Cette condition existe quand celui qui jure a la certitude de ce qu'il déclare ou nie. Par ailleurs, la certitude requise est en rapport avec la solennité de l'acte émis et avec ce que les auditeurs peuvent légitimement espérer obtenir dans les circonstances concrètes où ils se trouvent; il n'est jamais exigé qu'elle soit absolue ou infaillible. Devant un tribunal, lorsque le serment est demandé par un juge, il faut que le sujet soit strictement certain de ce qu'il affirme, à cause même des conséquences que son serment peut avoir. En dehors de là, il suffit qu'il y ait au moins une certitude morale au sens large ou une forte probabilité. S. Alphonse, *ibid.*, n. 148; S. Thomas, IIa-IIæ, q. LXXXIX, a. 1.

Affirmer par serment comme vrai ce que l'on sait certainement ou probablement être faux ou vice-versa, faire, comme loyale, une promesse qu'on n'a pas la volonté d'exécuter est un péché grave *ex toto genere suo.* C'est en effet outrager Dieu que de l'invoquer comme témoin en faveur du mensonge, comme si la vérité ne lui était pas connue ou comme si l'on pouvait l'utiliser comme faux témoin. Ici d'ailleurs, la légèreté de la matière ne saurait excuser, déclare saint Alphonse : *Neque hic excusat levitas materiæ..... quia sive hæc sit gravis sive levis, seria sive jocosa, æqualiter tamen Deo testificari falsum repugnat; et tale juramentum dicitur perjurium. Ibid.*, n. 147; cf. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 3. Il y a donc faute mortelle à jurer pour faire croire un mensonge, si léger soit-il. C'est pourquoi le pape Innocent XI a condamné la proposition suivante : *Vocare Deum in testem mendacii levis non est tanta irreverentia propter quam velit aut possit damnare hominem.* Décret du 2 mars 1679, 24e proposition, cf. Denz-Bannw., n. 1024.

Quoique le parjure soit mortel de sa nature, il peut cependant parfois n'être que véniel, à cause de l'inadvertance ou du manque de délibération ou en raison même de l'ignorance de certaines personnes qui n'en savent pas la gravité. A l'égard de ces âmes, le prêtre, tout en essayant de les amender, doit agir avec grande

prudence : *Non semper expedit... monere hujusmodi rudem pœnitentem de gravitate perjurii si monitio prævideatur non de facili profutura.* S. Alphonse, *ibid.*, n. 150. Enfin, il ne faut pas considérer comme coupable de parjure celui qui, de bonne foi, affirme une chose, alors qu'il en est tout autrement dans la réalité.

La certitude morale requise pour qu'on puisse jurer licitement admet-elle la restriction mentale? Si la restriction est purement mentale et que le sens n'en puisse être découvert, le serment est certainement illicite et donc parjure, car, en l'occurrence, Dieu est invoqué comme témoin d'une chose qui est fausse. C'est pourquoi le pape Innocent XI, dans son décret du 2 mars 1679, a condamné la proposition suivante où, d'après le contexte général, il s'agit sans aucun doute de la restriction mentale : *Si quis vel solus vel coram aliis, sive interrogatus, sive propria sponte, sive recreationis causa, sive quocumque alio fine, juret se non fecisse aliquid quod vere fecit intelligendo intra se aliquid aliud quod non fecit, vel etiam aliam viam ab ea in qua fecit, vel quodvis aliud additum verum, revera non mentitur, nec est perjurus.* Proposit. 26, Denz.-Bannw., n. 1176. Le serment avec restriction mentale est condamné par le pape, malgré les raisons d'ordre physique ou moral qu'on pourrait invoquer : *Causa justa utendi his amphibologiis est, quoties id necessarium aut utile est ad salutem corporis, honorem, res familiares tuendas vel ad quemlibet alium virtutis actum, ita ut veritatis occultatio censeatur tunc expediens, et studiosa.* Propos. 27, n. 1177. Le pape condamne enfin la pratique de ceux qui ont recours à des formules équivoques chaque fois que, sur le mandat de l'autorité légitime, ils jurent qu'ils n'ont pas dû leur promotion aux recommandations et à leurs présents : *Qui mediante consuetudine vel munere ad magistratum vel officium publicum promotus est, poterit cum restrictione mentali præstare juramentum quod de mandato regis a similibus solet exigi, non habito respectu ad intentionem exigentis : quia non tenetur fateri crimen occultum.* Propos. 28, n. 1178.

Cependant, si la restriction n'est pas purement mentale et qu'on puisse saisir le sens réel de ce qui est dit, et à condition encore qu'il y ait une juste cause, sans qu'il semble moralement exigé que celle-ci soit très grave, il n'en est plus de même. Il ne serait pas illicite d'y avoir recours quand, dans un cas de nécessité, il faut jurer et qu'il n'y a aucun autre moyen de se défendre soi-même ou autrui contre une injuste agression ou un mal très grave. Ici, en effet, il n'y a pas mensonge et Dieu n'est pas invoqué comme témoin du faux. Dans les contrats et devant le tribunal, ce serment ne saurait être licite. S. Alphonse, *ibid.*, n. 151-152.

3. *La justice.* — Pour qu'il soit licite de jurer, le serment doit enfin être conforme à la justice, c'est-à-dire que, s'il est promissoire, ce qui fait l'objet de la promesse ou du projet doit être honnête; s'il n'est qu'affirmatif, l'assertion elle-même doit être permise. La première condition s'entend sans peine : il est illicite, en effet, de jurer qu'on commettra une injustice à l'égard du prochain ou que l'on exécutera tel acte peccamineux. Celui qui jure de commettre un acte gravement illicite fait une faute mortelle, qui est tout à la fois contraire à la vertu de religion et à celle qui s'oppose au mal qui est projeté. Mais y a-t-il également faute mortelle si ce qui est en vue n'est que véniellement mauvais? Sur ce point, les moralistes ne s'entendent pas. Les uns n'y voient qu'une malice contre la religion qui probablement n'est que vénielle, les autres, à la suite de saint Alphonse, croient qu'il est plus probable qu'il y a en l'occurrence faute grave, car, en appeler au témoignage divin pour garantir un acte même légèrement peccamineux est, disent-ils, une irrévérence grave : *quia non levis, sed gravis irreverentia videtur invocare Deum in testem ac fidejussorem peccati, quantumvis levis.* S. Alphonse, *ibid.*, n. 146. Cet auteur estime qu'il n'y aurait que péché véniel si le serment promissoire s'opposait, non à un précepte, mais seulement à un conseil évangélique. Quoi qu'il en soit de cette controverse, et bien que la première opinion puisse être considérée comme plus commune, cf. Vermeersch, *Theologiæ moralis principia*, t. II, n. 193, les serments de ce genre sont pratiquement à éviter, non seulement à cause du respect dû à Dieu, mais aussi parce que c'est faire preuve de faiblesse d'esprit que de vouloir prendre Dieu à témoin d'une chose moins honnête.

La justice est-elle aussi une condition requise pour qu'un serment purement affirmatif soit licite? En d'autres termes, est-il permis de donner la garantie du serment à une action peccamineuse antérieurement commise? De prime abord, on pourrait penser qu'il n'y a pas à distinguer entre celui qui jure qu'il fera et celui qui jure qu'il a fait un acte mauvais. Il faut pourtant établir une discrimination, car, en l'occurrence, la gravité du péché dépend non seulement de l'intention de l'agent — considération qui ne doit jamais être oubliée — mais aussi — et cela a trait directement au point que nous traitons — de la gravité des choses qui sont rappelées et confirmées. Ici, il ne s'agit pas, en effet, d'une complaisance peccamineuse qui pourrait être éprouvée volontairement au souvenir d'une faute commise dans le passé, mais seulement de la constatation d'un fait, qui, au moment où il a été posé, a été effectivement mauvais. Une telle constatation, en soi, n'a pas de valeur morale et, seul, le fait que l'on prend Dieu à témoin de sa vérité pourrait poser la question du respect dû à la divinité ainsi appelée en témoignage. En soi, estime saint Alphonse, il n'y aurait, en cet appel, que faute légère, *nisi quædam levitas venialis. Theol. mor.*, t. III, n. 146. Aussi le serment affirmatif, même s'il a trait à un acte peccamineux grave du passé, n'est-il donc plus probablement qu'une faute vénielle, car, pratiquement, il n'a pour effet que d'apporter une certitude à autrui et n'a pas de conséquence immorale. Encore, cette opinion pourrait-elle sembler trop sévère. Il n'est pas difficile d'imaginer des cas où un tel serment serait acte positivement bon. Se déclarer coupable d'un crime faussement attribué à autrui et confirmer cette déclaration par un serment ne saurait être taxé de faute, bien au contraire. Tout au rebours, si la confirmation fournie par un serment devait entraîner une aggravation du péché commis dans le passé et nuire de la sorte à autrui. Un serment affirmatif qui porterait sur une médisance ou une calomnie antérieurement faite, pourrait donner lieu à une faute mortelle. S. Alphonse, *ibid.*

Un serment affirmatif serait aussi gravement peccamineux s'il était utilisé comme un moyen pour entraîner autrui à un péché grave. Ce serait le cas si quelqu'un jurait que son patron est absent pour que son ami commette une grave injustice. Il ne serait que véniel, au moins probablement, s'il était produit pour faire faire une faute légère. Si le serment qui ne respecte pas la justice est un acte peccamineux, l'habitude de jurer sans prêter attention à la justice l'est aussi à fortiori et gravement, car celui qui s'y adonne risque facilement de léser la justice et s'expose au danger de ne pas accomplir ses promesses. S. Alphonse, *ibid.*, n. 145.

Enfin, il est licite de demander à autrui de jurer, malgré les craintes qu'on peut avoir qu'il y aura émission d'un faux serment. Quand il y a des raisons légitimes pour motiver cette requête, cela ne paraît pas soulever de difficultés. Un juge, par exemple, est en droit, s'il en est requis par l'une des parties en

présence, d'exiger le serment de l'autre, à condition, bien entendu, que, ce faisant, il agisse conformément avec les dispositions de la loi. Il peut le faire même s'il suppose avec raisons que celui de qui il requiert la prestation du serment s'exécutera en invoquant le nom d'une fausse divinité. Saint Thomas, dont nous rapportons l'opinion, en donne les motifs : *Licet.... ejus qui per falsos deos jurare paratus est juramentum recipere*, IIa-IIæ, q. XCVIII, a. 4, car il est permis de faire servir au bien même le péché d'autrui, comme Dieu lui-même le fait, bien qu'il ne soit jamais licite de porter qui que ce soit à commettre le mal : *Licet malo uti propter bonum, sicut et Deus utitur; non tamen licet aliquem ad malum inducere.*

Un particulier est-il en droit de s'autoriser des mêmes principes et peut-il légitimement demander à un autre, avec qui il est en difficultés, de prêter serment, même s'il a des raisons sérieuses de supposer qu'il y aura parjure? Étant donné que le parjure ne se présume pas, que les doutes que le sujet en question peut avoir ne détruisent pas son droit personnel et que, malgré ses soupçons sur les dispositions d'autrui, il doit juger celui-ci favorablement, il aurait le droit de recourir à ce moyen s'il espérait par là faire aboutir ses revendications et obtenir satisfaction. Sinon, en réclamant le serment sans raison légitime, il se rendrait moralement complice du parjure; cf. S. Alphonse, *Theol. mor.*, t. II, n. 77.

VI. Le serment promissoire. — 1° *Notion du serment promissoire.* — Le serment promissoire a pour fin de confirmer la sincérité d'une intention actuelle qui a en vue une chose future. Le serment promissoire n'a rien d'anormal. Suarez le note : *Sæpe enim solent homines promittere vel compromittere aut sponsalia facere, coram rege vel alio homine magnæ auctoritatis, non ut proprie sit fidejussor subiens obligationem nec etiam ut sit testis futuræ exsecutionis, sed ut præbeat auctoritatem contractui, et ut contrahentes intelligant injuriam illi facturos si promissa non impleant*, tract. V, *De juram.*, l. III, c. XVI, n. 10; cf. S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. III, n. 173. Dieu est donc invoqué comme témoin, non pas d'une vérité future, mais plutôt de la persévérance de l'intention de celui qui a fait la promesse sous serment. Celui qui a juré est constant et n'est pas en défaut s'il est légitimement empêché ou dispensé d'accomplir ce à quoi il s'est engagé. Il ne commet pas non plus de faute si, pour une juste cause, il change son dessein primitif. Son péché, par ailleurs, ne semble que véniel si l'on ne peut lui reprocher qu'une inconstance légère. Dieu, dans le serment promissoire, n'est pas non plus à considérer comme un garant proprement dit qui promettrait et s'engagerait en même temps que celui qui jure, mais comme un garant au sens large sous le patronage duquel se place celui qui fait le serment. Telle nous semble l'opinion de Suarez, *loc. cit.*, quand il dit que le Seigneur en l'occurrence est *ut fidejussor, ad cujus honorem et auctoritatem pertinet, ut qui juravit cum effectu impleat quod asseruit vel promisit;* cf. S. Thomas, IIa-IIæ, q. LXXXIX, a. 1, 7 et 9. Dès lors, relativement à l'exécution future de ce qui a été promis, l'interposition de l'autorité divine a pour conséquence que le respect dû à Dieu et que la vertu de religion imposent à celui qui a juré une obligation sérieuse. Considéré sous cet aspect, le serment promissoire est apparenté au vœu sans en être un cependant, comme on pourrait tendre à le croire; il en diffère essentiellement en ce que la promesse n'est pas faite directement à Dieu. C'est le motif pour lequel, si la promesse n'est pas accomplie, la faute est moins grave que s'il y avait violation d'un vœu. S. Thomas, IIa-IIæ, q. LXXXIX, a. 8. Le Code de droit canonique, sans entrer dans toutes ces explications analytiques, affirme simplement, can. 1317, § 1 : *Qui libere jurat se aliquid facturum peculiari religionis obligatione tenetur implendi quod jurejurando firmaverit.*

Selon les moralistes, le serment promissoire est simple ou confirmatif : il est simple s'il n'y avait pas de promesse antérieure ou si la promesse est faite en même temps que le serment; il est confirmatif s'il est produit pour confirmer une promesse faite auparavant, ou un vœu ou un contrat. S'il confirme une simple promesse, l'engagement nouveau demande que le prometteur veille avec plus de fidélité à l'exécution; s'il s'ajoute à un vœu, il en résulte une double obligation de religion; si enfin il est émis pour garantir un contrat, le droit déjà acquis du tiers à l'égard de qui s'engage celui qui jure, est renforcé par un acte de religion. Suivant les circonstances, le serment promissoire est absolu ou conditionnel; il est enfin appelé comminatoire, quand il s'accompagne de quelque menace.

2° *Obligation imposée par le serment promissoire.* — 1. *L'obligation en elle-même.* — Le serment promissoire entraîne, pour celui qui a juré, une obligation de religion grave *ex genere suo*, étant donné que Dieu y est invoqué non seulement comme témoin de la promesse, mais encore, pour ainsi parler, comme garant de l'exécution : il y a donc un devoir de révérence à l'égard de Dieu à s'exécuter. L'obligation de tenir ses serments est affirmée dans l'Ancien Testament : « Si un homme fait un vœu à Jahweh ou s'il fait un serment pour s'imposer à soi-même un engagement, il ne violera pas sa parole, tout ce qui est sorti de sa bouche il le fera. » Num., XXX, 3. La religion, déclare aussi saint Thomas, exige qu'une chose promise soit exécutée : *Quicumque jurat aliquid se facturum obligatur ad id faciendum, ad hoc quod veritas adimpleatur. ....Si juramentum adhibeatur, propter reverentiam divini testimonii quod invocatur, obligatur homo ut faciat esse verum id quod juravit secundum suam possibilitatem, nisi in deteriorem exitum vergat. Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXXIX, a. 7 corp. et ad 1um.

Le Code a marqué le caractère religieux de l'obligation que fait contracter le serment, can. 1317, § 1 : *Qui libere jurat se aliquid facturum peculiari religionis obligatione tenetur implendi quod jurejurando firmaverit.* Celui qui jure extérieurement d'accomplir une chose, mais sans la volonté de faire un serment ou de se lier, fait un péché, mais ne contracte pas d'obligation, car il manque un des éléments essentiels du serment, c'est hors de doute. Malgré cela, il sera parfois cependant obligé *sub gravi* de s'exécuter, à cause du scandale que provoquerait l'inexécution de la promesse ou compte tenu du dommage matériel ou moral qui en résulterait pour celui qui a été trompé. S. Alphonse, l. III, n. 173. Il pourrait également en être ainsi en certaines circonstances où l'obligation n'aurait pas été contractée, mais sans qu'il y ait eu faute de l'agent, parce que celui-ci a agi par inadvertance ou machinalement, dans un moment d'inattention involontaire. Ce sont évidemment des cas d'espèces, dont la solution demande de la sagesse et de la prudence.

L'obligation d'accomplir un serment est personnelle, c'est-à-dire qu'elle incombe strictement à celui qui a juré; elle ne passe donc pas aux héritiers, tandis que l'obligation de justice ou de fidélité, née parfois de cette promesse, est réelle et s'impose aux divers ayants cause.

Celui qui s'est engagé par serment en faveur d'un tiers est tenu de s'acquitter de sa promesse aussi longtemps que celle-ci demeure honnête, à moins que son salut éternel soit mis en péril, can. 1317, § 3 : *Jusjurandum nec vi nec dolo præstitum quo quis privato bono aut favori renuntiat lege ipsi concesso servandum est, quoties non vergit in dispendium salutis æternæ.* Même si personnellement l'agent voulait tendre à un état de

vie plus élevé, les droits acquis d'autrui persistent. Cependant, s'il n'est pas permis de commuer une promesse en un bien meilleur, il est possible, et rien ne s'y oppose moralement, de demander une dispense. C'est en accord avec ces principes que peut s'expliquer le can. 542, 1° : *Invalide ad novitiatum admittuntur... clerici qui ex instituto Sanctæ Sedis jurejurando tenentur operam suam novare in bonum suæ diœcesis vel missionum, pro eo tempore quo jurisjurandi obligatio perdurat.* Dans les serments de ce genre, qui peuvent être levés par l'autorité compétente, est, en effet, implicitement incluse cette condition : « à moins que je ne sois appelé à un état de perfection plus élevé ». C'est pourquoi certains serments, en particulier pour le service des missions, contiennent la mention expresse que le sujet n'entrera pas en religion sans demander de dispense au Saint-Siège.

Un serment ne change pas la nature essentielle ou juridique d'un contrat, d'une promesse ou d'un vœu auxquels il est susceptible de s'ajouter. Si ces actes sont invalides, ils le restent. C'est la doctrine du canon 1318, § 2 : *Si actui directe vergenti in damnum aliorum aut in præjudicium boni publici vel salutis æternæ jusjurandum adjiciatur, nullam exinde actus consequitur firmitatem.* Si le serment s'adjoint à un acte invalide, il n'entraîne aucune obligation, car ce qui n'est que secondaire suit le principal. C'est là un principe général qui s'inspire de la règle de droit : *Accessorium naturam sequi congruit principalis. Regula juris,* XLII, *in VI°*. Le Code l'a appliqué explicitement au serment, can. 1318, § 1 : *Jusjurandum promissorium sequitur naturam et conditiones actus cui adjicitur.* Malgré cela, il ne répugne pas qu'une obligation réelle soit ajoutée à un acte invalide. Un sujet n'a-t-il pas la possibilité de se lier par serment, indépendamment de la valeur de l'acte auquel il annexe un serment? Mais, remarquons-le, ce sont là des vues purement hypothétiques. Parfois celles-ci pourraient cependant avoir une portée pratique, si par exemple celui qui connaît la nullité d'un contrat antérieur par suite des dispositions légales en vigueur dans un pays, veut à l'obligation de justice qui fait défaut substituer un devoir de religion. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, et étant donné que le serment promissoire suit la nature et les conditions de l'acte auquel il s'ajoute, il est avéré que l'obligation commence et cesse également avec celui-ci.

Le principe général qui vient d'être exposé est complété par quelques règles particulières, qui permettent de préciser l'obligation que peut créer un serment. Le Code en fournit lui-même l'exposé, can. 1321 : *Jusjurandum stricte est interpretandum secundum jus et secundum intentionem jurantis, aut, si hic dolo agat, secundum intentionem illius cui juratur.* Tout serment doit, en effet, être interprété d'après la volonté de celui qui l'a émis. Il importe d'estimer celle-ci avec prudence, parce que l'intention de l'agent est un élément essentiel de validité. Quant à la formule qui a été employée pour jurer, il faut aussi l'interpréter au sens strict, car l'obligation qui naît d'un serment peut être dite « odieuse » et, selon l'adage, *odiosa restringenda.* L'interprétation doit aussi tenir compte des conditions et des restrictions qui sont sous-entendues d'après la nature de la chose ou les principes du droit ou l'avis des hommes prudents. Les réserves les plus connues sont les suivantes : « Si ce m'est possible physiquement ou moralement »; « si mes supérieurs ne s'y opposent pas, ou sauf le droit de mes maîtres »; « si les circonstances ne changent pas totalement la situation »; « s'il n'y a pas de raisons graves imprévues pour renoncer à l'exécution, etc... » Le serment, par exemple, de garder les statuts d'une association ou d'une congrégation s'entend de ceux qui ont déjà été publiés, non de ceux qui le seront plus tard; de ceux qui sont actuellement en vigueur, non de ceux qui sont tombés en désuétude. De même encore le serment de fidélité à un prince ou à un gouvernement n'oblige pas d'une manière absolue mais seulement à ne rien faire d'illégitime contre l'essentiel des constitutions.

La gravité de l'obligation dépend de l'importance de la chose qui a été promise. Si celle-ci est grave, l'obligation l'est aussi; l'omission coupable pourrait donner lieu à une faute mortelle. Si la chose promise n'est que de minime importance, il ne saurait, semble-t-il, y avoir que faute légère quand elle n'est pas exécutée, c'est au moins l'opinion assez probable. Pratiquement, si celui qui a fait serment est sincère et a la volonté d'accomplir ce à quoi il s'est engagé, il ne pèche que dans la mesure où, par sa faute, il ne passe pas à l'exécution. Il serait dès lors imprudent d'urger sous peine de faute grave l'exécution d'une promesse qui n'est que de matière légère. Toutefois, celui-là pécherait gravement qui, au moment où il jure, n'aurait pas la volonté d'exécuter ce qu'il promet, car, dans le serment promissoire, Dieu est invoqué comme témoin de l'intention actuelle. Or, dans l'hypothèse envisagée, puisqu'il est fait appel au témoignage divin en faveur du faux, il y a une irrévérence grave à l'égard de Dieu. Un manquement léger dans l'exécution d'une promesse confirmée par serment ne serait qu'un péché véniel. Sur ce point, les théologiens s'accordent. Ainsi Jean ne fauterait que véniellement, si, à la place de donner les cinquante livres qu'il a juré de fournir à Jacques, il ne lui en livrait que quarante-neuf.

2. *Cessation de l'obligation ainsi contractée. — a) Diverses causes qui la font cesser.* — Diverses causes peuvent excuser de l'accomplissement. Le serment promissoire n'est plus obligatoire si la promesse est remise par celui même en faveur de qui elle a été émise. S. Thomas, IIa-IIæ, q. LXXXIX, a. 9, ad 2um. Le Code l'affirme, can. 1319 : *Obligatio jurejurando promissorio inducta desinit : 1° Si remittatur ab eo in cujus commodum jusjurandum emissum fuerat.* Cette rémission est valide et licite, même si le serment avait été émis en l'honneur de Dieu, car, en l'occurrence, la promesse a été sans doute faite à Dieu, mais elle l'a été en dépendance de la volonté de celui en faveur de qui on a juré; cf. S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. III, n. 193. L'obligation cesse également s'il y a un changement notable de la matière ou des circonstances, si la chose promise par exemple devient illicite, inutile, ou si son exécution est empêchée parce qu'il y a une action plus importante à faire. Le Code le déclare en ces termes, can. 1319 : *Obligatio jurejurando promissorio inducta desinit : 2° Si res jurata substantialiter mutetur aut, mutatis adjunctis, fiat sive mala sive omnino indifferens aut denique majus bonum impediat.* Elle n'existe plus, dès lors, si, en raison des événements, il est pratiquement impossible ou excessivement difficile d'exécuter ce qui a été promis; toutefois, si la promesse peut être accomplie en partie seulement, l'obligation demeure, mais partielle. Elle cesse encore lorsqu'il y a un bouleversement dans la situation de celui qui s'est engagé : si, par exemple, celui-ci a éprouvé des pertes considérables telles que, s'il les eût prévues, il n'eût certainement pas contracté cet engagement. Ici l'on peut en effet appliquer la règle que donne saint Thomas, à propos du vœu : *Illud quod votum fieri impediret si præsens esset, etiam voto facto obligationem aufert. In IVum*, dist. XXXVIII, a. 3, qu. 1. Enfin l'obligation tombe si la fin principale pour laquelle la promesse a été faite disparaît; cf. Code, can. 1319 : *Obligatio jurejurando promissorio inducta desinit : 3° Deficiente causa finali aut conditione sub qua forte jusjurandum datum sit.* Si quelqu'un s'engage, par exemple, à verser une pension annuelle à une personne miséreuse, il n'est

plus tenu à rien si cette dernière devient riche. Il n'en serait pas de même si, la fin principale subsistant, la fin secondaire ou impulsive cessait d'être : le changement ne serait pas suffisant pour mettre un terme à l'obligation. Jean, par exemple, qui a promis par serment de payer les études cléricales d'un jeune homme et qui choisit Pierre à cause de sa belle voix n'est pas délié de son engagement, parce que son protégé ne conserve pas dans la suite ses qualités vocales, car celles-ci ne constituaient que les motifs secondaires de son geste. Dans le doute sur la permanence de l'obligation, il faut accomplir la promesse, car la loi possède, ou obtenir une dispense. S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. III, n. 187. Parfois même il peut y avoir annulation.

b) L'annulation. — Un supérieur a le droit d'annuler un serment promissoire fait par un inférieur sur une chose dont celui-ci ne peut disposer de lui-même : *Ad unumquemque pertinet irritare juramentum quod a sibi subditis factum est, circa ea quæ ejus potestati subduntur, sicut pater potest irritare juramentum puellæ et vir uxoris. Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. LXXXIX, a. 9, ad 3um. Il peut aussi commuer ou en dispenser. Le Code précise ce pouvoir, can. 1320 : *Qui irritare, dispensare, commutare possunt votum, eamdem potestatem eademque ratione habent circa jusjurandum promissorium; sed si jurisjurandi dispensatio vergat in præjudicium aliorum qui obligationem remittere recusent, una apostolica Sedes potest jusjurandum dispensare propter necessitatem aut utilitatem Ecclesiæ.* Le can. 1312 apporte des indications explicatives : § 1. *Qui potestatem dominativam in voluntatem voventis legitime exercet, potest ejus vota valide et, ex justa causa, etiam licite irrita reddere, ita ut nullo in casu obligatio postea reviviscat.* § 2. *Qui potestatem non quidem in voluntatem voventis, sed in voti materiam habet, potest voti obligationem tamdiu suspendere, quamdiu voti adimplementum sibi præjudicium afferat.*

Pratiquement, qui peut annuler les serments promissoires? Un père de famille a pouvoir pour annuler les serments promissoires émis par ses enfants impubères à condition que ces derniers ne les aient pas renouvelés après leur puberté. Jouit également de la même autorité le tuteur légal ou celui qui a reçu délégation du père de famille pour s'occuper des intérêts de l'enfant; cf. S. Alphonse, l. III, n. 229, 238, et S. Thomas, IIª-IIæ, q. LXXXIX, a. 9, ad 3um. Il est très douteux que les pères puissent annuler les serments de leurs enfants mineurs déjà pubères, car la *potestas dominativa* sur eux n'est pas prouvée et le canon 89 ne permet pas d'apporter une solution satisfaisante à ce problème : *Persona major plenum habet suorum jurium exercitium; minor in exercitio suorum jurium potestati parentum vel tutorum obnoxia manet, iis exceptis in quibus jus minores a patria potestate exemptos habet.*

Étant donné que la mère est comme le père à l'origine de ses enfants, elle a également sur eux *potestas dominativa* et peut annuler leurs promesses, à condition cependant que sa volonté ne s'oppose pas à celle de son époux. S. Alphonse, *Homo apost.*, tr. V, n. 36. Le mari semble avoir le droit d'annuler les promesses de son épouse; cf. S. Thomas, IIª-IIæ, q. LXXXIX, a. 9, ad 3um. S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. III, n. 324.

Les supérieurs des religieux exempts ou non exempts, ainsi que les supérieures, peuvent directement annuler les serments promissoires émis par leurs sujets au temps où ceux-ci étaient soumis à leurs prédécesseurs ou à eux-mêmes, can. 501, § 1.

c) La dispense. — Peuvent dispenser de l'exécution des serments promissoires ou les commuer ceux qui ont ce pouvoir pour les vœux (voir cet article). Le pape peut dispenser et commuer les promesses de tous les fidèles de l'Église. Si la dispense devait entraîner un préjudice à autrui, le souverain pontife, qui seul pourrait alors l'accorder, ne saurait le faire que pour la nécessité de l'Église. S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. III, n. 180, 192. C'est aussi la doctrine de saint Thomas qui ne considère en l'occurrence la dispense comme valide que pour le cas d'une utilité générale : *Quando sub juramento promittitur aliquid quod est manifeste licitum et utile, in tali juramento non videtur habere locum dispensatio vel commutatio; nisi aliquid melius occurrat ad communem utilitatem faciendum, quod maxime videtur ad potestatem papæ qui habet curam universalis Ecclesiæ. Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. LXXXIX, a. 9, ad 3um.

Sauf pour les vœux dont le Saint-Siège s'est réservé la dispense et à condition que celle-ci ne lèse aucun droit acquis, les Ordinaires des lieux ont le pouvoir de dispenser pour tous leurs sujets et même pour ceux qui se trouvent actuellement sur le territoire de leur juridiction; cf. can. 1313, 1°; can. 94, § 2; can. 201, § 3. Les supérieurs de religion cléricale exempte le peuvent aussi pour les profès, les novices et tous ceux qui vivent dans leur maison de jour et de nuit, qu'ils y soient pour assurer le service ou leur éducation ou qu'ils y soient hospitalisés. Enfin, ont le droit de dispenser tous ceux à qui le Saint-Siège a délégué ce pouvoir. Les confesseurs réguliers en jouissent probablement pour tout ce sur quoi les évêques exercent un pouvoir ordinaire, soit dans l'acte de confession, soit en dehors. Il ne semble pas que cette faculté qu'ils avaient en vertu d'un privilège obtenu sous l'ancienne législation ait été révoquée par le Code. S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. III, n. 256, 257; Wouters, *op. cit.*, n. 670.

Pour que la dispense soit valide, il faut qu'elle soit motivée par une juste cause. Can. 1313. Sinon elle ne vaudrait pas, même si elle était concédée de bonne foi. S. Alphonse, *ibid.*, n. 251. Au nombre des causes justes on peut compter le bien commun de l'Église, de l'État, de la famille; un meilleur avantage spirituel de l'intéressé; le danger trop menaçant de la transgression, des difficultés sérieuses à tenir la promesse, des troubles de conscience dans l'accomplissement de ce qui a été promis, provoqués par des scrupules; enfin un manque de réflexion dans l'émission de la promesse, etc... S. Alphonse, *ibid.*, l. III, n. 250, 252-253; cf. S. Thomas, *In IVum*, dist. XXXVIII, q. I, a. 4, sol. 1. Si la cause invoquée ne suffit pas pour une dispense totale, il faut y ajouter une commutation.

d) La commutation. — Commuer, c'est substituer à ce qui a été promis une autre promesse d'importance moindre, égale ou supérieure. La commutation *in minus* ne peut être concédée légitimement que par l'autorité ecclésiastique compétente : celle qui a le droit de dispenser peut à fortiori aussi commuer. La commutation *in æquale* ou *in melius* relève de la volonté du sujet qui s'est engagé. Pour être licite, la commutation *in melius* n'exige aucune cause, mais celle *in æquale* et à fortiori *in minus* doit être motivée par une raison suffisante mais moindre que pour une dispense. S. Alphonse, *ibid.*, n. 245. Si la commutation *in minus* est faite sans juste cause, non seulement elle est illicite, mais elle est même invalide au moins en ce sens qu'elle ne libère pas pleinement de l'obligation et qu'il y aurait peut-être lieu de parer à cette déficience au moins partielle. S. Alphonse, *ibid.*, n. 245.

S. Thomas, *Summa theologica*, IIª-IIæ, q. LXXXIX tout entière; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, n. 133-193; du même *Homo apostolicus*, tract. V, n. 12-20.

Tous les auteurs de manuels de morale traitent par ailleurs la question du serment. Le lecteur qui désirerait s'y référer pourrait consulter les auteurs cités à la bibliographie des articles précédents, en particulier SACRILÈGE, SCANDALE, SCRUPULE ou SECRET.

N. IUNG.

SERRANO Jean, frère mineur observant espagnol (XVIe-XVIIe s.). Originaire d'Alcazar de San Juan, il appartint à la province de Carthagène, où il fut lecteur de théologie. Promu, le 20 novembre 1613, évêque d'Acerno (province de Salerne), il y mourut en 1637. Il composa : *Missæ sacrosanctæ ac cærimoniarum, quæ in ejus celebratione fiunt, compendiosa expositio*, Rome, 1622 et 1626; *Adversus pestem vitii conciones quadragesimales*, Saragosse, 1653, en 2 vol.; *De immaculata prorsusque pura sanctissimæ semperque virginis genitricis Dei Mariæ conceptione*, Naples, 1635, qui, de l'avis de P. Pauwels, constitue un des meilleurs ouvrages relatifs à l'immaculée conception, sur laquelle on discutait beaucoup à cette époque. Voir P. Pauwels et A. Molini, *I francescani e l'immacolata concezione di Maria*, Rome, 1904, p. 235. Pour sa mariologie, cet auteur se rattache étroitement à Duns Scot : Marie a été élue de toute éternité et constitue la première-née de toute la création, elle a été destinée par Dieu, *sub Christo*, comme la cause finale et la médiatrice de tout le créé. Voir E. Longpré, *De B. Virginis maternitate et relatione ad Christum*, dans *Antonianum*, t. VII, 1932, p. 289, n. 3.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 152; J.-H. Sbaralea, *Supplementum O. M.*, 2e éd., t. II, Rome, 1921, p. 131; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 673; B. Gams, *Series episcoporum*, 2e éd., Leipzig, 1931, p. 844; A. López, dans *Arch. ib.-americ.*, t. XXXIV, 1931, p. 108; D. Scaramuzzi, *Il pensiero di Giov. Duns Scoto nel Mezzogiorno d'Italia*, Rome, 1927, p. 202.

A. TEETAERT.

SERRAVEZZA (Antoine de Fontana), frère mineur capucin italien de la province de Toscane, dans laquelle il fut lecteur et, à plusieurs reprises, définiteur et gardien. Il mourut en 1814. Il édita : *I pericoli di perdere la religione colla lettura dei libri perniciosi*, Pescia, 1804, in 8°, 34 p.; *Ragionamento sopra il gran peccato della bestemmia, con note dell' autore anche sopra gli altri peccati della lingua*, Pistoie, 1806, in-8°, 98 p.

Jean-Marie de Ratisbonne, *Appendix ad bibliothecam scriptorum capuccinorum*, Rome, 1852, p. 14; Sisto da Pisa, *Storia dei cappuccini toscani*, t. II, *1692-1810*, Florence, 1909, p. 524-525; *Memoriale dei min. cappuccini della Toscana nel IV centenario della loro provincia (1532-1932)*, Florence, 1932, p. 666.

A. TEETAERT.

SERRONI Hyacinthe (1617-1687), né à Rome, devint dominicain puis évêque de Mende et mourut archevêque d'Albi. Il dut sa fortune à la famille Mazarin et plus encore à une habile bonté qui lui permit de rendre service au gouvernement de Louis XIV, en particulier lors de la réunion de la Cerdagne à la France. Outre divers ouvrages restés manuscrits, on doit à Serroni : une *Oraison funèbre... le 13 mars 1666 pour la reine mère du roi*; un *Sermon prononcé dans l'église de Notre-Dame d'Estable de la ville de Montpellier à l'ouverture des États généraux... le 7 décembre 1680*; des *Entretiens affectifs de l'âme avec Dieu pendant les huit jours des exercices spirituels pour l'usage des ecclésiastiques de son diocèse*, Paris, 1682, in-12, 315 p.; des *Méditations et affections sur les sept psaumes de la pénitence, pour l'usage des nouveaux convertis de son diocèse*, *ibid.*; des *Entretiens affectifs de l'âme avec Dieu sur les cent cinquante psaumes*, Paris, 1688, 3 vol.

Notice bibliographique dans Quétif-Échard, *Scriptores S. ordinis præd.*, t. II, 1721, p. 712; notice biographique détaillée dans Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de Saint-Dominique*.

M.-M. GORCE.

SERRY François-Jacques-Hyacinthe, dominicain provençal (XVIIe siècle). Né à Toulon en 1659, il était fils d'un médecin de marine et entra de bonne heure dans l'ordre de Saint-Dominique où il avait un parent. Ses supérieurs ne tardèrent pas à l'envoyer terminer ses études à Paris. Il y enseigna ensuite la philosophie et prêcha même avec quelque succès. En 1690, le P. Serry quitta Paris pour Rome en des circonstances qu'il serait intéressant de préciser. Il devint théologien du cardinal Altieri et consulteur du Saint-Office. De nouveau à Paris en 1696, il y devint en 1697 docteur en théologie de la Sorbonne. Cette même année, il fut appelé comme professeur de théologie à l'université de Padoue et il occupa cette chaire célèbre jusqu'à sa mort, qui survint dans cette ville le 12 mars 1738, bien qu'il ait été nommé théologien de la Casanate à Rome, dès 1700, lors de la fondation de cette institution. Sur ce dernier point, voir Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. VII, p. 253.

1° *L'historien de la congrégation De auxiliis.* — Le principal titre de gloire théologique de Serry est d'avoir été l'historien, plus diligent et mieux informé qu'impartial, de la congrégation *De auxiliis*, la fameuse dispute organisée officiellement de 1598 à 1606 pour mettre au point la théologie de la grâce. Dominicains et jésuites ne purent pas s'y réconcilier. Saint Thomas fut mis à la première place, mais Molina ne fut pas condamné pour autant. Sans doute on observait les défenses du Saint-Siège qui interdisait de remuer encore ces vieilles querelles, mais les adversaires restaient sur leurs positions. L'annonce d'un ouvrage qui exposerait tout au long les cruels débats de la congrégation *De auxiliis*, sous la plume d'un dominicain assez partisan pour ne pas vouloir signer de son nom, piqua la curiosité des théologiens d'opinion contraire. Avant que l'ouvrage du P. Serry ne parût, un indiscret en avait pu lire des bonnes feuilles. Ce personnage, qui, paraît-il, était un jésuite, voulut discréditer le travail du P. Serry en devançant sa publication. C'est ainsi que parut à Liége, dès 1698, un libelle intitulé : *Lettre à M. l'abbé... sur la nouvelle histoire des disputes De auxiliis qu'il prépare*. Ce libelle cherchait chicane et jusque dans des questions de points et de virgules. Il cherchait à faire passer l'auteur encore inédit pour un aventurier des lettres. Aussi, avant même de donner au public son grand ouvrage, le P. Serry publiait-il une *Lettre de M. l'abbé Le Blanc, auteur de l'histoire de la congrégation De auxiliis, pour servir de réponse à la lettre du secrétaire de Liége du 30 juin 1698, où l'on trouve l'analyse de celle histoire publiée en latin dans un volume in-folio avec l'approbation cette année 1699*, in-16, IV-64 p. Le P. Serry termine ironiquement son avant-propos par cette réflexion : « Et l'on peut s'assurer de plus que l'Auteur n'est pas un Avanturier qui ait fait ces choses de sa tête et qui courre risque d'être désavoué par ses supérieurs ». Il s'applique à résumer l'essentiel de toute cette dispute *De auxiliis* et écrit là-dessus, p. 6 : « La grâce efficace que la Société [de Jésus] voulait faire condamner comme une erreur de Calvin proscrite par le concile de Trente fut authentiquement confirmée comme un point de la doctrine de l'Église, défini par les conciles et par les papes contre les pélagiens... et au contraire la science moyenne fut rejetée comme une invention des demi-pélagiens. » Serry reprend tout au long l'histoire du projet de condamnation du molinisme, projet qui aurait été préparé par le pape Paul V. Résumant certains points de son gros livre, Serry prétend qu'en général universités et évêques ont considéré la doctrine des dominicains comme plus satisfaisante que celle des jésuites. Comme l'auteur du libelle avait compté saint François de Sales au nombre des partisans de l'école moliniste, le P. Serry, p. 55-58, cite un long texte de Bossuet contre Fénelon. Aux jésuites, il abandonnerait volontiers saint François de Sales et Monsieur de Cambrai ; mais, avec ses confrères

dominicains, il tient à saint Thomas d'Aquin et à Monsieur de Meaux. Selon Serry, p. 63, les dominicains ne font pas cause commune avec les jansénistes; mais tout récemment le Parlement avait dû condamner au feu un méchant libelle des jésuites.

En 1700, la première édition du grand ouvrage de Serry paraissait à Louvain sous le nom d'Augustin Le Blanc, pseudonyme dont le prénom sentait la bataille janséniste. L'ouvrage était intitulé *Historia congregationum De auxiliis divinæ gratiæ*. Il comportait dans cette première édition quatre parties. La première relatait les diverses discussions qui, en Belgique d'abord et bientôt en Espagne, avaient fait envisager, vers 1597, l'idée d'une congrégation appelée *De auxiliis* à Rome. La seconde partie racontait ce qui s'était passé aux premières sessions jusqu'en 1602. Le l. III expliquait les débats qui se déroulèrent jusqu'en 1605 devant Clément VIII et ses cardinaux. Le l. IV exposait les dernières sessions et ce qui s'était passé sous Paul V. On disait naturellement pis que pendre de l'inspiration du P. Serry. On racontait que l'ouvrage avait été « imprimé par les soins de Quesnel ». Cf. *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII*e *siècle*, t. IV, 2e édit., p. 167. Des anonymes, partisans des jésuites, publièrent deux brochures : *Questions importantes*, etc..., et *Errata de l'Histoire des congrégations De auxiliis*. Le P. Serry répliqua par deux opuscules : *L'Histoire des congrégations De auxiliis justifiée...*, 1702, et *Le correcteur corrigé*, Namur, 1704. Un inconnu qui prit le nom de Charles Gaspard Metzene et qui se disait syndic de l'université de Trèves, essaya de soulever cette université contre le P. Serry en déclarant que le dominicain avait maltraité les théologiens de Trèves.

Les adversaires du P. Serry le mirent bientôt dans une situation encore plus difficile. Ils firent publier sous le nom de Théodore Éleuthère, pseudonyme du P. Liévin de Meyer, une histoire des congrégations *De auxiliis* à Anvers, en 1705. Voir ici, t. x, col. 1632. Ce fut pour combattre toute cette opposition et en particulier Théodore Éleuthère, lequel attaquait avec beaucoup d'érudition, que le P. Serry publia à Anvers en 1709 une nouvelle édition de son *Historia congregationum De auxiliis*, augmentée d'un cinquième livre et comportant de nombreux appendices. C'est l'édition définitive du monumental ouvrage. C'est elle qu'il faut consulter pour connaître, au terme des débats soulevés par la première édition, toute la pensée et toute la science historique de Serry. Cette fois-ci, le P. Serry a signé son livre dont le titre exact devient : *Historia congregationum De auxiliis divinæ gratiæ sub summis pontificibus Clemente VIII et Paulo V in quatuor libros distributa et sub ascititio nomine Augustini Le Blanc Lovanii primum publicata : nunc autem magna rerum accessione aucta; insertisque passim pro re nata, adversus nuperos oppugnatores, vindicationibus, asserta, defensa, illustrata. Cui præterea accedit liber quintus, superiorum librorum Apologeticus, adversus Theodori Eleutherii eodem de argumento Pseudo-Historiam. Auctore et defensore F. Jacobo Hyacintho Serry, ord. Præd. doctore Sorbonico, et in Serenissimæ Reipublicæ Venetæ Academia Patavina theologo primario.* Après une centaine de pages de préface et de tables, l'ouvrage comporte 924 colonnes pour les cinq livres et 132 colonnes pour les appendices, en deux paginations distinctes. Les principales divisions du volume sont précédées de vignettes d'une inspiration et d'une exécution à la fois fine et naïve. Ce sont des scènes religieuses agrémentées de sentences qui illustrent fort bien les thèses chères à Serry : *Sine me nihil potestis facere... Qui spiritu Dei aguntur ii sunt filii Dei... Deus omnis gratiæ vocavit nos... Diffusa est in cordibus nostris in laudem gloriæ gratiæ suæ... Non ex operibus ut ne quis glorietur... Ubi vult spirat... Lex sine gratia littera occidens... Lex in gratia spiritus vivificans... Adesto nobis Sancte Spiritus, doce nos quid agamus, quid efficiamus sperare et junge nos tibi efficaciter solius tuæ gratiæ dono... Qui dixerit efficaciam gratiæ pendere a consensu liberi arbitrii errat... Qui dixerit eum hoc dono perseverantiæ non consistere arbitrii creati libertatem errat... Postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus... Sine tuo numine nihil est in homine, nihil est innoxium... Da virtutis meritum, da salutis exitum, da perenne gaudium.* Le livre V entend prouver que l'histoire d'Éleuthère était un tissu de faux, d'erreurs et de calomnies. La pointe la plus habile d'Éleuthère consistait à trouver des dominicains ennemis de la thèse traditionnelle de leur ordre. Mais, pour parvenir à ses fins, il dénaturait la pensée d'excellents thomistes, ou bien il évoquait des gens impossibles comme ce P. Joseph de Vita, voir dans Serry, col. 773 sq., qui n'était ni moliniste, ni thomiste dans sa théorie de la grâce. Les autorités dominicaines avaient désapprouvé ce novateur. Éleuthère avait eu tort d'applaudir ce hasardeux qui n'était même pas un moliniste. Cf. Échard, *Scriptores S. ordinis prædic.*, t. II, p. 671.

En appendice, Serry donne : *Joannis Grimani Patriarchæ Aquileiensis Epistola ad vicarium Utinensem circa materiam de prædestinatione et indirecte de gratia. Excerptum ex libro cui titulus theoremata... a Jacobo Marchisetto... — Libellus supplex R. P. H. B. de la Nuza... — Indiculus locorum omnium L. Molinæ... — Canones doctrinæ damnandæ a consultoribus ultimo elaborati, jubente Paulo V... — Idea bullæ jussu Pauli V pontificis maximi meditatæ pro finienda auxiliorum controversia — De juramento quo academia Salmanticensis S. Augustini doctrinæ et de S. Thomæ conclusionibus docendis se addixit... — Quæstio... quæ fuerit mens concilii Tridentini circa gratiam efficacem et scientiam mediam... — Animadversiones in viginti quinque propositiones P. Ludovici Molinæ, S. J., de concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis, auctore R. D. Jacobo Le Bossu... — Theses Jesuitarum : Jesuitarum Remensium... jesuitarum Parisiensium... jesuitarum Rotomagensium... jesuitarum Cadomensium... — Auctarium de peccato philosophico... — Scriptum R. P. Th. de Lemos Paulo V datum...*

Moréri, dans son *Dictionnaire*, paraît savoir que les adversaires de Serry se gardèrent pour une fois de riposter. Cependant, la partie n'était pas gagnée complètement par les dominicains. En 1731, un autre dominicain, qui sympathisait beaucoup avec les idées de Serry, René Billuart, s'occupait encore de défendre Serry contre ses adversaires. Billuart écrivit en effet une *Apologie du thomisme triomphant contre les neuf lettres anonymes qui ont paru depuis peu. On justifie aussi par occasion l'Histoire des congrégations De auxiliis du P. Serry contre les chicanes de ses adversaires.* L'un des personnages les plus désagréables à Billuart dans cette affaire était Stiévenard, chanoine de Cambrai et ancien secrétaire de Fénelon. Une fois de plus, on trouve que le parti de Serry rejoint le parti de Bossuet.

2° *Polémiques diverses.* — Le P. Serry édita en 1692, in-4°, les œuvres de Melchior Cano. Dès ce premier ouvrage, dans sa préface, il avait commencé à batailler contre les jésuites. Cano avait écrit : *Fidelis Deus per quem vocati estis in societatem Filii ejus Jesus Christi, quæ sine dubio societas, cum Christi Ecclesia sit, qui titulum illum sibi arrogant, ii videant ne hæreticorum more penes se Ecclesiam existere mentiantur.* Serry reprend toute cette affaire avec une apparente courtoisie où il glisse la plus désagréable érudition.

Serry disputa bientôt contre un mort, Launoy, à qui il attribua en 1702, un ouvrage qui venait de paraître sous le titre de : *Véritable tradition de l'Église sur la*

prédestination et la grâce... Serry répliqua par un ouvrage latin : *D. Augustinus summus prædestinationis et gratiæ doctor a calumnia vindicatus...* On attribua aussi à Serry une lettre latine qui se disait écrite par Monsieur de Launoi dans les Champs-Élysées et qui était adressée au Révérend Père général de la Compagnie de Jésus, pour lui montrer que dans tout son livre à lui, Launoi, on ne trouvait que des copies des ouvrages de jésuites. Un de ces religieux, le P. Gabriel-Daniel fit imprimer cette même année 1709 une lettre au R. P. Antonin Cloche, général des dominicains, touchant le *D. Augustinus...* et la lettre attribuée au P. Serry. Ce dernier répliqua par une lettre française au P. Daniel. Il s'y libérait d'un reproche d'hérésie gratuitement porté par son adversaire. Daniel riposta en 1706 par un traité de théologie. Serry voulut avoir le dernier mot par une *Schola thomistica vindicata.* Mais il y eut encore une lettre de Daniel et une autre de Serry avant que la dispute s'arrêtât.

Serry est encore l'auteur d'un libelle habile et méchant contre les jésuites. Ce libelle est intitulé : *Vrai sentiment des jésuites touchant le péché philosophique*, Louvain, 1711, in-16, 138 p. L'ouvrage porte en sous-titre : « Pour servir de réponse aux deux lettres des jésuites ». Longtemps on s'est demandé si l'ouvrage était bien de Serry. Mais dans un de ses écrits authentiques, Serry lui-même s'en attribue la paternité. Voir article PÉCHÉ, IX, *Le péché philosophique*, t. XII, col. 259. On reconnaît aisément dans cet écrit la manière de Serry, vive et directe. L'hérésie du péché philosophique est décrite comme un héritage de Molina. Elle comporte deux erreurs comme définitions : « 1° Que, faute de connaître Dieu, tous les péchés des athées et des infidèles ne sont que des péchés philosophiques; 2° Que faute de se souvenir de Dieu en péchant, les chrétiens corrompus ne font aussi que des péchés philosophiques. » Après Molina, Mæratius et Filliucius auraient ainsi insisté sur l'ignorance invincible concernant certains préceptes de la loi naturelle. Vasquez, Suarez, Sanchez, Lessius, Gourdon auraient eu des sentiments plus mitigés. Mais il faut y joindre les calembredaines de Layman, Conink, Tambourin, Amicus, Escobar, voire celles de Carleton, Th. Raynaud, Bauny, Annat, Oviedo. Par un autre biais, on trouve des sottises complémentaires chez Martinon, de Lugo, Aldrete, de Bugis et de Rhodes qui n'admettent comme coupable devant Dieu et digne des peines éternelles que le péché théologique. « Le professeur de Dijon » n'est donc pas simplement coupable « d'une hypothèse purement métaphysique » comme les jésuites l'écrivent pour le défendre. Ainsi du moins prétend Serry.

De plus en plus excité contre les jésuites, Serry écrivit pour prouver qu'ils toléraient le mahométisme dans l'île de Chio (1711). Il s'en prit plusieurs fois aux « rites chinois ». Il concilia contre les jésuites Augustin et Thomas : *Divus Augustinus divo Thomæ conciliatus.* Il ne voulut même pas que les jésuites pussent considérer un thomiste indépendant du XVIe siècle, Ambroise Catharin, comme moins traditionaliste que les autres et il écrivit *Ambrosii Catharini vindiciæ de necessaria in perficiendis sacramentis intentione*, Padoue, 1727; Paris, 1728; Padoue, 1730.

3° *Protestation contre des abus dans la piété mariale.* — En ce qui concerne la piété mariale, Serry s'est fait l'écho des plaintes contre certains abus, plaintes rendues célèbres par les *Avis salutaires de la B. V. Marie à ses dévots indiscrets.* Cet opuscule bien connu, d'inspiration à demi-janséniste, quelque peu frondeur plutôt qu'hétérodoxe, dû à la plume de l'avocat théologien Adam Widenfeld, avait paru en 1673 et avait été mis à l'*Index* dès 1674. Mais il se rencontrait une part de vérité dans les critiques de l'âpre et malveillant censeur de certaines dévotions mariales. Aussi, en 1719, un ouvrage assez considérable de Serry devait reprendre la question. Voir P. Hoffer, *La dévotion à Marie au déclin du XVIIe siècle. Autour du jansénisme et des Avis salutaires de la B. V. Marie à ses dévots indiscrets*, Paris, 1938. Serry n'obtint pas sans peine la permission d'écrire un livre sur ces sujets où il était obligé de dire, parlant de certaines pseudo-traditions : « Rapporter ces légendes, c'est les réfuter ». En 1718, il avait eu à ce propos une difficulté d'*imprimatur* et il avait dû se justifier auprès du maître général de son ordre. Voir sa lettre dans : *Scriptores S. ordinis prædic.*, supplementum, fasc. 8, 1914, édit. Coulon, p. 633-634. Serry écrivait : « 1° Je ne mets pas en doute l'assomption corporelle de la Vierge; au contraire je la soutiens positivement par cette proposition que je prouve fort au long : *Virginis in cælum assumptio corporea pie ac religiose teneri potest ac etiam debet.* Je vais même plus loin en faveur de l'assomption corporelle que saint Thomas n'a été, car au lieu qu'il dit seulement *probabiliter affirmare possumus*, je dis que *possumus ac etiam debemus.* Il est vrai que j'ajoute... *tanquam catholicæ fidei caput credi non potest...* L'Église ne saurait même la définir, puisqu'on n'a sur cela ni l'Écriture sainte, ni la Tradition sans quoi on ne peut établir aucun article de foi... mais comme quelque chose de très probable, de très précieux et de très religieux.— 2° Je ne nie point la présentation de la Vierge au Temple, au contraire... Mais je combats seulement diverses fables que les nouveaux Grecs ont inventé à ce sujet... — 3° Quant au bœuf et à l'âne que les peintres ont coutume de mettre à l'étable de Jésus-Christ naissant, j'avoue que je traite cela de fable et je crois prouver plus clair que le jour que c'est une pure fiction, fabriquée sur une fausse interprétation de l'endroit d'Isaïe : *Cognovit bos possessorem suum et asinus præsepe Domini sui...* Mais après tout, quand je ne serais pas aussi fondé en preuves pour soutenir ce sentiment, qu'y a-t-il là qui puisse le moins du monde intéresser la piété chrétienne? Car s'il est de la piété de croire que Jésus-Christ est né dans une espèce d'étable pour nous donner cet exemple d'humilité, ce n'est pas moins une étable lorsqu'il n'y a ni âne, ni bœuf, pourvu que le lieu où il est né fût destiné à recevoir ces animaux comme je l'avoue... Cependant, je suis fort docile : je couperai s'il le faut ce que j'ai dit là-dessus et je ferai si l'on veut, réparation d'honneur à l'âne et au bœuf de les avoir chassés de l'étable de Jésus-Christ. » Le livre du P. Serry s'intitulait : *Exercitationes historicæ, criticæ, polemicæ de Christo ejusque Virgine Matre*, Venise, 1719.

4° *Le gallicanisme de Serry.* — Le P. Serry semble avoir vécu en parfaite entente de sentiments avec ses confrères Massoulié et Cloche, bref avec un groupe de dominicains beaucoup plus rapprochés de Bossuet que de Fénelon et de Piny. Le grand maître de Serry, pendant sa jeunesse studieuse à Paris, était Noël Alexandre. Serry avait rédigé à la louange de ce maître aimé un très élégant poème : *Carmen eucharisticum in laudem R. P. Natalis Alexandri magistri sui.* (Voir Échard, *Scriptores S. ordinis prædic.*, t. II, p. 809.) Lorsque la première édition de la grande *Histoire de l'Église* de Noël Alexandre fut condamnée, en 1690, maître Cloche fit venir à Rome le jeune P. Serry « pour disposer toutes choses » en vue d'une seconde édition amendée, qui ne devait paraître qu'en 1699. Le P. Serry semble avoir eu, dès ce moment, la réputation d'un gallican habile et modéré, plus habile et plus modéré que son maître Noël Alexandre à qui cette habileté et cette modération venaient en aide. Telle était du moins l'opinion du maître général Cloche, car il ne semble point qu'à cette date le gouvernement de Louis XIV ait beaucoup apprécié le petit groupe de religieux auquel était attaché le P. Serry. Comme

pour d'autres, son séjour à Rome a pu avoir certains motifs qu'il serait intéressant d'élucider. Voir Florand dans sa préface des *Méditations* de Massoulié.

Beaucoup plus tard, en 1732, dans le climat de la bulle *Unigenitus* et non plus dans le climat de la Déclaration de 1682, le P. Serry devait publier à Padoue un in-8° de 295 pages intitulé : *De Romano Pontifice in ferendo de fide moribusque judicio falli et fallere nescio : eodemque conciliis œcumenicis auctoritate, potestate, juridictione superiori. dissertatio duplex. Accedit appendix de mente Ecclesiæ gallicanæ et Academiæ Parisiensis, circa duo illa Sedis Apostolicæ privilegia.* Par certains endroits de ce livre, on a l'impression que le P. Serry est devenu ultramontain. Mais il ne se fait pas faute d'étaler toutes les bévues touchant à la doctrine que les plus mauvais polémistes ont reprochées à des papes. On s'aperçoit aussi à la lecture que la supériorité accordée au pape sur le concile n'est pas particulièrement expliquée par l'auteur. Serry reste bien le gallican modéré qu'il avait été dans sa jeunesse. Sa modération a pu tromper certaines personnes et lui donner l'apparence d'un ultramontain. A la suite de Fleury, l'historien de *l'Assemblée du clergé de France en 1682*, Ch. Gérin note surtout que Serry met en évidence la lettre par laquelle Louis XIV avait annoncé la cessation de l'édit de 1682. Gérin écrit à ce sujet, p. 199 : « Cette lettre ne cessa d'être invoquée par les écrivains italiens tels que le dominicain Serri, dans son livre *De romano pontifice.* » Le Saint-Siège ne s'y laissa pas prendre. Et le Saint-Office, par décret du 14 janvier 1733, condamna l'ouvrage tendancieux. Déjà un décret du 11 mars 1722 avait fait le même sort aux *Exercitationes historicæ... de Christo ejusque virgine Matre.* Avant de mourir, Serry devait encore voir condamner un autre de ses livres, sa *Theologia supplex*, publiée en français, en même temps qu'en latin, la même année 1726 sous l'anonymat : *La théologie suppliante aux pieds du souverain pontife pour lui demander l'intelligence et l'explication de la bulle Unigenitus.* Son cœur de gallican antijésuite avait été atteint par la publication de la bulle. Il environna ces grands écrits de quelques libelles supplémentaires : et, une fois la condamnation portée le 14 janvier 1737 contre sa *Théologie suppliante*, il put mesurer que c'était bien une réprobation de ses tendances que le Saint-Office avait prononcée. Tout jeune, il avait été nommé consulteur de ce Saint-Office qui devait maintenant sévir contre lui. *L'Histoire de la congrégation De auxiliis* n'est pas condamnée.

Serry a encore composé un ouvrage *Monachatus D. Thomæ Aquinatis apud Cassinenses antequam ad dominicanum prædicatorum ordinem se transferret historica dissertatio*, Lyon, 1721, in-8°. A vouloir faire ainsi du jeune Thomas d'Aquin un moine bénédictin du Mont-Cassin, il s'attira des protestations, notamment de la part de l'historien de saint Thomas, Touron, en 1737. Mais on ne finirait pas si l'on voulait suivre Serry dans toutes ses polémiques et dans tous ses opuscules. Ils ont été recueillis un peu vaille que vaille, dans les six volumes de l'édition de Venise en 1745-1746, qui d'ailleurs est fautive. Seize ans plus tard, le P. Richard et ses collaborateurs du *Dictionnaire universel dogmatique... des sciences ecclésiastiques* se plaignaient que « les éditeurs aient retranché ce qui n'était pas de leur goût et y aient substitué çà et là ce qui leur paraissait le plus convenable ». Le P. Coulon, continuateur d'Échard, *Scriptores S. ordinis prædic.*, supplementum, fasc. 8, 1911, a consacré aux écrits de Serry une étude bibliographique excellente où l'on pourra se reporter, p. 617-639.

M.-M. Gorce.

SERVASANCTUS DE FAENZA, frère mineur italien du XIIIe siècle, appelé encore *Servasan* par Barthélemy de Pise, *De conformitate*, dans *Analecta francisc.*, t. IV, 1906, p. 341; *Servasius Tuscus*, par Marianus de Florence, *Compendium chronicarum O. M.*, Quaracchi, 1911, p. 88; *Serva Sanctus*, par Antoine de Terrinca, *Theatrum etrusco-minoriticum*, Florence, 1682, p. 212, et par Jean de Saint-Antoine, *Biblioth. univ. francisc.*, t. III, Madrid, 1733, p. 88; *Servasantius*, par A. de Witte, *Genealogia amplissima S. Francisci*, Bruxelles, 1627, p. 66, *Servatius, Gervasius.* — Jusqu'à ces dernières années, sur la foi du témoignage de Barthélemy de Pise, on croyait Servasanctus d'origine toscane et de la province de Toscane; B. Kruitwagen a émis l'opinion qu'il est né probablement à Faënza ou aux environs et appartient à la province des frères mineurs de Bologne. Voir *De Summa de pœnitentia van fr. Servasanctus (c. 1300)*, dans *Neerlandia francisc.*, t. II, 1919, p. 61 et 64. Cette probabilité est devenue certitude par un témoignage direct, trouvé par W. Seton dans un ms. du *De conformitate* de Barthélemy de Pise, lui appartenant. Voir W. Seton, *Two manuscripts of Bartholomew of Pisa's De conformitate*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XVI, 1923, p. 197. Il en résulterait que Servasanctus est originaire d'Oriolo, près de Faënza. Voir L. Oliger, *Servasanto da Faenza, O. F. M.*, dans *Miscellanea Fr. Ehrle*, t. I, Rome, 1924, p. 178. Ce dernier auteur, *op. cit.*, p. 179-180, prouve aussi que Servasanctus est entré dans l'ordre des mineurs dans la province de Bologne, qu'il fit ses études et qu'il a reçu tous les ordres sacrés à Bologne, entre 1244 et 1260. Il n'est pas prouvé qu'il soit allé à Paris et y ait pris un grade, ni qu'il ait exercé dans l'ordre les charges de lecteur ou de professeur. De son *Liber de virtutibus et vitiis*, il résulte qu'il prêcha en plusieurs villes de l'Italie, surtout en Toscane et spécialement à Florence, où il doit avoir habité pendant la plus grande partie de sa vie et où probablement il est mort vers 1300.

Jusqu'à J.-H. Sbaralea, la plus grande ignorance existait sur les écrits de Servasanctus; on ne citait que sa *Summa de virtutibus et vitiis* et sa *Summa de pœnitentia*. Sbaralea y ajouta le *Liber de exemplis naturalibus* et trois recueils de sermons. Mais c'est surtout ces dernières années que la lumière s'est faite autour des ouvrages de Servasanctus, qui, d'après l'ordre chronologique, peuvent se distribuer comme suit : *Summa* ou *Liber de exemplis naturalibus*, conservé en de nombreux mss dont on trouvera l'énumération dans L. Oliger, *art. cit.*, p. 156-161 et M. Grabmann, *Der Liber de exemplis naturalibus des Franziskanertheologen Servasanctus*, dans *Franzisk. Studien*, t. VII, 1920, p. 92-113. Ajouter le ms. *7. 4. 15* de la bibl. *Columbina* de Séville; cf. A. López, dans *Arch. ib.-amer.*, t. XXXVI, 1933, p. 177.

Cet ouvrage est divisé en trois livres : 1. *De articulis fidei* en 21 chapitres. — 2. *De sacramentis Ecclesiæ* en 17 chapitres. — 3. *De virtutibus sive donis et vitiis illis contrariis* en 92 chapitres. Le prologue débute : *Cum solus in cella sederem et aliqua de catholica fide mente revolverem, cogitare mecum tacitus cepi;* le texte lui-même commence : *Occurrit itaque primo discutere utrum sit necesse ponere Deum esse*, et termine : *hoc opusculum sum aggressus.* Le prologue et la table des chapitres ont été édités par M. Grabmann, *art. cit.*, p. 95-101 et 108-190. Le *Liber de exemplis naturalibus* était l'ouvrage le plus répandu de Servasanctus, d'après la tradition manuscrite. Il constitue un recueil de récits de tout genre, de miracles, de visions, de faits historiques, de légendes, d'anecdotes, etc., compilé par Servasanctus.

Le deuxième grand ouvrage de Servasanctus est sa *Summa de pœnitentia*, conservé en des mss de Munich, de Padoue, de Florence, etc., et dont on trouvera la description dans M. Grabmann, *art. cit.*, p. 87-89 et 113-115; L. Oliger, *art. cit.*, p. 153-156 et *De duobus novis codicibus fr. Servasancti de Faventia, O. F. M.*, dans *Antonianum*, t. I, 1926, p. 165-166. La *Summa de*

pænitentia de Servasanctus fut éditée à Louvain, vers 1485, sous le titre : *Antidotarium animæ*. Elle est décrite par B. Kruitwagen, *art. cit.*, p. 55-61, mais surtout dans *Das Antidotarium animæ von fr. Servasanctus, O. F. M.*, dans *Wiegendrucke und Handschriften. Festgabe Konrad Haebler*, Leipzig, 1919, p. 80-106. Le prologue de cette *Summa* débute : *Quoniam in libello de exemplis naturalibus a me scripto dictavi de pænitentia quædam pauca*, le texte commence : *Deum esse non solum docet omnis scriptura divina*, et termine : *et ideo cum ipso quem gratia concepit, peperit et lactavit per omnia saecula benedicta. Amen dicat omnis creatura.* La *Summa de pænitentia*, qui est divisée en 17 distinctions, est un supplément au *Liber de exemplis naturalibus*, comme Servasanctus le dit lui-même dans le prologue : *Quoniam in libello de exemplis naturalibus a me scripto dictavi de pænitentia quædam pauca, cum sit ejus materia valde lata, prædicationi aptissima et conversioni peccatorum utilissima, sicut cotidiana probant exempla, ideo dignum duxi, Christi Domini juvante me gratia sive potius omnia faciente, illis quæ ibi sunt scripta superaddere ista præsenti tractatulo annotanda. Sed est diligentius attendendum me hic quam plurima replicasse quo ibidem recolo me dixisse, siquidem hac de causa perutili, sicut puto, quia forte continget aliquos hunc habere tractatulum, qui pervenire nequibunt ad primum.* Le but principal de l'auteur n'est pas tant de donner un traité théologique sur la pénitence que de fournir aux prédicateurs de la matière pour des sermons sur la pénitence : *sola prædicabilia opusculo huic intendo inserere.* Il évite avec grand soin la spéculation philosophique et théologique et les subtilités juridiques, pour s'arrêter de préférence aux textes de la sainte Écriture et des Pères, aux vies des saints et surtout aux légendes, anecdotes, proverbes, fables, exemples et comparaisons, empruntés à l'histoire tant générale que spéciale, surtout de l'ordre franciscain, à la nature, aux astres, aux animaux, de sorte que la *Summa de pænitentia* appartient au même genre littéraire que le *Liber de exemplis naturalibus*. Pour la matière traitée dans cette *Summa*, voir B. Kruitwagen, *art. cit.*, dans *Neerlandia francisc.*, t. II, 1919, p. 62-66. A noter un texte important pour la mariologie, qui se lit dans l'épilogue : *Semper me in omnibus adjuvante stella clarissima navigantium, directiva cæcorum, illustrativa regia femina ex Davidica stirpe nata, totius mundi domina et regina, Dei mater electa, peccatorum potentissima advocata, mediatrix nostra in omni gratia obtinenda, et ideo cum ipso, quem gratia concepit, peperit et lactavit per omnia sæcula benedicta.*

Le troisième ouvrage important de Servasanctus est la *Summa* ou le *Liber de virtutibus et vitiis*; pour les mss. voir L. Oliger, *art. cit.*, p. 151-153; M. Grabmann, *art. cit.*, p. 86-87. V. Doucet, de son côté, émet l'opinion que peut-être les *Notabilia de virtutibus et vitiis*, contenus dans le ms. *Plut. XVII, sin. 8*, fol. 50 v°-72 r°, de la Laurentienne à Florence, constituent un extrait du *Liber de virtutibus et vitiis* de Servasanctus. Voir *Notulæ bibliographicæ de quibusdam operibus fr. Joannis Pecham*, dans *Antonianum*, t. VIII, 1933, p. 314-316. Le prologue de cette *Summa* débute : *Unam petii a Domino hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitæ meæ. Eximii prophetarum verba sunt ista vitam appetentis æternam;* le texte : *Gratia est divinum donum, quo secundum se totum perficitur anima...* et termine : *Ad hoc supplico lectoribus universis juxta sententiam magni Ughonis, ut nullam scientiam vilem teneat, ut a nullo homine discere erubescat et cum scientiam adeptus sit, alios non contempnat et Deum pro bonis omnibus laudans, gratias pro supra dictis omnibus illi reddat, mihi, si qua non bene sunt dicta, simpliciter imputans. Amen.* Le prologue, l'épilogue, la table des titres des distinctions et les textes se rapportant à saint François ont été édités par L. Oliger, *art. cit.*, p. 173-176 et 187-189.

Cette *Summa*, qui comprend 17 distinctions, sous-divisées en chapitres, et fut composée probablement à Florence entre 1277 et 1285, est un extrait de la *Summa de exemplis naturalibus*, comme l'auteur le dit lui-même dans son prologue : *Sed quia magnum librum de his omnibus feci, imo illuminante me Domino conscripsi, sed a pauperibus fratribus non possit haberi, rogatus ut inde quædam utiliora exciperem, disposui Christo juvante et beatissima ejus matre, utilitati communi annuere, Domini me caritate cogente.* C'est en définitive le l. III de la *Summa de exemplis naturalibus*, remanié et développé. Comme les deux ouvrages antérieurs, cette *Summa* est destinée avant tout aux prédicateurs. D'après L. Oliger, *art. cit.*, p. 176, cette *Summa* constituerait une combinaison des trois genres homilétiques de cette époque, à savoir des *Distinctiones alphabeticæ*, des *Summæ exemplorum* et des *Sermones* proprement dits, et l'auteur admet généralement trois sortes d'arguments dans ses démonstrations : l'*auctoritas* (la sainte Écriture, les Pères et les auteurs profanes), la *ratio* (philosophie païenne et observations pratiques), l'*exemplum* emprunté aux genres les plus divers.

A ces trois *Summæ* il faut ajouter un *Mariale*, ou *Liber de laudibus beatæ Mariæ*, qui leur est très probablement postérieur. Pour les mss. voir L. Oliger, *art. cit.*, p. 163-166 et A. López, *Descriptio codicum franciscalium bibliothecæ cathedralis Valentinæ*, dans *Arch. ib.-amer.*, t. XXXVI, 1933, p. 177. Le prologue commence : *Exordium salutis nostræ, dicit Beda, fratres carissimi, intenta curemus aure percipere*, et le texte : *Quomodo lux, id est Spiritus Sanctus vel beata Virgo in nobilitate, speciositate, bonitate præcellit. Capitulum primum. Maria dicitur lux. Hester XII. Judæis nova lux*, et termine : *et ita per omnes plateas Jerusalem in æternum et ultra cantabimus, alleluya, alleluya, all. Amen. a. a.* Cet ouvrage ne constitue pas une collection d'exemples comme les trois précédents, mais appartient plutôt au genre allégorique. L'auteur y applique à la Vierge toutes les qualités de la lumière, du soleil, de la lune, des étoiles, de l'aurore, du jour, du firmament, des nuages, des arbres, des fleuves, etc. et des figures de l'Ancien Testament. La source immédiate du *Mariale* n'est cependant pas la *Summa de exemplis naturalibus*, comme le feraient penser toutes les allégories mentionnées, mais le *Mariale* de saint Albert le Grand, du l. IV au l. XII. Voir L. Oliger, *art. cit.*, p. 166.

Comme L. Oliger, *art. cit.*, p. 166-170, l'a prouvé, Servasanctus est encore l'auteur de quatre cycles de sermons : *Sermones de proprio sanctorum*, qui débutent : *Mihi absit gloriari... Narrat Valerius Maximus*, édités parmi les œuvres de saint Bonaventure, t. III, Rome, 1596, p. 237-322; t. XIII, Paris, 1868, p. 493-636; *Sermones de communi sanctorum*, qui commencent : *Suspice cælum... Virgo regia*, ou : *Species cæli... Per cælum...*, édités parmi les *Opera omnia* de saint Bonaventure, t. III, Rome, 1596, p. 323-406; t. XIV, Paris, 1868, p. 1-138; *Sermones dominicales*, qui commencent : *Dominus legifer noster ; Sermones de festivitatibus B. M. V.*, cités par Servasanctus dans le *Sermo I de B. M. V.*, du cycle *De communi sanctorum*, dans les *Opera omnia* de saint Bonaventure, t. III, Rome, 1596, p. 387 *a*; t. XIV, Paris, 1868, p. 107 *a*. Aux deux premiers cycles appartiennent aussi quelques-uns des quinze sermons édités par B. Bonelli, dans *S. Bonaventuræ... operum omnium... supplementum*, t. III, Trente, 1774, p. 611-755. Voir L. Oliger, *art. cit.*, p. 170. Un recueil de sermons, extraits des trois premiers cycles mentionnés, a été traduit en italien par Bono Giamboni de Florence au début du

xive siècle, sous le titre de *Della miseria della umana generatione*, édité par F. Tassi, *Trattati morali di Bono Giamboni*, Florence, 1836, p. 1-158.

Servasanctus doit avoir composé deux ouvrages non encore retrouvés, que l'on connaît par les citations qu'il en fait dans sa *Summa de virtutibus et vitiis*, à savoir : *Dialogus*, traitant, en plusieurs livres, de questions dogmatiques et morales; *Summula Monaldina*, qui constitue un compendium de la *Summa juris canonici* du franciscain Monald.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. M.*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 98-99; B. Kruitwagen, *De Summa de pænitentia van fr. Servasanctus (c. 1300)*, dans *Neerlandia francisc.*, t. II, 1919, p. 56-66; le même, *Das Antidotarium animæ von Fr. Servasanctus, O. F. M.*, dans *Wiegendrucke und Handschriften. Festgabe Konrad Haebler*, Leipzig, 1919, p. 80-106; L. Oliger, *Servasanto da Faenza, O. F. M., e il suo « Liber de virtutibus et vitiis »*, dans *Miscellanea Fr. Ehrle*, t. I, Rome, 1921, p. 148-189; le même, *De duobus novis codicibus fr. Servasancti de Faventia, O. F. M.*, dans *Antonianum*, t. I, 1926, p. 465-166; le même, *Narrationes duæ fr. Servasancti de Faventia († c. 1300) circa vitam antiquorum fratrum Imolæ et in provincia S. Francisci*, dans *Antonianum*, t. II, 1927, p. 281-283; M. Grabmann, *Der Liber de exemplis naturalibus des Franziskanertheologen Servasanctus*, dans *Franzisk. Studien*, t. VII, 1920, p. 85-117; F.-M. Delorme, *Meditatio pauperis in solitudine, auctore anonymo sæc. XIII*, dans *Bibl. franc. ascet. Medii Ævi*, t. VII, Quaracchi, 1929, p. XVIII-XIX; I. Squadrani, *Tractatus de luce fr. Bartholomæi de Bononia*, dans *Antonianum*, t. VII, 1932, p. 215, 225 et 316, où il est dit que la deuxième partie du *Tractatus de luce* de Barthélemy de Bologne a été repris presque en entier dans la *Summa de virtutibus et vitiis* de Servasanctus; Fr. Eiximenis, *Terç del Crestia*, t. I, a cura dels Pares Marti de Barcelona i Norbert d'Ordal, Barcelone, 1929, p. 13-14, où les éditeurs soutiennent que les art. IV-X du *Terç del Crestia* de François Eiximenis, O. F. M., dépendent étroitement, entre autres, de la *Summa de virtutibus et vitiis* de Servasanctus.

A. Teetaert.

SERVET Michel. — Probablement Miguel Serveto y Reves, médecin et théologien dissident du xvie siècle (1511-1553). — I. Vie. II. Œuvres et doctrine.

I. Vie. — Michel Servet naquit le 29 septembre 1511, à Tudela, en Navarre. Mais sa famille était de Villanueva de Sigena, en Aragon, d'où il tira le nom de Villanovanus, ou Michel de Villeneuve, sous lequel il dissimula longtemps son identité. Il étudia à Saragosse, puis à Toulouse. C'est dans cette ville qu'il devint, selon son mot, « estudieux de la saincte Escripture ». De bonne heure, il voyagea. On le trouve en 1529, au couronnement de Charles-Quint, à Bologne, en qualité de secrétaire de Juan de Quintana, confesseur de l'empereur, puis à la diète d'Augsbourg, en 1530. Il y vit Mélanchthon, dont il lut avidement les *Loci communes* (de 1521), Bucer, avec qui il fut en étroites relations. Dès lors, il montre un esprit curieux, avide de nouveautés, original, inquiet. Il adopte le principe du biblicisme absolu, ce qui ne permet pas d'en faire un rationaliste, au sens actuel de ce mot. Mais il applique le biblicisme avec plus de rigueur que les novateurs allemands. Et il croit découvrir que le dogme nicéen de la Trinité n'a aucun fondement réel dans la Bible, qu'il n'en est pas question dans les Évangiles. A vingt ans, son opinion est faite là-dessus. Il a quitté sa place et s'est établi à Bâle, où il a rencontré Œcolampade, puis à Strasbourg, où il trouve surtout faveur auprès de Capito. Dès 1531, il publie à Haguenau, chez Jean Cesserius, un volume de 120 p., pet. in-8o, intitulé : *De Trinitatis erroribus libri VII*. Naturellement, le livre fit scandale dans le monde protestant. D'après Bullinger, Zwingli aurait dit alors à Bucer, Capito et Œcolampade : « Prenez-y bien garde, la doctrine fausse et pernicieuse de ce détestable Espagnol renverserait les bases de notre religion chrétienne. »

Cependant, en 1532, Servet récidivait en publiant, toujours à Haguenau et sous son nom : *Dialogorum de Trinitate libri duo* avec un appendice en quatre chapitres intitulé : *De justicia regni Christi et de charitate*, 48 p., pet. in-8o. Ce n'était qu'une apologie de son premier ouvrage, avec certains adoucissements de pure forme. Il se voit alors repoussé avec colère du monde protestant, prend le nom de Villanovanus, vient à Paris, où il ne fait que passer. D'après Bèze, dans sa vie de Calvin, ce dernier aurait, en 1531, donné rendez-vous dans cette ville au jeune Espagnol, afin de réfuter ses erreurs sur la Trinité. « Mais ledit Servet ne comparut point, quoiqu'on l'attendît longtemps. » *Corpus reformatorum, Opera Calvini*, t. XXI, p. 57.

On retrouve Servet à Lyon, en 1535, chez les frères Trechsel, en qualité de correcteur d'imprimerie. Il passe pour un jeune homme très instruit et de grand mérite. On le charge de publier une nouvelle édition de la *Géographie de Ptolémée*, qui paraît en effet à Lyon, en 1535, sous ce titre : *Claudii Ptolomæi Alexandrini Geographiæ enarrationis libri octo*, grand in-fol. avec gravures. Mais Servet était changeant. Il s'éprit de médecine en publiant les ouvrages de Symphorien Champier, célèbre docteur, botaniste et astrologue lyonnais du temps. Dès 1537, Servet publie à Paris, chez Simon Collines, un *Traité général des sirops*, *Syruporum universa ratio*, avec méthode purgative, où il se déclarait disciple de Galien. Il habita quelques années Paris, où il eut des démêlés assez vifs avec la faculté de médecine, pour avoir soutenu l'importance capitale de l'astrologie en thérapeutique. Il n'échappa que de justesse au bûcher. Ses études de médecine achevées, non sans orages, Servet se rendit à Charlieu en Forez, pour y exercer son art. Ce serait là qu'il aurait fait connaissance d'un petit groupe d'anabaptistes et aurait accepté d'être rebaptisé par eux. Il devait être cependant assez prudent à l'égard des autorités religieuses, car, après deux ans de séjour à Charlieu (1539-1541), il put se faire admettre au service de l'archevêque de Vienne en Dauphiné, Pierre Paulmier, en qualité de médecin, et il y resta douze ans (1541-1553). C'est au cours de cette période qu'il prépara la publication de son principal ouvrage, dont le titre rappelle l'*Institutio* de Calvin, qu'il vise à réfuter : *Christianismi restitutio*. Il ne devait le publier qu'en 1553. Mais il n'avait pas attendu jusque-là pour en donner quelques aperçus aux novateurs qu'il espérait naïvement gagner à ses idées. Il communiqua avec Calvin, secrètement, par l'intermédiaire du libraire lyonnais, Jean Frellon. Nous avons de Calvin une lettre à ce personnage qui indique les impatiences du réformateur genevois, à la lecture des écrits du médecin de Vienne : « Seigneur Jehan, pour ce que vos lettres me furent apportées sur mon partement, je n'eus pas loisir de faire response à ce qui était enclos dedans. Depuis mon retour, au premier loisir que j'ay eu, j'ay bien voulu satisfaire à vostre désir; non pas que j'aye grand espoir de profiter guères envers tel homme, selon que je le voy disposé, mais afin d'essayer encore s'il y aura moyen de le réduire, qui sera, quand Dieu aura si bien besongné en luy, qu'il devienne tout aultre. Pour ce qu'il m'avait escrit d'un esperit tant superbe, je luy ay bien voulu rabattre un petit son orgueil, parlant à luy plus durement que ma coustume ne porte, mais je ne l'ay peu faire aultrement. Car je vous asseure qu'il n'y a leçon qui luy soit plus nécessaire que d'apprendre humilité, ce qui luy viendra de l'esperit de Dieu, non d'ailleurs. Mais nous y devons aussi tenir la main. Si Dieu nous faict ceste grâce à luy et à nous, que la presente response luy profite, j'auray de quoy me réjouir. S'il poursuit d'un tel style comme il a faict maintenant, vous perdrez temps à me plus solliciter à travailler envers luy, car j'ay d'aultres

affaires qui me pressent de plus près. Et ferois conscience de m'y plus occuper, ne doubtant pas que *ce ne fust un Sathan* pour me distraire des aultres lectures plus utiles. Et pourtant (par conséquent) je vous prye de vous contenter de ce que j'en ay faict, si vous n'y voyez meilleur ordre. »

Cette lettre, signée Charles d'Espeville, l'un des pseudonymes les plus habituels de Calvin, est datée du 13 février 1546, mais comme l'année finissait alors au 25 mars, il faut entendre 1547 de notre manière actuelle de compter. Le même jour, Calvin écrivait à Farel, en latin, et lui disait : « Servet m'a récemment écrit et il a joint à sa lettre un long volume rempli de ses délires et d'une jactance thrasonique, m'annonçant que je verrais des choses étonnantes et jusqu'ici inouïes. Il déclare qu'il viendra ici, si cela me plaît. Mais je ne veux pas lui donner ma parole *(nolo fidem meam interponere)*, car s'il vient, pourvu que mon autorité puisse prévaloir, je ne souffrirai pas qu'il s'en retourne vivant!... » *Corpus reformatorum, Opera Calvini*, t. VIII, p. 833, lettre à Frellon, et t. XII, p. 283, lettre à Farel. Voir aussi *Lettres françaises de Calvin*, publiées par Jules Bonnet, t. I, p. 139-141.

Depuis ce temps-là, Servet sut ce qui l'attendait s'il tombait entre les mains de Calvin. Il avait eu du reste avec lui une correspondance étendue, surtout de 1539 à 1541, puisqu'il put joindre à son édition de la *Restitutio* vingt-trois lettres à Calvin. Il écrivait tristement, en 1548, à Poupin, ministre à Genève : « Par cette troisième lettre, qui sera la dernière, je veux que vous soyez averti de corriger vos idées. Cela vous offense peut-être que je me mêle à cette querelle de Michel et que je désire que vous y soyez mêlé... Je sais avec certitude qu'il me faudra mourir pour cette cause *(mihi ob eam rem moriendum esse certo scio)*, mais mon esprit n'en est pas abattu, car le disciple doit être semblable au maître... Adieu et n'attendez plus de lettre de moi. » Dans *Opera Calvini*, t. VIII, p. 750, et t. XIII, p. 42. Pendant plusieurs années, on n'entendit plus parler de lui. Et à Genève on put croire qu'il allait se tenir tranquille. Il n'en était rien. Au début de 1553, parvint à Genève un exemplaire de la *Restitutio* de Servet, imprimé en grand secret et sans nom d'auteur, à Vienne en Dauphiné, par Balthasar Arnoullet et Guillaume Gueroult.

Or, il y avait alors à Genève, un réfugié lyonnais, nommé Guillaume de Trie, que Calvin avait accueilli avec grande faveur et dont il avait fait son secrétaire. Ce de Trie était en correspondance avec un de ses cousins, resté à Lyon, Claude Arneys, catholique fervent, qui cherchait à le ramener à la foi. De Trie crut se justifier en lui révélant que ce n'était pas à Genève, mais en France que l'on tolérait des blasphèmes contre la foi, puisqu'un ouvrage rempli de blasphèmes comme la *Restitutio* de Servet avait pu y paraître. Parlant de l'auteur, il déclarait qu'il méritait « bien d'estre bruslé partout où il serait ». Ce n'était pas là une dénonciation proprement dite, mais de Trie ne fut sans doute pas fâché d'apprendre un mois plus tard, en mars 1553, que sa lettre avait été communiquée aux autorités ecclésiastiques de Lyon et qu'un procès était intenté contre Servet. Celui-ci essaya de se retrancher derrière l'anonymat. Il nia que Villeneuve et Servet fussent une seule et même personne. Une perquisition chez lui resta sans résultat. Il fallut, par Arneys, recourir à de Trie, pour avoir des preuves. Celui-ci s'adressa à Calvin et, le 26 mars, envoya toute une série de lettres de Servet à Calvin, en manuscrit, et en outre deux feuillets de l'*Institutio* de Calvin, couverts de notes par Servet. Le 31 mars, de Trie expédiait de nouveaux renseignements, sachant qu'ils serviraient au procès de Servet par l'Inquisition. C'est ce qui a fait dire que Calvin avait livré son adversaire à l'Inquisition catholique, ce qui est incontestable, si l'on ajoute qu'il se servit pour cela de son ami de Trie. Grâce probablement à des protecteurs sûrs, Servet réussit à s'évader de la prison, le 7 avril. Le procès se poursuivit. Il fut condamné par contumace et brûlé en effigie, le 17 juin.

On ne sait pourquoi Servet eut l'idée, pour se rendre à Naples, de passer par Genève, qui n'était pas sur sa route. Il semble qu'il ait conçu l'espoir de s'appuyer sur le parti des « libertins », qui contrecarrait, dans la ville, l'autorité de Calvin et qui avait repris grande force à cette date, pour achever de démolir le réformateur. Ce fut tout le contraire qui arriva. Calvin saisit l'occasion du procès contre Servet pour faire valoir son zèle pour la foi, livrer à la réprobation ses adversaires et rétablir sa situation compromise. Servet fut reconnu à l'église, alors qu'il assistait, dit-on, à un sermon de Calvin, arrêté séance tenante et poursuivi comme ennemi de la vraie foi. Au début, l'accusé essaya de faire front. Ce n'est pas qu'il eût réussi à se faire des disciples dans la cité, mais il comptait sur le parti opposé à Calvin qui prit en effet fait et cause pour lui. L'audience du 16 août 1553 fut très houleuse. La politique se mêlait à la théologie. Mais la cause de Servet était trop évidemment mauvaise, aux yeux de tous les citoyens. Le 17 août, Calvin se présenta en personne devant le Petit Conseil, transformé en tribunal pour la foi. Le 21, le Petit Conseil décida de demander les avis des Églises de Berne, Bâle, Zurich et Schaffhouse. En attendant, la discussion se poursuivit entre Calvin et Servet. Ce dernier, perdant son sang-froid, traitait son adversaire de menteur, sycophante, imposteur, disciple de Simon le Magicien et réclamait hardiment contre lui la peine du talion, s'il réussissait à le convaincre d'erreur. Après d'autres péripéties, les réponses des Églises consultées arrivèrent, le 18 octobre. Elles étaient toutes en faveur de Calvin. L'issue du combat ne pouvait plus être douteuse. Le registre des pasteurs de Genève porte, à la date du 27 octobre 1553, la mention suivante : « Messeigneurs, aians receu l'advis des Églises de Berne, Basle, Zurich et Chafouz, touchant le faict de Servet, le condamnèrent à estre mené en Champey et là estre bruslé tout vif. Ce que fut faict, sans que ledict Servet à sa mort ait donné aucung indice de repentance de ses erreurs. » La condamnation était de la veille. L'exécution avait eu lieu au matin du 27. Sentence dans *Opera Calvini*, t. VIII, p. 827-830. On sait qu'un monument a été érigé à Servet, à Genève, sur la place de Champel, en 1903, en manière de protestation contre la rigueur de l'intolérance de Calvin et de son siècle.

II. Œuvres et doctrine. — Servet n'est pas un chef d'école. On ne lui connaît qu'un seul disciple, Alfonso Ligurio de Tarragone, et ce personnage n'est pour nous qu'une ombre ou un nom. On a dit plus haut qu'il est inexact de considérer Servet comme un rationaliste. Il est plutôt une sorte de mystique. Le sous-titre de son principal ouvrage en est la preuve : *Christianismi restitutio. Totius Ecclesiæ apostolicæ est ad sua limina vocatio, in integrum restituta cognitione Dei, fidei, Christi, justificationis nostræ, regenerationis baptismi et cœnæ Domini manducationis. Restituto denique nobis regno cœlesti, Babylonis impiæ captivitate soluta et Antichristo cum suis penitus destructo.* Il affirme par là son intention de restaurer le vrai christianisme d'après les sources, en remontant au delà des inventions métaphysiques qui ont, selon lui, détruit la foi primitive. « Il a choisi, dit-il, le Christ comme unique évangéliste. » Il ne veut être le disciple ni de Paul de Samosate ni d'Arius. « Jusqu'à présent, dit-il, quand on s'est occupé du Christ, on le prend aux premiers jours de la création du monde, dans la

personne du milieu de la divinité. Je commence mon étude par l'homme Jésus, qui a été frappé de verges et outragé sous Ponce-Pilate. » Et il s'efforce de faire voir que ce Jésus historique, en qui il ne faut pas voir un être transcendant, mais un homme, fut le vrai Messie et qu'il mérita d'être élevé à la dignité de fils de Dieu. « Christ est Dieu, dit-il, non par nature, mais par grâce, par privilège; c'est le Père qui l'a sanctifié et exalté, parce que le Christ s'est humilié. » Et il conclut en soutenant que tous les hommes doivent aspirer, par l'imitation du Christ, à cette divinité morale qui fut la sienne.

Calvin, de son côté, comprenait que la négation de la double nature divine et humaine en l'unique personne de Jésus-Christ, telle qu'elle avait été définie dans les premiers conciles, aboutissait à la négation du salut. Si le Christ n'est pas Dieu et homme, la rédemption disparaît, nous ne sommes plus délivrés de nos péchés, toute l'espérance humaine est anéantie. De là cette passion qu'il mit à poursuivre Servet. Il faut reconnaître par ailleurs que ce médecin étonnant, en qui il y avait des étincelles de génie (on a pu lui attribuer la découverte de la circulation pulmonaire du sang), était d'une audace dans son langage, d'une assurance dans son exégèse, d'un éclectisme dans ses lectures, d'une incertitude dans sa philosophie, qui devaient soulever l'aversion de son siècle. On lui reprocha donc pêle-mêle son anabaptisme, son mahométisme (il citait le Coran, disant qu'il y avait du bon à prendre partout), son antitrinitarisme, en un mot son impiété notoire, scandaleuse, intolérable. Parmi les propos que l'on cite de lui, le plus connu est le suivant, au sujet de la sainte Trinité : « A la place de Dieu, vous avez un cerbère à trois têtes; à la place de la vraie foi, vous vous repaissez de songes décevants. » Il s'opposait ainsi à toute la chrétienté. Sa mémoire demeura honnie. Mélanchthon, à qui Calvin avait envoyé sa réfutation de Servet, écrivit, le 14 octobre 1554, à Calvin : « J'ai lu votre ouvrage où vous avez magnifiquement réfuté les horribles blasphèmes de Servet et je rends grâces au Fils de Dieu qui fut l'arbitre de votre combat. L'Église vous devra et maintenant et dans la postérité de la reconnaissance. J'applaudis complètement à votre jugement. Et j'affirme que vos magistrats ont agi avec justice en faisant exécuter, après un procès régulier, ce blasphémateur. » *Opera Calvini*, t. xv, p. 268.

On lit dans la *Confession gallicane* du 26 mai 1559 (Confession des huguenots de France) : « Nous détestons toutes les hérésies qui ont anciennement troublé les Églises, et notamment aussi les imaginations diaboliques de Servet, lequel attribue au Seigneur Jésus une divinité fantastique, d'autant qu'il le dit estre idée et patron de toutes choses et le nomme Fils personel ou figuratif de Dieu, et finalement luy forge un corps de trois élémens incréés, et par ainsi mesle et destruit toutes les deux natures. »

Ces dernières lignes disent fort bien ce que l'on reprochait surtout à Servet : 1° la négation de la divinité métaphysique de Jésus-Christ, pour ne lui accorder qu'une divinité toute morale, c'est-à-dire « fantastique » ou fantaisiste; — 2° la prétention d'en faire pourtant le *Logos*, c'est-à-dire « l'idée ou le patron « modèle » de toutes choses », bien qu'il ne fût pas réellement Dieu; — 3° une façon de concevoir son humanité, composée du *Logos* ou idée de Dieu contenant les choses créées, et de l'âme jointe au corps humain, qui faussait réellement la conception de l'humanité de Jésus-Christ.

I. Sources. — Rilliet de Candolle, *Relation du procès criminel intenté à Genève en 1553 contre Michel Servet*, dans *Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire et d'archéologie de Genève*, 1844; *Corpus reformatorum, Opera Calvini* (dans le *Corpus*, les *Opera Calvini* commencent au t. xxix et vont jusqu'au t. lxxxvii inclus) : t. viii, les Lettres de Servet à Calvin, p. 645-720; les pièces du procès, p. 721-856; la réfutation de Calvin, en 1554, *Defensio orthodoxæ fidei* (ouvrage envoyé à Mélanchthon, signalé ci-dessus), p. 453-644; les lettres contemporaines de Calvin et de ses amis, p. 857-872, voir aussi t. xii, p. 283; t. xiv, p. 480, 510, 589-709; relations de Bèze et Colladon, *ibid.*, t. xxi, p. 57, 76, 146.

II. Travaux. — Surtout Tollin, *Characterbild Michael Servets*, 1876, et *Das Lehrsystem Michael Servets*, 1876-1877; Willis, *Servetus and Calvin*, 1877, examine le point de vue médical; N. Weiss, *Calvin, Servet, G. de Trie et le tribunal de Vienne*, dans *Bulletin de la société d'histoire du protestantisme*, 1908, p. 387-404; en outre les diverses biographies de Calvin : Doumergue, au t. vi, p. 400 sq.; Williston Walker, p. 349 sq.; Jean Benoît (1933), p. 104 sq.; J. Viénot, *Histoire de la Réforme française*, p. 260-265.

L. Cristiani.

SERVICE MILITAIRE. — Cet article a pour objet de définir l'attitude de l'Église par rapport au service militaire. Depuis la seconde moitié du XIe siècle, particulièrement à partir des croisades, l'Église a, par rapport au service militaire, une attitude très nette. De l'avis unanime des moralistes, le métier des armes, exercé volontairement ou en vertu d'une prescription légale, est parfaitement compatible avec la profession de la foi chrétienne; la participation à la guerre est en elle-même exempte de péché, elle peut même constituer un acte méritoire.

Mais, au cours des onze premiers siècles de son existence, l'Église a eu par rapport au service militaire une attitude bien plus nuancée. I. Sous l'empire païen. II. Dans la société chrétienne.

I. Sous l'empire païen. — 1° *Nouveau Testament.* — Le Nouveau Testament est peu explicite sur la question du service militaire. Aux soldats qui lui demandent « Que devons-nous faire? » Jean-Baptiste répond : « Abstenez-vous de toute violence et de toute fausse dénonciation et contentez-vous de votre solde. » Luc., iii, 14. Ces recommandations peuvent s'adresser aux gens de guerre de tous temps. C'est ainsi qu'elles sont reprises par le « sermon du capucin » dans la pièce de Schiller, *Wallensteins Lager*. Elles ne disent toutefois pas expressément si l'état militaire est par lui-même compatible ou non avec l'entrée dans le royaume de Dieu. Jésus a bien dit à propos du centurion sollicitant la guérison de son esclave « qu'il n'avait pas trouvé une aussi grande foi en Israël ». Matth., viii, 10. Mais il a aussi déclaré que « tous ceux qui se serviront du glaive périront par le glaive ». Matth., xxvi, 52. On verra que cette parole du Sauveur a été interprétée comme une condamnation du service militaire.

Le premier païen qui embrassa le christianisme fut un militaire, le centurion Corneille. Act., x. Nous ignorons toutefois s'il resta au service après sa conversion. A plusieurs reprises saint Paul emploie des métaphores empruntées à la vie militaire : « Soyons sobres, prenant pour cuirasse la foi et la charité et pour casque l'espérance du salut. » I Thess., v, 8. « Prenez l'armure de Dieu... revêtus de la cuirasse de la justice...prenez le bouclier de la foi... le casque du salut et le glaive de l'Esprit. » Eph., vi, 13-17. Il ne ressort pas de l'emploi de ces métaphores qu'aux yeux de saint Paul l'état militaire ait été compatible ou incompatible avec la profession de la foi chrétienne. Dans la deuxième épître à Timothée, l'Apôtre recommande à son disciple de se comporter « en bon soldat du Christ ». II Tim., ii, 3. Mais un bon soldat du Christ peut-il être en même temps soldat du César idolâtre? La *militia Christi* qui est basée sur la foi et qui combat le bon combat par la pratique de la charité est-elle compatible avec la *militia Cæsaris*, qui est basée sur un serment idolâtrique *(in genium Cæsaris)* et qui emploie la violence pour l'acquisition ou la défense de biens purement

terrestres? Tel était le cas de conscience qui se posait aux chrétiens de l'Église primitive.

Il s'en faut toutefois qu'aux premiers temps de l'Église ce cas de conscience se soit posé à l'universalité des chrétiens. Sans doute l'armée romaine se recrutait en principe par la conscription. Mais celle-ci visait en premier lieu les fils de vétérans. En outre les engagements volontaires étaient assez nombreux et la durée normale du service était de vingt ans. Aussi la conscription forcée ne devait pas toucher une proportion élevée de la population. Néanmoins, la conscription forcée existant, il était inévitable que des chrétiens fussent astreints au service militaire dès les premiers temps de la prédication de l'Évangile dans le monde romain. Sur ces questions voir K.-J. Neumann, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche*, t. I, Leipzig, 1890, p. 127; Th. Mommsen, *Die Konskriptions-ordnung der römischen Kaiserzeit*, dans la revue *Hermes*, t. XIX, p. 1 sq.; Th. Mommsen, *Römische Staatsrecht*, t. II, 3e édit., Leipzig, 1876-1888, p. 849 sq.

2° *Pères apostoliques.* — Les Pères apostoliques ne nous donnent aucun renseignement concernant la présence de chrétiens dans l'armée; ils sont également muets sur l'attitude de l'Église par rapport au service militaire. Sans doute, Clément de Rome recommande aux chrétiens de Corinthe d'imiter la discipline des soldats, et Ignace d'Antioche écrit dans sa lettre à Polycarpe : « Efforcez-vous de plaire à celui de qui vous recevez la solde ; qu'il n'y ait parmi vous aucun déserteur (δεσέρτωρ), que votre baptême vous soit une armure, votre foi une cuirasse. » Clément de Rome, *Ad Cor.*, XXXVII; Ignace, *Ad Polycarpum*, VI, 2, dans Funk, *Patres apostolici*, t. I, Tubingue, 1901, p. 146, 292.

Mais ces métaphores d'ordre militaire sont dans la ligne de celles de saint Paul. Elles ne nous donnent aucune précision sur la licéité ou la non licéité du service militaire. Clément de Rome aurait pu recommander aux chrétiens d'imiter l'esprit de discipline des soldats tout en étant convaincu de l'incompatibilité du service militaire avec la foi chrétienne. En ce cas, il aurait imité le maître de l'Évangile, qui loue son économe infidèle non pas parce qu'il a été infidèle, mais parce qu'il a agi avec habileté, « les enfants des ténèbres étant plus prudents en leurs affaires que les enfants de la lumière ». Luc., XVI, 8.

3° *Pères apologistes.* — 1. *Tertullien.* — Tertullien est le premier qui témoigne de la présence de chrétiens dans les légions romaines. Voulant mettre en relief la prodigieuse propagation de la foi chrétienne, il dit aux païens : *Vestra omnia implevimus... castra ipsa... et nos vobiscum militamus. Apol.*, c. XXXVII, XLII, *P. L.* (édit. de 1866), t. I, col. 525 A, 555 A. Ces textes ne nous renseignent pas sur l'appréciation portée par leur auteur concernant le cas du chrétien soldat. Dans le *De corona militis* et le *De idololatria*, Tertullien nous donne toute précision désirable à ce sujet. Vers l'an 210, au camp de Lambèse, à l'occasion de la distribution d'une gratification extraordinaire *(donativum)*, les soldats se présentaient pour la percevoir, la tête couronnée de lauriers. L'un d'eux s'avança portant sa couronne à la main. Interpellé par le tribun militaire, il déclara qu'étant chrétien il lui était impossible de porter la couronne sur la tête. Il fut incontinent mis en prison. Tertullien, *De corona*, c. I, *P. L.*, t. II, col. 95 A. A Carthage, bien des chrétiens estimèrent que la manière d'agir de ce soldat n'était qu'une folle et inutile provocation. Tel ne fut pas l'avis de Tertullien : il donna raison au soldat, le port d'une couronne ne pouvant être considéré que comme un rite idolâtrique et comme un hommage aux faux dieux. *Ibid.*, c. III, col. 114.

Le port de la couronne n'est pas le seul usage militaire que Tertullien estime incompatible avec la profession du christianisme :

> Croyez-vous, continue-t-il, qu'on puisse ajouter un serment humain au serment divin? Se donner un autre maître après s'être donné au Christ?... Est-il permis de vivre l'épée au côté alors que le Seigneur déclare que celui qui se servira du glaive périra par le glaive? Et le fils de la paix ira-t-il au combat, lui à qui est interdit même la dispute? Et fera-t-il souffrir à d'autres les liens, la prison, la torture, les supplices, lui qui ne venge même pas ses injures? Puis, montera-t-il la garde pour d'autres que pour le Christ, surtout le dimanche, alors qu'il ne peut le faire pour le Christ? Montera-t-il la garde devant ces temples, auxquels il a renoncé? Soupera-t-il dans ces lieux, où l'Apôtre interdit de le faire?... Portera-t-il un étendard qui est l'ennemi du Christ? Ayant reçu de Dieu une enseigne va-t-il en demander une autre à César? Se fera-t-il incinérer suivant l'usage des camps, lui à qui la crémation est interdite?... Et combien l'on pourrait citer d'autres actes coupables qui ne sont que l'accomplissement du devoir militaire! C. XI, col. 111-112.

Malgré cette longue énumération d'actes interdits au chrétien que le soldat doit normalement accomplir, Tertullien ne conclut pas à l'incompatibilité absolue du service militaire avec la profession du christianisme. A son avis, le soldat qui embrasse la foi chrétienne doit « ou bien quitter le service comme beaucoup l'ont fait, ou prendre ses mesures pour ne faire contre Dieu aucun acte qui ne soit permis à ceux qui ne sont pas au service militaire, quitte à subir le dernier supplice pour Dieu ». C. XII, col. 115 A. Dans le *De corona*, Tertullien ne dit rien du chrétien qui, de gré ou de force, devient soldat, il n'envisage que le cas du soldat qui devient chrétien. Mais, en déclarant le serment militaire illicite, il indique suffisamment qu'à son avis un chrétien doit éviter d'entrer au service. Devenu plus nettement montaniste, il est bien plus radical dans le *De idolotatria :*

> On se demande maintenant si un fidèle peut être soumis au service militaire et si un soldat peut être admis à la foi... Il n'y a pas d'accord possible entre le serment divin et le serment humain, entre l'étendard du Christ et l'étendard du diable, entre le camp de la lumière et le camp des ténèbres. Une âme ne peut se dévouer à deux maîtres, à Dieu et à César. En désarmant Pierre, Jésus a désarmé tous les soldats. Personne chez nous ne peut regarder comme licite un uniforme qui représente des actes illicites. C. XIX, t. I, col. 767-768.

Ici l'incompatibilité du christianisme et de la profession des armes est absolue et un soldat ne peut être admis au baptême, tandis que dans le *De corona*, si un chrétien ne peut devenir soldat, un soldat peut embrasser la foi chrétienne pourvu qu'il soit décidé à éviter toute participation à l'idolâtrie et à la violence.

2. *Origène.* — La mentalité d'Origène est bien différente de celle de Tertullien. Néanmoins, pour ce qui concerne la question du service militaire, l'attitude du docteur d'Alexandrie est sensiblement la même que celle du montaniste Tertullien.

Celse avait reproché aux chrétiens de se refuser au service militaire. Bien loin de lui opposer aucun démenti, Origène s'applique à justifier leur attitude. Les prêtres des idoles, remarque-t-il, ne sont pas astreints au service militaire, afin que leurs mains demeurent pures de sang pour l'oblation des sacrifices; il n'y a aucune raison de refuser aux chrétiens ce qu'on accorde aux prêtres des idoles, car les chrétiens sont des prêtres qui se servent de l'arme de la prière pour combattre les ennemis de l'empereur :

> En infligeant une défaite aux démons qui suscitent la guerre et troublent la paix, nous sommes d'un plus grand secours aux empereurs que ceux qui portent le glaive. Plus que personne nous combattons pour l'empereur. Sans doute nous ne combattons pas sous ses ordres, même quand il voudrait nous y contraindre, mais nous combattons pour lui, en formant à part nous un camp de piété, d'où partent

nos prières pour la divinité. *Contra Celsum*, l. VIII, n. 73, *P. G.*, t. XI, col. 1628 B C.

Pour Origène la *militia Christi* est donc nettement distincte de la *militia Cæsaris*. Les chrétiens combattent pour l'empereur, mais refusent catégoriquement de le faire sous ses ordres; ils forment une armée à part qui combat en se servant de l'arme de la prière; c'est afin de pouvoir employer cette arme efficacement qu'ils veulent garder leurs mains pures de sang. Le refus catégorique d'enrôler les chrétiens dans l'armée de César situe Origène plus près du Tertullien radical du *De idololatria* que du Tertullien relativement modéré du *De corona militis*.

3. *Lactance*. — Nous retrouvons la même intransigeance chez Lactance. Dans le *De divinis institutionibus*, il s'exprime ainsi :

Il n'est pas permis au juste de porter les armes; sa milice à lui c'est la justice; il ne lui est même pas permis de porter contre quelqu'un une accusation capitale; il importe peu en effet qu'on tue par le fer ou par la parole, car c'est tuer qui est défendu. Il n'y a pas la moindre exception à faire au principe divin; tuer un homme est toujours un *acte criminel*. *De divinis institutionibus*, l. VI, c. XX, *P. L.*, t. VI, col. 708.

4° *Les canons d'Hippolyte*. — 1. *Discipline générale*. — Tertullien, Origène et, dans une certaine mesure, Lactance jouissaient d'un grand prestige dans l'Église mais ne sauraient être considérés comme les représentants de l'autorité ecclésiastique. Les canons d'Hippolyte nous font connaître la plus ancienne décision émanant d'une autorité ecclésiastique et concernant le service militaire des chrétiens. Il n'est pas démontré que ces canons soient l'œuvre du célèbre docteur dont ils portent le nom, mais il est admis qu'ils ont des attaches romaines. Rédigés en grec, ils ont été traduits en copte et du copte en arabe. C'est sur la version arabe, la seule qui nous soit parvenue, qu'ils ont été traduits en latin par l'évêque de Spire, Haneberg, en 1870. Le texte est parfois en assez mauvais état. Sur les canons d'Hippolyte, voir Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, Paris, 1906, p. 534, note 3 : Hans Achelis, *Die Canones Hippolyti*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. VI, fasc. 4, Leipzig, 1891. La traduction latine de ces canons se trouve aussi dans Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1e éd., 1908, p. 530 sq.

Nous donnons ici d'après Achelis ceux de ces canons qui traitent du service militaire :

Can. 71 : Homo qui accepit potestatem occidendi, vel miles, nunquam recipiatur omnino.

Can. 72 : Qui vero, cum essent milites, jussi sunt pugnare, ceterum autem ab omni mala loquela abstinuerunt, neque coronas capitibus imposuerunt, omne signum autem adepti sunt... (suit une lacune dans le texte).

Can. 74 : Christianus ne fiat propria voluntate miles, nisi sit coactus a duce. Habeat gladium, caveat tamen ne criminis sanguinis effusi fiat reus.

Can. 75 : Si compertum est sanguinem ab eo esse effusum, a participatione mysteriorum abstineat, nisi forte singulari conversione morum cum lacrimis et planctu correctus erit. Attamen ejus donum ne sit fictum, sed cum timore Dei. Ces textes dans Achelis, *op. cit.*, p. 80 sq.; Duchesne, *Origines*, p. 536.

Il est donc interdit au chrétien d'embrasser volontairement la carrière des armes (can. 74).

Le *Règlement ecclésiastique d'Égypte (Ægyptische Kirchenordnung)*, qui est apparenté aux canons d'Hippolyte, précise « qu'un catéchumène ou un fidèle qui veut être soldat doit être exclu de la communauté chrétienne, car il a méprisé Dieu. » Voir ce texte dans Achelis, *op. cit.*, p. 82. Un chrétien qui a dû devenir soldat pour se soumettre à la loi, peut faire son service *(habeat gladium)*, mais doit éviter de verser le sang (can. 74). Le soldat chrétien ne doit pas porter de couronne sur la tête; il doit s'abstenir de la *mala loquela* (can. 72). D'après le *Règlement ecclésiastique d'Égypte* cette *mala loquela* semble être le serment militaire. Il est probable que la partie perdue du canon 72 précisait les pénalités frappant ceux qui portent des couronnes et s'adonnent à la *mala loquela*. Ceux qui ont versé le sang étant soldats doivent s'abstenir des sacrements, jusqu'à ce qu'ils aient donné des preuves sérieuses de leur amendement. Le canon 71 semble exclure les soldats de la réception du baptême, *miles nunquam recipiatur omnino*. Il nous semble toutefois que ce canon ne vise que les chefs militaires, le terme *miles* ne faisant que préciser un cas particulier de ceux *qui habent potestatem occidendi*. De sorte que le canon 71 pourrait être rendu de cette manière : « Ceux qui ont le pouvoir de tuer, en particulier les chefs militaires, ne doivent jamais être admis au baptême. » Cette interprétation nous semble résulter du canon 72, où il est question de soldats qui ont reçu l'ordre de combattre, *jussi sunt pugnare*, évidemment par opposition à ceux du canon 71 qui versent le sang de leur propre autorité. La réglementation donnée par les canons d'Hippolyte est apparentée à celle que nous avons rencontrée dans le *De corona militis*. Comme Tertullien, ils défendent au chrétien d'entrer volontairement dans l'armée, ils sont d'accord avec lui pour prohiber le serment militaire, le port de la couronne et l'effusion du sang. Toutefois les canons d'Hippolyte envisagent la réconciliation des soldats qui ont versé le sang, ce que Tertullien n'aurait pas admis.

Les *Canons d'Hippolyte* ont des attaches romaines. Ils ont été conservés en Égypte et dérivent du *Règlement ecclésiastique d'Égypte* (identifié à la *Tradition* d'Hippolyte). On retrouve leurs traces dans le huitième livre des *Constitutions apostoliques*. De ces faits nous sommes en droit de conclure que la réglementation du cas du soldat chrétien donnée par ces canons a été connue et probablement reçue à Rome, en Égypte et en Syrie.

2. *Applications*. — Au cours du IIIe siècle, le nombre des soldats chrétiens était devenu assez considérable. Ce que nous savons du cas de la légion Fulminatrix et de celui de la légion thébéenne suffit pour le démontrer. Nous savons aussi qu'il y avait des chrétiens dans la garde des empereurs Dioclétien, Maximien, Constance Chlore et Maximin. *In sacro comitatu dominorum nostrorum Diocletiani et Maximiani, Constantii et Maximi milites christiani sunt et militant*. Martyre de la recrue Maximilien, dans Harnack, *Militia Christi*, Tubingue, 1905, p. 116.

Ces nombreux soldats chrétiens se sont-ils conformés aux prescriptions des canons d'Hippolyte? Nous n'avons que très peu de documents susceptibles de nous renseigner sur ce sujet. Ils suffisent toutefois pour nous faire voir que des soldats chrétiens ont tenu compte de cette réglementation. C'est ainsi qu'au début du IIIe siècle, à Alexandrie, le soldat Basilide refuse de prêter un serment prescrit par la discipline militaire : « Il ne m'est pas permis de prêter ce serment, dit-il, je suis chrétien. » Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. V, *P. G.*, t. XX, col. 533.

Le centurion Marcel déclare devoir quitter le service parce qu'il croit ne pas pouvoir participer aux repas sacrificiels organisés à l'occasion de l'anniversaire de l'avènement des empereurs. *Acta Marcelli*, dans Harnack, *Militia Christi*, p. 117. Basilide comme Marcel agissaient conformément au canon 72 d'Hippolyte. Maximilien qui refuse de prendre du service en disant : *Christianus sum, ideo non possum militari*, suit la ligne de conduite tracée par Origène et par Tertullien dans le *De idololatria*. *Acta Maximiliani*, dans Harnack, *Militia Christi*, p. 114 sq.; les principaux passages dans

Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse*, IIe série, Paris, 1910, p. 144.

Des soldats chrétiens se sont-ils soumis à la pénitence pour avoir prêté le serment militaire, pour avoir porté des couronnes ou pour avoir versé le sang? Aucun document ne nous le dit. Toutefois de cette carence de renseignements nous ne pouvons pas conclure que l'Église ait toléré ces infractions à ses lois.

II. Dans la société chrétienne. — 1° *Après l'édit de Milan.* — 1. *Le concile d'Arles* (314). — Après la paix constantinienne, il ne pouvait plus être question d'actes idolâtriques imposés aux soldats. C'est pourquoi certains critiques estiment qu'après l'édit de Milan l'Église n'élevait plus d'objection contre le service militaire, ce changement d'attitude étant démontré par le troisième canon du concile d'Arles qui dit : *de his qui arma projecerint in pace, placuit abstineri eos a communione.* A en croire Hefele et Harnack qui reprennent l'interprétation de L'Aubespine, le terme *in pace* signifierait ici « en temps de paix entre l'Église et l'Empire », le temps des persécutions étant clos. Ainsi, en frappant de l'excommunication ceux qui, la paix régnant entre l'Église et l'Empire, refusent de continuer leur service, ce canon consacrerait la licéité du service militaire. Il semble bien que cette interprétation ne puisse se soutenir; si elle etait exacte, le cas de saint Martin dont on va parler, le canon 12 de Nicée, le canon 13 de saint Basile dans sa première épître canonique à Amphiloque deviendraient totalement incompréhensibles. Le terme *in pace* doit, à notre avis, être pris en son sens obvie et signifie « en temps de paix » par opposition à « en temps de guerre ». Ceux qui refusent le service en temps de paix sont frappés de l'excommunication, parce que, sous un prince chrétien, tout danger de participation à des actes d'idolâtrie et de violence est écarté. Mais, comme le temps de guerre amène inévitablement pour le soldat l'occasion d'actes de violence et d'homicide, le concile n'a pas menacé d'excommunication ceux qui refuseraient de continuer leur service à l'ouverture ou au cours des hostilités. En agissant ainsi, le concile d'Arles demeurait dans la ligne du canon 74 d'Hippolyte qui dit du soldat chrétien : ...*Habeat gladium, caveat tamen ne criminis sanguinis effusi fiat reus.* Cette attitude du concile d'Arles peut être qualifiée de bizarre. Nous verrons toutefois que des canonistes l'ont suivie jusqu'au cours du XIe siècle.

2. *Le cas de saint Martin.* — Ce cas n'est pas isolé dans l'histoire de la pénitence. Fils de vétéran, Martin fut enrôlé à l'âge de quinze ans; mais, comme le fait remarquer Sulpice Sévère : *militavit nec tamen sponte... sed captus et catenatus.* Martin s'est donc conformé au canon 74 d'Hippolyte qui spécifie : *Christianus ne fiat propria voluntate miles, nisi sit coactus a duce.* Martin a fait son service comme soldat tant que dura la paix. Il s'est donc conformé au canon d'Arles qui défend de quitter le service en temps de paix. Mais, quand il s'agit d'entrer en campagne, il n'accepte pas le *donativum*, s'avance vers l'empereur en disant : *Christi miles ego sum; ...pugnare non mihi licet.* Ici nous avons l'application de la seconde partie du canon 74 d'Hippolyte qui porte : *habeat gladium (miles), caveat tamen ne criminis effusi sanguinis fiat reus.* Pour le cas de saint Martin, voir Vacandard, *op. cit.*, p. 260 sq. Quelques années plus tard, saint Victrice, qui devint ultérieurement évêque de Rouen, agit comme saint Martin. Paulin de Nole le félicita vivement d'avoir « échangé les armes de sang pour les armes de paix ». Paulin, *Epist.*, XVIII, n. 7, *P. L.*, t. LXI, col. 240.

3. *Les Pères grecs du IVe siècle.* — A la fin du IVe siècle, à une époque où l'Empire romain pouvait être considéré comme chrétien, saint Basile éprouve une semblable répulsion pour l'effusion de sang, inévitable dans le service militaire. Dans sa première lettre canonique à Amphiloque d'Iconium (can. 13), il reconnaît que l'homicide perpétré en temps de guerre n'est pas à mettre sur le même pied que l'homicide purement volontaire, les Pères ayant montré de la miséricorde, συγγνώμη, envers ceux qui ont combattu pour la justice. Toutefois il estime qu'ils doivent s'abstenir de la communion pendant trois ans. *Epist.*, CLXXXVIII, can. 13, *P. G.*, t. XXXII, col. 681. On verra que ce canon de saint Basile fut encore cité au Xe siècle.

Saint Athanase est sans doute l'un de ces Pères qui sont miséricordieux pour les militaires. Dans sa lettre à Ammoun, tout en reconnaissant que l'homicide est en soi illicite, il ajoute que « tuer des ennemis à la guerre est permis par la loi et digne d'éloge ». *P. G.*, t. XXVI, col. 1174.

4. *Le concile de Nicée.* — Le concile d'Arles ne s'est pas occupé du cas des chrétiens qui s'enrôlent volontairement dans l'armée. A notre avis le 12e canon du premier concile de Nicée prend position en cette question selon la ligne des canons d'Hippolyte.

Le 12e canon de Nicée prescrit :

Ceux qui, appelés par la grâce, ont d'abord proclamé leur foi en abandonnant le ceinturon, mais qui ensuite, semblables à des chiens retournant à leurs vomissements, vont jusqu'à donner de l'argent et des présents pour être réintégrés dans le service, ceux-là devront rester trois ans parmi les *audientes* et dix ans parmi les *substrati.* Mais, pour ces pénitents, il faut avoir soin d'étudier leurs sentiments et leur genre de contrition. En effet ceux d'entre eux qui, par crainte et avec larmes accompagnées de patience et de bonnes œuvres, montrent ainsi par des faits la sincérité d'un retour réel, après avoir accompli le temps de leur pénitence parmi les *audientes*, pourront être admis avec ceux qui prient et il dépend même de l'évêque de les traiter avec encore plus d'indulgence. Quant à ceux qui supportent avec indifférence (leur exclusion de l'Église) et qui pensent que cette pénitence est suffisante pour expier leur faute, ceux-ci seront tenus à faire toute la pénitence. Trad. Leclercq, *Hist. des conciles*, t. I *a*, p. 591.

Ce canon ne nous semble viser que des officiers, car nous ne voyons pas que des soldats ou des sous-officiers aient eu besoin de donner de l'argent ou des présents pour reprendre du service. En quittant le service, ces officiers ont obéi à l'appel de la grâce; en rentrant volontairement au service ils ont méconnu la règle qui dit : *Christianus ne fiat propria voluntate miles.* C'est cette raison qui a amené le concile à qualifier leur cas si durement et à leur imposer une si lourde pénitence. Ce canon ne défend pas au chrétien d'être soldat, il rappelle l'ancienne règle qui lui défend de l'être volontairement. Cf. Albert Ehrhard, *Die katholische Kirche im Wandel der Zeiten und der Völker*, t. I, 2e part., Bonn, 1937, p. 142.

5. *Évolution de la discipline.* — Au cours du IVe siècle, par suite de la conversion de l'empereur au christianisme, l'armée romaine était devenue presque totalement chrétienne. Si les soldats chrétiens s'étaient comportés selon les prescriptions des canons d'Hippolyte et du concile d'Arles, la défense de l'empire contre l'invasion des barbares serait devenue impossible. Aussi constatons-nous, vers la fin du IVe siècle, que les hommes d'Église envisagent le service militaire avec un sens des réalités plus développé que leurs prédécesseurs.

Ainsi saint Augustin distingue l'homicide perpétré par une personne privée et l'homicide, œuvre des militaires en service commandé ou de l'autorité : « On ne peut tuer des hommes, dit-il, à moins qu'on ne soit soldat ou qu'on ne remplisse une fonction publique, c'est-à-dire qu'on ne le fasse pas pour soi, mais pour les autres et pour la cité en vertu du pouvoir légitime qu'on en a reçu ». *Epist.*, XLVII, n. 5, *P. L.*, t. XXXIII, col. 186.

Convaincu que la guerre peut être juste, saint Augustin enseigne que le soldat chrétien peut et doit défendre les armes à la main la *respublica romana :*

Si la discipline chrétienne réprouvait toute guerre, elle aurait conseillé aux soldats qui, dans l'évangile, demandaient un conseil de salut, de jeter leurs armes et de renoncer entièrement au service militaire. Au contraire, on se contente de leur dire : « Pas de concussion! pas de fraude! que votre solde vous suffise! » En déclarant que leur propre solde devait leur suffire, on ne leur interdisait pas d'exercer le métier des armes. Que ceux qui prétendent que la doctrine du Christ est contraire à la République, nous donnent une armée composée de soldats tels que les veut la doctrine du Christ... et ils conviendront que la République n'a pas de meilleurs soutiens. *Epist.*, CXXXVIII, n. 15; cf. CLXXXIX, n. 4, *P. L.*, t. XXXIII, col. 531 et 855.

On trouvera d'autres textes de saint Augustin concernant la légitimité du service militaire dans Carl Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart, 1935, p. 5 sq.; Joseph Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus*, t. I, Fribourg-en-B., 1909, p. 313. Cf. *Grat.*, pars IIa, caus. XXIII tout entière, dans l'édition de Friedberg, t. I, p. 888-965. On le constate, saint Augustin est très éloigné des canons d'Hippolyte qui frappent de pénalités canoniques les soldats qui versent le sang.

Au Ve siècle, saint Maxime de Turin († 465) ne fait aucune difficulté pour reconnaître que le service militaire est en soi exempt de péché; il déclare toutefois que celui qui s'y engage en vue de pratiquer la rapine se rend coupable : *non enim militare delictum est, sed propter prædam militare peccatum. Homil.*, CXIV, n. 1, *P. L.*, t. LVII, col. 518. Le pape saint Léon le Grand s'est exprimé de façon semblable. *Epist.*, CLXVII, n. 14, *P. L.*, t. LIV, col. 1207.

2° *Au Moyen Age.* — 1. *Les pénitentiels.* — La question de la licéité de la participation à la guerre semblait donc définitivement réglée par l'Église à la fin du monde antique. Elle se posa cependant de nouveau au Moyen Age, du moins dans l'Église latine. C'est ainsi qu'à l'époque de la pénitence tarifée, les pénitentiels ont frappé de peines canoniques ceux qui versaient le sang à la guerre. Le *Pænitentiale Vallicellanum primum*, n. 11, note : *Si quis cum rege in prælium hominem occiderit, quadraginta dies pænitentiam agat*, et le *Pænitentiale Vallicellanum secundum* précise que cette pénitence doit être faite *in pane et aqua.* La même disposition se retrouve dans le pénitentiel de Cumméan, c. I, ainsi que dans celui qui est dit de Paris, n. 53. Voir ces textes dans Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Mayence, 1883, p. 264, 655, 687, 440. Le pénitentiel dit d'Arundel est encore plus précis et plus sévère quand il édicte : *qui in invasione patriæ repugnando hostem occiderit tribus annis pæniteat.*

2. *Les évêques.* — Raban Maur professe la même doctrine que ces pénitentiels dans une lettre qu'il écrivit à l'archevêque de Mayence, peu de temps après la bataille de Fontanet (25 juin 841). Nous lisons dans cette lettre :

Quod autem quidam homicidium quod nuper in seditione et prælio principum nostrorum perpetratum est excusant, quasi non necesse sit pro hoc cuilibet agere pænitentiam, eo quod jussu principum peractum sit et Dei judicio ita ferendum... oportet eos considerare qui hanc necem nefariam defendere cupiunt, utrum illos coram oculis Dei quasi innoxios excusare possint, qui propter avaritiam quæ omnium malorum radix est... atque propter favorem dominorum suorum temporalium æternum Deum contempserunt et mandata illius spernentes non casu sed per industriam homicidium perfecerunt. (L'édition critique de cette lettre dans *Mon. Germ. hist.*, *Epistolæ*, t. V, p. 464.)

Ce texte de Raban Maur a joui d'une grande autorité au Moyen Age. Il a été inséré dans le pénitentiel de Raban Maur, *P. L.*, t. CX, col. 471; repris par Réginon de Prüm, dans son *De ecclesiastica disciplina*, l. II, c. IV, *P. L.*, t. CXXXII, col. 295; cité par Burchard de Worms, *Decretum*, l. VI, can. 23, *P. L.*, t. CXL, col. 770; et par Yves de Chartres, *Decretum*, pars X, c. 152, *P. L.*, t. CLXI, col. 736. On pourrait croire que la sévérité de Raban Maur provient du fait que les combattants de Fontanet prenaient part, comme il l'écrit, à une « sédition », à une guerre fratricide, et que, par conséquent, leur intention n'était pas pure, qu'ils n'avaient pris les armes que par amour de la rapine et pour gagner les bonnes grâces de leurs maîtres. Mais ce qui s'est passé à la fin du siècle, sous Jean VIII, montre que, dans le pays franc, l'Église était opposée à toute guerre. A cette époque, en effet, des évêques francs demandèrent au pape si ceux qui succombaient en guerre contre les infidèles pouvaient espérer le pardon de leurs péchés : *utrum indulgentiam possint consequi delictorum.* Il est clair que si ces évêques avaient considéré la guerre contre les infidèles comme licite en soi et méritoire, ils n'auraient pas posé la question. Le pape leur répondit : *Quoniam illi qui cum pietate christianæ religionis in belli certamine cadunt, requies eos æternæ vitæ suscipiet contra paganos atque infideles strenue dimicantes... P. L.*, t. CXXVI, col. 816. La position de Jean VIII est nette; ceux qui meurent pieusement en guerre, en combattant contre les ennemis de la foi, seront reçus dans le repos éternel. En donnant cet avis, Jean VIII se tenait dans la ligne de ses prédécesseurs. A plusieurs reprises, au cours des VIIIe et IXe siècles, les papes ont promis le salut éternel à ceux qui prendraient les armes pour la défense de l'Église romaine. C'est ainsi qu'Étienne II, en 753, écrivait aux Francs : *Pro certo habentes, quod per certamen quod in ejus (Sti Petri) Ecclesiam, vestram spiritalem matrem feceritis, ab ipso principe apostolorum vestra dimittantur peccata. Mon. Germ. hist.*, *Epistolæ*, t. III, p. 488. Un siècle plus tard, Léon IV écrivait : *quisquis in hoc certamine fideliter mortuus fuerit regna illi cælestia minime negabuntur. Ibid.*, t. V, p. 601. Contrairement à cet avis si net des papes, Fulbert de Chartres n'en impose pas moins une pénitence d'un an à ceux qui versent le sang à la guerre. *De peccatis capitalibus : Si quis hominem occiderit.... in bello, uno anno pæniteat, P. L.*, t. CXLI, col. 339.

Odon de Cluny se meut dans le même ordre d'idées, quand, dans la vie du comte Gérard, il loue ce dernier d'avoir combattu la pointe de la lance en arrière afin de ne pouvoir ni tuer ni blesser ses ennemis. *Vita Gerardi comitis, P. L.*, t. CXXXIII, col. 639 sq. A partir de la seconde moitié du XIe siècle, toute pénalité canonique visant ceux qui ont versé le sang en guerre disparaît des collections canoniques.

Il semble que si l'Église, au début du Moyen Age, est revenue à l'ancienne discipline qui proscrivait toute effusion du sang, c'était dans le but de combattre efficacement la brutalité des peuples germaniques, fort enclins aux actes de violence et au meurtre, et pour les amener, par la voie des pénalités canoniques, à la mansuétude chrétienne.

3° *En Orient.* — On a noté plus haut qu'au cours du Moyen Age, la question de la licéité de la participation à la guerre ne s'était pas posée dans l'Église d'Orient. On peut cependant relever un fait qui s'y rapporte. L'empereur Nicéphore Phocas (963-969) voulait que ceux qui succombent dans les combats fussent honorés comme des martyrs et qu'à leurs funérailles on ne chantât pas l'office des morts, mais celui des martyrs. Le patriarche Polyeucte lui fit remarquer que « ceux qui tuent et sont tués en guerre ne sauraient être assimilés aux martyrs, les saints canons les frappant de censure et les privant de la participation aux saints mystères pendant trois ans ». Zonaras, *Annales*, *P. G.*, t. CXXXV, col. 121.

Le canon auquel il est fait ici allusion est le 13e de saint Basile dans sa première épître canonique à Amphiloque. Dans son commentaire canonique, Zonaras dit de ce canon que, vu les guerres perpétuelles, il ne saurait être observé. Il ajoute toutefois qu'il est susceptible de rendre des services à ceux qui défendent les usages ecclésiastiques contre les puissants de ce monde, comme ce fut le cas au temps du patriarche Polyeucte qui avait à défendre les coutumes de l'Église contre les exigences de l'empereur Nicéphore. *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 636 sq.

A. Harnack, *Militia Christi*, Tubingue, 1905; E. Vacandard, *La question du service militaire chez les chrétiens des premiers siècles*, dans *Études de critique et d'histoire religieuse*, IIe série, p. 129 sq. — Nous ne connaissons pas d'étude d'ensemble concernant l'histoire du service militaire au Moyen Age. On trouve toutefois de bons renseignements dans C. Erdmann, *Die Entstehung der Kreuzzugsgedanken*, Stuttgart, 1935, p. 3 sq.

G. Fritz.

SERVIN Louis, magistrat français (1555-1626). — Né à Verdun, vers 1555, il eut une jeunesse très laborieuse; il étudia la jurisprudence et cultiva la poésie latine et française; mais il se distingua surtout par une vaste érudition, qui le mit en relation avec la plupart des savants de son temps. Henri III le nomma avocat général, après la translation du parlement de Paris à Tours, le 24 mars 1589; il exerça cette charge sous les règnes de Henri IV et de Louis XIII et il se signala toujours par son zèle ardent en faveur des « libertés de l'Église gallicane ». Il mourut d'une attaque d'apoplexie, le 19 mars 1626, quelques heures après avoir fait des remontrances très vives à Louis XIII, qui, froissé de ses remarques, avait interrompu son discours.

Les écrits les plus intéressants de L. Servin se rapportent à la question, alors fort débattue, des libertés de l'Église gallicane et des droits du royaume contre les « prétentions de la cour romaine ». Il faut citer : *Vindiciæ secundum libertatem Ecclesiæ gallicanæ et defensio regii status Gallo-Francorum*, Tours, 1593, in-8°. Cet écrit reprend les idées déjà exposées par L. Servin dans *Recueil des points principaux de la harangue faite à l'ouverture du Parlement, le jour de la Saint-Martin, 1589*, Tours, 1589, in-4°, et dans le *Recueil de ce qui fut dit par M. Servin, avocat général du roi en la cour du Parlement, lors de la lecture des lettres patentes du roi du 5 janvier 1590 contenant déclaration de Sa Majesté à la venue d'un des cardinaux de la cour de Rome, envoyé par le pape au royaume de France*, s. l. n. d., in-8°. Ce discours prononcé le 16 janvier 1590 défend les droits et libertés de l'Église gallicane et limite les pouvoirs du pape et de ses légats, après avoir reproché au pape d'avoir empiété sur les droits du souverain.

Actions notables et plaidoyers, Paris, 1603, 1620, 1626, in-8°, et Paris, 1640, in-fol. La première édition fut censurée par la Sorbonne, le 16 février 1604. — *Pro libertate reipublicæ Venetorum*, Paris, 1606, in-4°. — *Remontrances sur le livre de Bellarmin : De summo pontifice*, Paris, 1610, in-4°.

Spes augusta Ludovici XIII, christianissimi regis Francorum et Navarræ, Paris, 1611. in-fol. — *Action des gens du roi, sur la Déclaration de Louis XIII, roi de France, séant en son lit de justice, en sa cour de Parlement, au jour de sa majorité*, Paris, 1615, in-4°. — *Harangue au roi, par Louis Servin, son avocat général au Parlement, Sa Majesté y étant en son lit de justice, le mardi 18 février 1620*, s. l., 1620, in-8°. — Un *Traité de l'origine de la convocation des États généraux*, manuscrit de la Bibl. nat., *fonds Saint-Germain*, n. 249.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXIX, p. 155-156; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. IX, p. 374-375; Pasquier, *Recherches sur la France*, t. VI, c. XVII; *Discours sur les mœurs et honneurs de M. Servin*, 1617. (On y lit que Servin appartenait à une famille protestante et qu'il resta protestant en regardant tous les catholiques comme des ligueurs révoltés contre la foi.) La thèse contraire est défendue dans *Le tombeau de M. Servin*, Paris, 1626, in-8° (il a vécu en bon Français lorsque l'Espagne même a gouverné l'État et comme un vrai champion de la vertu); *La justice en deuil de M. Servin*, Paris, 1626, in-8°; *Ludovici Servini elogium*, Paris, 1626, in-8°; *Dialogue des morts entre l'avocat général Louis Servin et le P. Coton*, s. l., 1626, in-8°, dialogue assez pittoresque qui est tout rempli d'éloges pour Servin, tandis que le P. Coton doit confesser son hypocrisie et ses fourberies.

J. Carreyre.

SERVITES (Ordre des). — I. Origine et développement. II. Les études théologiques dans l'ordre (col. 1984).

I. Origine et développement. — 1° *Les débuts, jusqu'au XIVe siècle.* — Frère Pierre de Todi narre avec beaucoup de clarté et d'exactitude l'origine de l'ordre des servites de Marie, dont il fut général de 1314 à 1345. Il avait d'ailleurs connu à Florence le dernier survivant des sept saints fondateurs, saint Alexis, lequel lui apprit l'histoire des origines. Il en entreprit le récit dans la *Legenda de origine ordinis servorum S. Mariæ*, qu'il écrivit en 1318. Il utilisa à cet effet, outre les renseignements que lui avait fournis dès 1295, saint Alexis, les témoignages de quelques vieux religieux et laïques, qui avaient connu personnellement les premiers frères, et particulièrement le plus illustre d'entre eux, saint Philippe Benizi, dont il se proposait d'écrire la vie. Il ne put malheureusement accomplir son projet, car il interrompit sa narration à l'année 1267, année de l'élection de ce saint au généralat.

Cette *Legenda* nous rapporte que, du temps de saint François et de saint Dominique, vivaient à Florence sept marchands déjà membres d'une vieille confrérie de laïques, dont le but principal était l'assistance des malades et d'autres œuvres de miséricorde. Cette association portait le nom de *Confrérie majeure de Sainte-Marie*. En 1233, ces sept Florentins se réunirent pour mener la vie commune à Cafaggio, hors les murs de leur ville, en une masure et un oratoire dits « le cimetière des frères mineurs », parce que c'est là que ceux-ci avaient établi leur demeure, au début de leur arrivée à Florence.

La pauvreté, la pénitence, l'austérité de toute la vie, l'apostolat de l'exemple, le culte à Dieu et à la sainte Vierge constituaient les bases de la première association de ces très pieux marchands. Quelques-uns d'entre eux étaient célibataires, d'autres veufs et d'autres même mariés, comme du reste leurs premiers associés. A leur avis, leur association devait prendre place parmi les confréries laïques et probablement devait ressembler à la première institution franciscaine. Ils n'avaient nullement l'intention d'aller de l'avant, ni même de fonder un ordre nouveau, mais après avoir, avec le conseil de personnes avisées, rédigé des constitutions aptes à pareille fin, ils menaient une vie commune qui leur permettait néanmoins de prendre part aux affaires de la cité.

Leur ferveur cependant, et le désir d'une vie encore plus retirée les poussèrent à s'éloigner de la ville. C'est à dix-huit kilomètres de Florence, au Mont-Senario, sans toutefois abandonner Cafaggio, que, vers 1241, ils commencèrent la vie érémitique qui, pendant plusieurs années, eut la prédominance dans leur institut.

En 1245, saint Pierre Martyr qui se trouvait à Florence et y prêchait contre les patarins, les connut et se lia d'amitié avec eux. Il leur donna la règle de Saint-Augustin et l'habit propre qu'ils n'avaient pas encore. Leurs propres constitutions reçurent premièrement l'approbation du très pieux évêque de Florence,

Ardingo († 1247), ensuite celle du cardinal légat Ranieri Capocci, († 1250), qui plaça l'ordre naissant sous l'autorité du Saint-Siège (1247). Ils professaient la plus stricte pauvreté jusqu'à la renonciation à toute propriété, non seulement en privé, mais encore en commun, et même à la faculté de pouvoir recevoir aucune offrande ou legs, sinon en cas de nécessité absolue. Par un acte solennel (1251), ils s'interdirent tous de recourir à l'avenir au Saint-Siège pour modifier ou changer leurs statuts par bulles ou dispenses. En 1254, ils obtinrent même une bulle leur interdisant d'ensevelir des étrangers, ce qui donnait lieu à des gains extraordinaires, et d'admettre dans leurs églises les femmes au culte divin.

L'ordre, en attendant, était en train de se répandre. Outre le Mont-Senario et Cafaggio (actuellement la basilique de la S. Annunziata de Florence), ils fondèrent, en l'espace de peu d'années, des couvents à Sienne, Lucques, Arezzo, Pistoie, Bologne, Viterbe, et dans presque toutes les villes de la Toscane, de l'Ombrie, et de la Romagne. Au cours de son développement, l'ordre perdit un peu de son caractère érémitique, pour se donner à un apostolat plus fécond. Ce fut surtout sous le généralat de saint Philippe (1267-1285) qu'eut lieu cette impulsion, qu'approuvèrent du reste les souverains pontifes.

Mais après le IIe concile de Lyon (1274), l'ordre passa par bien des épreuves. Le concile, au canon 23, interdisait la fondation d'ordres nouveaux, et supprimait ceux qui avaient surgi après le concile du Latran de 1215, à l'exception de quatre. L'ordre des servites ne se trouvait pas dans le nombre, ce qui le mit dans de très graves difficultés. Il y avait sans doute des canonistes qui estimaient que l'interdiction ne les touchait pas, mais beaucoup d'autres ne l'entendaient pas ainsi. Aussi les évêques, en bien des endroits, se mirent à exercer leur juridiction sur les couvents des servites, comme si ceux-ci avaient été supprimés en réalité. Bien des religieux, découragés, abandonnèrent l'ordre.

Mais la sainteté et la prudence du saint général Philippe Benizi et de son successeur Lothaire eurent raison, avec le temps. Avant tout, ils consultèrent les canonistes les plus estimés de l'époque, tels que Ange de Rome, Salvi de Bologne, Pepo de Sienne, et plus tard, Garcie de Pise, André Gandolfi, Porrine de Casole et beaucoup d'autres, qui donnèrent un avis favorable. Ils introduisirent ensuite la possession de quelques fonds pour l'entretien des religieux. Ils purent ainsi passer pour un ordre non-mendiant. Après l'avènement de Nicolas IV, ils supplièrent celui-ci de reconnaître les principaux couvents de l'ordre. C'est en 1304, le 11 février, que Benoît XI approuva l'ordre entier. Depuis le décret du concile de Lyon, trente ans s'étaient écoulés. Au XIVe siècle, l'ordre put se répandre. Déjà sous le généralat de fr. Pierre de Todi, il comptait cinq provinces, dont quatre en Italie et une en Allemagne. Il put ainsi déployer son activité qui ressemblait à celle des autres ordres mendiants : vie religieuse, culte divin, prédication et étude; quelques membres d'ailleurs continuaient encore à mener la vie érémitique. L'ordre dès le début de son existence, eut un culte tout à fait spécial envers la sainte Vierge, Mère des douleurs.

2° *Congrégation de l'Observance.* — Au déclin du XIVe siècle, l'ordre des servites, comme du reste tous les ordres, subit un relâchement notable qui apparut encore plus considérable en comparaison de la simplicité et de l'austérité de ses origines. Un tel relâchement stimula un petit nombre de religieux ayant à leur tête un bachelier de l'université de Paris, frère Pierre de Sienne, à rétablir en 1405 au Mont-Senario une vie plus retirée et plus austère. Leur exemple porta beaucoup d'autres religieux à agir de même, et à instituer la congrégation de l'Observance, qui se maintint pendant près de deux siècles. Les principaux motifs de cette séparation furent : le désir d'une plus grande pauvreté, le retour définitif au régime d'aliments maigres de l'austérité primitive et la défense de s'adonner aux études profanes. Lors de l'entreprise de cette réforme, de sérieuses difficultés surgirent, soit du côté de ceux qui se disaient conventuels, soit du côté de beaucoup des membres qui exigeaient une séparation complète de l'ordre. Toutefois, le sens de l'union prévalut, et la congrégation, toujours dans une certaine dépendance de l'unique prieur général de l'ordre, fut formellement approuvée en 1434, au chapitre de Césène. Elle se propagea spécialement en Lombardie et en Vénétie, et de son sein sortirent les religieux les plus remarquables de l'ordre aux XVe et XVIe siècles. Lorsque, en 1572, saint Pie V la réunit à l'ordre, elle comptait environ soixante-dix couvents.

3° *Congrégation des ermites du Mont-Senario.* — Le Mont-Senario fut toujours pour l'ordre la personnification de l'esprit primitif des sept saints fondateurs. A la fin du XVIe siècle, après la suppression de la congrégation de l'Observance, s'était fait sentir le désir plus vif de la vie érémitique. Aussi le P. général, Lélius Baglioni, après avoir fait agrandir et reconstruire le couvent, y rétablit en 1593 ce genre de vie avec constitutions et observance appropriées. Il forma ainsi une congrégation sous la dépendance immédiate du Père général, laquelle fut, durant près de deux siècles, une pépinière de religieux exemplaires. Jeûne, végétarisme, clôture, longue psalmodie et travail, étaient les règles fondamentales de la vie de ces ermites, dont le nombre allait en augmentant. Ils se répandirent en d'autres ermitages, tels que ceux du Lazio et de Luni. Ils subsistèrent jusqu'en 1778, quand un ordre du grand-duc de Toscane, Pierre Léopold, frère de Joseph II d'Autriche, peu favorable à leur institution, les obligea à mener la vie conventuelle.

4° *Diffusion de l'ordre.* — A la fin du XVe siècle, l'ordre des servites de Marie, outre son expansion dans toute l'Italie, spécialement au Centre et au Nord, possédait dans le sud et l'ouest de l'Allemagne une province de vingt couvents, une autre dans le midi de la France, et une autre en Espagne méditerranéenne. Au commencement du XVIIe siècle, il se propagea aussi en Autriche où il eut, et a encore à présent, une province florissante; de là en Bohême et en Hongrie, où il existe toujours. C'est seulement après le milieu du XIXe siècle qu'il pénétra en Belgique, en Angleterre et en Amérique du Nord. En 1920, il se rétablit en France. Actuellement il possède une mission en Afrique, une autre à l'intérieur du Brésil, et plusieurs maisons en Argentine et au Chili. Outre les religieux prêtres et les frères lais, furent instituées, avec l'aide particulière de sainte Julienne Falconieri, les religieuses, aussi bien cloîtrées du second ordre, que du tiers-ordre. Elles eurent leurs propres constitutions qu'approuva définitivement Martin V. De même fut fondé le tiers-ordre séculier dont les membres vivaient, comme dans les autres ordres, sous la direction des Pères servites.

II. Théologiens et études théologiques. — Pour ce qui regarde les études chez les servites du XIIIe siècle, on ne constate que peu de chose. Sans doute est-il dit que saint Philippe Benizi était docteur de Padoue, *in medicinalibus doctus;* toutefois, nous n'avons aucun écrit qui puisse nous faire connaître sa doctrine. D'ailleurs, l'ordre, à ses premiers moments, avait plutôt le caractère érémitique; de plus, et c'est là peut-être la principale cause, les premiers servites se trouvèrent, pour une bonne période, en des conditions si incertaines et si précaires, qu'ils ne purent se donner aux études à loisir. Toutefois, on trouve que

vers la fin du XIII[e] siècle on enseignait la métaphysique d'Avicenne dans le cours du couvent de Bologne, chose qui ne doit pas surprendre si l'on considère que c'est sur cette métaphysique que s'appuient l'augustinisme et le scotisme.

Mais en 1304, à peine les servites furent-ils certains de leur existence, que leur première pensée fut d'envoyer des étudiants à Paris, dans le dessein de prendre leurs grades. L'ordre conserve, en effet, le souvenir du fait que, dès 1304, saint Alexis, le dernier des sept saints fondateurs, ramassait des aumônes pour l'entretien de ces jeunes gens; au chapitre général de 1318, on fit pour eux un règlement intérieur, après leur avoir acquis une maison où ils demeurèrent pendant presque tout le XIV[e] siècle. Plus tard, lorsque la faculté de théologie fut instituée à Bologne, puis aux autres universités d'Italie, bon nombre des étudiants de l'ordre s'y inscrivirent, et par le fait même laissèrent presque complètement Paris.

Le meilleur représentant des études théologiques de ce temps-là, dans l'ordre des servites, c'est frère Laurent de Bologne, dit depuis le XV[e] siècle *Laurentius Opimus.* En 1374, il prit la licence à Paris, devint lecteur de son couvent de Bologne et finalement, en 1387, évêque de Traü, en Dalmatie. Il a laissé un *Commentarius in quatuor libros sententiarum* imprimé à Venise en 1532. Sa doctrine est conforme aux bonnes traditions de l'École et laisse voir une connaissance approfondie tant des sciences naturelles que des auteurs de son temps, qu'il critique et corrige dans leurs fausses conclusions.

Le système des études théologiques et la méthode ordinaire que les servites suivaient dans leurs couvents au cours du XV[e] siècle nous sont connus par les décrets du chapitre général de l'an 1494 : *In quolibet conventu habeatur unus qui juvenes nostros doceat gramaticam et, ubi propter paupertatem conventus non potest in conventu retineri, detur licentia idoneis ad gramaticam, ut possint extra conventum illam addiscere. Item quod nullus permittatur ad gramaticam nisi prius sciat divinum officium et cantum firmum. Item quod quilibet magister ordinis teneatur educare aliquem juvenem studentem incipiendo a gramatica usque ad artius bonas artes. — Item quod in quolibet conventu sit unus qui doceat cantum firmum. — Item quod nullus dans operam logicæ præsumat audire philosophiam nisi per triennium vacaverit logicæ. — Item quod nullus dans operam philosophiæ præsumat audire theologiam, nisi per triennium vacaverit philosophiæ. — Item quod nemo promoveatur ad baccalaureatum in theologia nisi prius audierit quatuor libros sententiarum vel per triennium studuerit in theologia. — Item quod studentes in quolibet facultate utantur doctoribus ordinis nostri; similiter regentes eorum doctrinam legant, scil., in theologia magistrum Laurentium de Bononia, in philosophia magistrum Urbanum averroistam; in logica magistrum Philippum de Castellatio et logichettam magistri Stephani de Flandria... — Item quod regentes cureunt omni subsidio si quotidie non legerint aut disputaverint.*

Parmi ces auteurs de l'ordre qui furent choisis comme textes scolaires, Urbain de Bologne est digne d'attention. Il écrivit *In Commenta Averroys super librum physicorum Aristotelis interpretatio,* imprimé à Venise, 1492 (cf. Graesse, *Trésor,* t. VI, p. 228); E. Renan s'est mépris sur lui, dans son ouvrage, *Averroès et l'averroïsme,* et avant lui les *Annales* de Giani, t. I, p. 270, en le disant antérieur à Marsile de Padoue. En réalité, Urbain était lecteur à Pérouse en 1396, fut reçu docteur en 1405 à l'université de Bologne, nous le trouvons encore vivant en 1423. Dans son gros volume in-folio, il interprète pas à pas le commentaire d'Averroès sur la physique d'Aristote, avec une argumentation serrée et abondante; mais là où le « Commentateur » est contraire à l'enseignement de la foi, il s'en éloigne avec pleine liberté. Ainsi, au l. VIII, d'accord avec Averroès pour admettre l'éternité du monde, dans la question *Utrum mundus sit æternus tali modo quod non habuerit causam productivam sui esse,* il répond que *sicut patet ex dictis in isto octavo (libro), opinio falsa Commentatoris fuit; sicut patet per rationes suas sophysticas;* et après avoir apporté sept raisons pour en démontrer la fausseté, il en ajoute sept autres déduites des écrits même d'Averroès, de manière que le lecteur puisse les confronter avec les siennes; puis il conclut : *Istæ sunt illæ frivolæ responsiones quas Commentator daret ad dictas rationes. Et videte quod quia ego expono Commentatorem, non esset conveniens occultare suam intentionem, quia tunc non esset eum exponere sed occultare.* Fol. 231.

Philippe Moncagatta da Castellazzo (Alexandrie), grand partisan de l'albertisme en Italie, publia les *Commentaria et quæstiones super prædicabilibus, prædicamentis, etc. et omnia opera excellentissimi philosophi Alberti Magni super tota logica Aristotelis,* Venise, 1494. Il écrivit aussi divers traités sur la pénitence, une *Invectiva in empiricum quemdam medicum,* un *Quadragesimate* qui ne furent pas imprimés.

En 1462, Étienne de Nicase de Flandre avait écrit, dès son jeune âge, quelques *Studia logicalia,* ouvrage qui est resté inédit; plus tard, en 1497, il publia une *Quæstio de subjecto et de propria passione ad mentem Scoti, disputata in almo Bononiensi studio,* où l'on peut voir qu'il a enseigné la métaphysique à l'université de Bologne.

En plus de ces auteurs, plus ou moins suivis dans l'enseignement, notons Ambroise Spiera, de Trévise, religieux remarquable par la sainteté de sa vie et par son apostolat, auteur d'un *Quadragesimale de floribus sapientiæ,* imprimé en 1477, et par la suite plusieurs fois réimprimé, et d'un bon *Commentarius in II[um] librum Sententiarum,* qui ne fut pas édité. Comme presque tous les écrivains de l'ordre aux XV[e] et XVI[e] siècles, il incline ordinairement en faveur de la doctrine de Scot. Notons encore Paul Attavanti, florentin († 1499), qui prêcha dans les chaires de Florence, en même temps que frère Jérôme Savonarole, et qui, outre deux volumes de sermons très intéressants et deux volumes de droit canonique, publia aussi un petit livre *Modo utile di confessione a Dio,* et une *Logica* qui ne fut jamais imprimée.

Parmi les nombreux théologiens de l'ordre au XVI[e] siècle, qui par leurs écrits ont exercé une certaine influence sur les études de leurs confrères, il faut noter : Jérôme de Lucques, général de l'ordre, qui publia en 1523 les *Solutiones apparentium rationum Martini Lutheri, ex sacro evangelii textu excerptæ;* Augustin Bonucci, général († 1556), qui, le 8 avril 1546, tint un discours remarquable au concile de Trente, cf. Martène et Durand, *Vet. mon. coll.,* t. VIII, col. 1075 sq., et écrivit une *Exquisitio super formalitates Aristotelis super universalia,* et des *Quæstiones super librum tertium de anima* selon la pensée de Scot. Ajoutons aussi Nicolas de Pérouse qui enseignait la philosophie à la « Sapientia » de Rome et publia à Rome, en 1512, une *Logica* selon Aristote; plus tard, Félicien Aurucci de Capitone (Narne), archevêque d'Avignon en 1566, qui écrivit des *Explicationes catholicæ locorum fere omnium Veteris et Novi Testamenti quibus ad stabiliendas hæreses nostra tempestate abutuntur hæretici,* Venise, 1579.

Vers le milieu du même siècle, commença à circuler la légende selon laquelle Henri de Gand aurait été religieux de l'ordre. Cette légende s'explique par une confusion de nom avec un certain frère Henri Allemand, lecteur et prédicateur, qui mourut en 1324, et que l'on appelle aussi Henri de Flandre, qualifié du nom de *magno* dans les registres du temps (probable-

ment mis pour *alemanno*), et par le fait du manuscrit que l'on disait se trouver à Padoue, et qui portait le nom d'Henri de Gand *ordinis servorum*. Pour ces raisons, dit Poccianti, l'idée *quorumdam Patrum majorum* prit corps qu'en fait le *Doctor solemnis* avait appartenu en quelque manière à l'ordre des servites. Avec une légèreté peu louable, Poccianti introduisit cette légende, à l'année 1301, dans son *Chronicon*, publié en 1567; à sa suite, le P. Giani l'accueillit dans les *Annales*, 1618, bien qu'il eût remarqué l'inconsistance de cette légende. La diffusion de celle-ci eut le curieux résultat de dévier les études de l'ordre en les détournant du scotisme prédominant pour les diriger vers la doctrine du Docteur solennel. C'est pourquoi, en 1613, on publia : *M. Henrici Goethals a Gandavo ordinis servorum B. M. V. aurea quodlibeta*, avec les commentaires de Vital Zuccoli et la vie écrite par le P. Archange Piccioni. En 1644, le P. Jérôme Scarpari († 1650) réimprima la *Medulla Summæ Henrici Gandavensis*, en y ajoutant des notes et appendices. Le P. Henri Antoine Borghi, professeur à l'université de Pise, publia en 1627 *Henrici Gandavensis, Doctoris solemnis ordinis servorum paradoxa, ad excitandos ejusdem instituti juvenes, explicata et defensa*. Il n'y eut pas jusqu'au P. Calliste Lodigeri († 1710) qui ne publiât en 1698 trois gros volumes *Disputationum theologicarum... juxta genuinam Henrici de Gandavo mentem*. L'enseignement théologique de l'ordre fut généralement pénétré de la doctrine de Henri de Gand, au nom duquel fut institué à Rome, au couvent de Saint-Marcel, un athénée théologique pour les jeunes prêtres de l'ordre, destinés à prendre les grades de docteur en théologie.

Il faut ajouter cependant que, durant la même période, l'ordre eut des écrivains qui suivaient plus librement d'autres écoles : par exemple le P. Gérard Baldi, auteur de plusieurs œuvres, parmi lesquelles la *Catholica monarchia Christi, theologica disquisitio* en 5 vol. in-fol., 1651-1656, où il suit de plus près que les autres la doctrine de saint Thomas; tandis que le P. Marc Struggl, dans sa *Theologia universa*, Vienne, 1745-1758, 4 vol. in-fol., professait le molinisme.

Un des premiers qui entreprit, au commencement du XIXe siècle, la restauration des études théologiques en Italie fut le P. Constantin Battini, mort en 1830; il publia en cinq volumes, un *Cursus theologiæ dogmatica* qui eut plusieurs éditions.

Il ne faut pas non plus passer sous silence un des bons représentants du pur thomisme de nos jours, le cardinal A. Lépicier, mort en 1936, qui consacra la plus grande partie de sa vie à l'étude de saint Thomas, dont il commenta amplement la *Summa theologica* dans les vingt-cinq volumes de ses *Institutiones ad textum S. Thomæ*.

M. Poccianti, *Chronicon rerum totius ordinis servorum B. M. V.*, Florence, 1567; A. Giani, *Annalium S. ordinis fratrum servorum B. M. V. Centuriæ quatuor*, Florence, 1618; Giani-Garbi, *Annales ordinis servorum B. M. V.*, Lucques, 1719-1725, 3 vol. in-fol.; *Monumenta ordinis servorum S. Mariæ*, t. I-XX, Bruxelles-Rome, 1897 sq.; *Acta ordinis servorum B. M. V.*, Rome, 1916 sq.; *Studi storici sull' ordine dei servi di Maria*, dans *Revue trimestrielle*, Rome, 1934 sq.; P. Soulier, *Histoire des sept saints fondateurs de l'ordre des servites de Marie*, Rome, 1888; A. Morini, *Studi storico-critici supra i santi fondatori dell' ordine dei servi di Maria*, Sienne, 1888; B. Spörr, *Lebens-Bilder aus dem Serviten-Orden*, Insprück, 1892-1895, 4 vol.

R. TAUCCI.

SESSA Jean-Antoine, frère mineur observant italien (XVIIe-XVIIIe s.). — Né à Palerme, en 1640, il revêtit l'habit franciscain dans la province romaine, où il exerça la charge de lecteur, d'abord de philosophie, puis de théologie pendant quinze ans, à l'Aracœli à Rome. Parmi les treize lecteurs appelés à Rome par le pape pour enseigner le droit canonique, le P. Sessa fut choisi pour expliquer les droits pontificaux. Il s'en acquitta pendant sept ans à la satisfaction de tous. Versé dans la théologie et l'histoire ecclésiastique, il fut souvent consulté dans les questions compliquées. Il a exercé les charges les plus honorifiques tant hors que dans l'ordre : commissaire général de la famille cismontaine des observants depuis 1703 jusqu'en 1706, consulteur de la Congrégation de l'Index et des Rites et qualificateur de l'Inquisition romaine. En cette dernière qualité, il fut chargé, avec quelques autres savants, de l'examen des ouvrages de P. Quesnel. Il mourut, soit en 1723, d'après A. Gioia, *La minoritica provincia di Val Mazara*, p. 344, soit en 1713, selon A. Chiappini, *La produzione letteraria di S. Giovanni da Capestrano*, dans *Miscellanea francesc.*, t. XXIV, 1924, p. 136. Toutefois, A. Mongitore, dans le t. II de sa *Bibliotheca Sicula*, édité en 1714, le dit encore en vie en cette année.

Il est l'auteur de quelques ouvrages dont le principal est : *Scrutinium doctrinarum qualificandis assertionibus, thesibus atque libris conducentium, exemptis propositionum a conciliis œcumenicis vel ab apostolica sede reprobatarum ditatum, ac plerisque miscellaneis resolutionibus dogmatico-moralibus ad uberiorem censurarum theologicarum notitiam collimantium refertum*, Rome, 1709, in-fol., dans lequel il expose les diverses censures doctrinales dont le Saint-Siège et les conciles ont l'habitude de qualifier les théories et les propositions opposées à la foi. Il aurait composé encore un *Opus de conciliis generalibus et nationalibus, de hæresibus et hæreticis*, en 2 vol. in-fol., restés inédits, et, pendant vingt ans, il aurait travaillé à rassembler les écrits de saint Jean de Capistran et à les commenter. Cette collection, qui en 1714 était prête à être imprimée, est conservée dans la bibliothèque du couvent de l'Aracœli et comprend 16 volumes, distribués en 5 tomes. Selon A. Chiappini, *art. cit.*, p. 136, il ne faudrait point regretter que cette collection n'ait jamais été éditée, parce qu'elle serait très imparfaite. Il en donne d'ailleurs une longue description dans l'article cité, p. 136-149, et le bollandiste Joseph Van Ecke donne la table des titres des différents traités contenus dans cette collection, dans *Acta sanctorum*, oct. t. X, Paris, 1869, p. 437-439.

A. Mongitore, *Bibliotheca sicula*, t. I, Palerme, 1708, p. 121; t. II, *ibid.*, 1714, *Appendice* au t. I; J. Franchini, *Bibliosofia e memorie letterarie di scrittori francescani conventuali, che hanno scritto dopo l'anno 1585*, Modène, 1693, p. 607; J.-H. Sbaralea et E. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 217; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 681; A. Gioia, *La minoritica provincia di Val Mazara*, p. 310-315; H. Holzapfel, *Handbuch der Gesch. des Franziskanerordens*, Fribourg-en-B., 1909, p. 698.

A. TEETAERT.

SÉTHIENS. — Voir art. OPHITES, t. XI, col. 1063.

1. SÉVÈRE D'ANTIOCHE. — Sévère fut patriarche d'Antioche de 512 à 538. En réalité, il fut exilé dès 518 et empêché dès lors de remplir ses fonctions. I. Vie. II. Écrits (col. 1991). III. Doctrine (col. 1995).

I. VIE. — Nous sommes renseignés sur la vie de Sévère d'Antioche par trois anciennes biographies. Un de ses amis de jeunesse, Zacharie le Rhéteur, écrivit entre 512 et 518, avec des intentions apologétiques, le récit de la vie de Sévère jusqu'à 512, c'est-à-dire jusqu'à son élévation sur le siège patriarcal d'Antioche. L'original grec de cette biographie est perdu, mais nous en possédons une traduction syriaque. M.-A. Kugener, *Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique*; texte syriaque publié, traduit et annoté dans *Patrologia Orientalis* [*P. O.*], t. II, fasc. 1, Paris, 1903.

Peu de temps après la mort de Sévère, Jean, abbé du monastère de Beith-Aphthonia, sur la rive gauche de l'Euphrate, écrivit à son tour une vie de Sévère, qui comporte le récit de toute son existence agitée. Il est vraisemblable que l'original était rédigé en grec; en tout cas, nous ne possédons qu'un texte syriaque. M.-A. Kugener, *Vie de Sévère par Jean, supérieur du monastère de Beith-Aphthonia*, texte syriaque publié, traduit et annoté, suivi d'un recueil de fragments historiques syriaques, grecs, latins et arabes relatifs à Sévère. *P. O.*, t. II, fasc. 3, Paris, 1905.

Enfin, une biographie éthiopienne, moins importante, a été éditée et traduite en anglais par E.-J. Goodspeed et W.-E. Crum, dans *P. O.*, t. IV, fasc. 6, Paris, 1908.

Sévère était né à Sozopolis en Pisidie. Il passa par les écoles littéraires d'Alexandrie et apprit le droit à Béryte (Beyrouth). Il n'était pas encore baptisé et, s'il faut en croire Zacharie le Rhéteur qui avait été son compagnon d'études, il n'aurait pas manifesté pour le christianisme une sympathie bien ardente pendant les années qu'il passa à Alexandrie. Ce fut à Béryte qu'il se convertit : Zacharie parvint à l'intéresser aux choses religieuses, lui fit lire de bons livres, le mena à l'église; bref, Sévère fut baptisé en 488 à Saint-Léonce de Tripoli. Les hommes de sa trempe ne font rien à moitié. Devenu chrétien, Sévère voulut l'être tout entier; il se fit moine et prit l'habit dans un couvent situé près de Maïouma de Gaza. D'ailleurs, il ne resta pas dans son monastère ; il commença par vivre dans la solitude et y fit de telles prouesses d'ascétisme que sa santé en fut bientôt compromise. Il dut reprendre la vie commune et fonda près de Maïouma un nouveau couvent qui ne tarda pas à prospérer. Ce fut alors qu'il reçut la prêtrise des mains d'Épiphane, évêque de Magydos en Pamphylie, qui venait d'être privé de son siège.

Le couvent où Sévère avait reçu l'habit monastique, conservait précieusement les traditions de Pierre l'Ibérien. Épiphane de Magydos avait été déposé à cause de ses convictions monophysites et de sa résistance à l'*Hénotique*. C'est dire que, tout de suite, Sévère fut conquis par le monophysisme dont il devait se montrer jusqu'à la fin le champion le plus ardent.

Dès 509, il eut l'occasion de faire la preuve de son zèle. Les moines de Maïouma ayant été molestés par un certain Néphalios, qui était l'agent d'exécution du patriarche Élie de Jérusalem, Sévère et deux de ses disciples entreprirent d'aller jusqu'à Constantinople pour demander justice à l'empereur. Leur affaire fut bientôt réglée : ils trouvèrent à la capitale des amis influents, grâce à qui ils obtinrent gain de cause. Cela ne les empêcha pas de prolonger leur séjour à Constantinople, pour le plus grand profit de la cause monophysite. Ils y restèrent trois ans et se montrèrent des plus entreprenants. Tandis que Sévère multipliait les ouvrages de controverse, écrivait contre les eutychiens et contre les messaliens, revendiquait pour son parti l'autorité de saint Cyrille dans un livre intitulé *Cyrille* ou *Le Philalèthe*, ses moines employaient des arguments d'un autre genre et suscitaient des émeutes, à la grande contrariété du patriarche Macédonius.

Ils firent tant et si bien que Macédonius fut en effet déposé (511) : les monophysites auraient bien voulu lui donner Sévère pour successeur. Ils n'osèrent pas cependant et leur choix s'arrêta sur un certain Timothée, qui appartenait au clergé de la capitale. A défaut du siège de Constantinople, ils s'arrangèrent d'ailleurs pour faire attribuer à Sévère celui d'Antioche. Le patriarche de cette ville, Flavien, eut à lutter contre toutes sortes d'intrigues nouées habilement contre lui; les concessions qu'il fit aux monophysites ne servirent qu'à montrer sa faiblesse et à accroître les exigences de ses adversaires : on finit par obtenir de lui qu'il quitterait Antioche pour le bien de la paix; et, lorsqu'il en fut sorti, un concile réuni à Laodicée le déposa et l'exila à Pétra. Sévère fut élu : le 6 novembre 512, il fut consacré par les métropolitains de Tarse et de Mabbough, assistés d'une dizaine d'évêques. Il déclara alors accepter l'*Hénotique* et condamna en même temps le *Tome* de saint Léon et le concile de Chalcédoine.

Dès le début de son épiscopat, Sévère rencontra d'ailleurs de fortes oppositions. Tandis que les monophysites d'extrême-gauche le trouvaient trop modéré, les chalcédoniens et même les hénoticiens modérés, comme Élie de Jérusalem, lui reprochaient son attitude hostile à l'égard du concile et du *Tome*. Il fallut lutter. Il y eut des émeutes jusqu'aux abords du fameux sanctuaire de saint Siméon le Stylite, où les hommes de Sévère assommèrent trois cent cinquante moines venus de la Syrie seconde pour manifester contre le patriarche : les survivants adressèrent une plainte au pape Hormisdas.

Sur ces entrefaites, le vieil empereur Anastase vint à mourir, 9 juillet 518. Pendant les dernières années de sa vie, il avait à plusieurs reprises amorcé des négociations avec Rome pour le rétablissement de la paix religieuse : preuve manifeste de l'échec de sa politique. Voir l'art. HORMISDAS, t. VII, col. 162 sq. Rien n'avait pu être conclu; mais son successeur, Justin, qui n'avait pas les mêmes raisons que lui de prendre la défense de l'*Hénotique*, se montra tout de suite partisan du concile de Chalcédoine. Un de ses premiers soins fut de chercher à s'emparer de Sévère d'Antioche, dont les excitations avaient causé tant de troubles à Constantinople et en Syrie. Il ne put d'ailleurs réaliser ce dessein : Sévère s'enfuit d'Antioche et passa en Égypte, où il arriva le 29 septembre 518.

Là, les abris ne lui manquèrent pas. Il s'établit, semble-t-il, au monastère d'Ennaton, et dès lors il dirigea avec une énergie inlassable la résistance au nouveau régime. Sans doute la police le traquait; il était souvent obligé de changer de résidence; mais il se maintenait en communication avec les évêques exilés, avec ses fidèles d'Antioche et ses moines dispersés dans tout l'Orient. Il écrivait sans cesse des écrits de controverse, des lettres; il constituait des dossiers. Il avait à lutter de toutes parts. Il s'opposait en particulier à Julien d'Halicarnasse, dont les doctrines excessives portaient le trouble dans les esprits. Celui-ci répondait d'ailleurs, et les discussions se prolongeaient sans répit entre aphthartodocètes et phthartolâtres. Cf. R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche*, Louvain, 1924, et ici l'art. JULIEN, t. VIII, col. 1934.

Une fois de plus, cependant, les événements parurent tourner en faveur de Sévère. Lorsque, après la mort de Justin (527), son neveu Justinien fut monté sur le trône, les monophysites, appuyés en secret par l'impératrice Théodora, purent croire venue l'heure de la revanche. Sous l'influence de la basilissa, l'évêque de Trébizonde, Anthime, fut choisi pour occuper le siège de Constantinople que venait de laisser vacant la mort d'Épiphane (535) : officiellement, il faisait profession d'accepter le concile de Chalcédoine, mais on le savait en secret accord avec les monophysites; il paraissait ainsi offrir toutes garanties aux partisans de Sévère.

Depuis quelque temps déjà, celui-ci était l'objet des sollicitations de l'empereur. On ne se contentait pas de le laisser tranquille dans ses repaires égyptiens. On le pressait d'en sortir et de reparaître publiquement à Constantinople. Vers le temps de l'intronisation d'Anthime, Sévère se laissa persuader et arriva dans la capitale. Naturellement, on lui donna le gîte au palais impérial, où il ne tarda pas à être l'objet de l'attention

générale. Il entra en rapports avec Anthime : le patriarche, qui ne tenait pas autrement au concile de Chalcédoine, fut facile à circonvenir. Des lettres officielles, mais secrètes, furent échangées entre Sévère et lui; le patriarche d'Alexandrie, Théodore, entra dans la combinaison. Bientôt, ils se trouvèrent tous trois en relations de communion.

Ce fut sur ces entrefaites que le pape Agapit arriva à Constantinople : il y venait officiellement pour s'occuper des affaires d'Italie; mais il était impossible qu'il ne s'intéressât pas aussi aux controverses orientales. Dès son arrivée, le patriarche Anthime se hâta de disparaître et le pape accueillit lui-même des requêtes qui réclamaient la prompte expulsion de Sévère et de ses partisans. Sa mort inopinée (22 avril 536) n'empêcha pas les événements de suivre leur cours : un synode fut convoqué, qui confirma la déposition d'Anthime et renouvela contre Sévère toutes les condamnations portées naguère contre lui.

Ce fut dès lors la fin. L'empereur Justinien approuva dans un édit solennel, daté du 6 août 536, les sentences prononcées par le concile; il interdit rigoureusement à Sévère et à ses partisans le séjour de la capitale, il proscrivit les livres de Sévère comme l'avaient été ceux de Nestorius. Sévère dut obéir à ces ordres : il s'éloigna de Constantinople et regagna ses déserts égyptiens. Il recommença, de là, sa campagne de propagande et communiqua à ses partisans les lettres qu'il avait naguère échangées avec le patriarche Anthime; du moins ces lettres servaient-elles à prouver qu'il n'avait jamais abandonné le bon combat. Sa dernière heure ne tarda pas à sonner : Sévère mourut le 8 février 538 à Xoïs, où ses disciples l'avaient transporté pour le soigner. On l'enterra au monastère de l'Ennaton.

« Sévère demeura en grand renom, en grande vénération dans son parti. Ascète impitoyable à son corps, homme de grande culture, profondément versé dans la littérature biblique, dans celle des Pères et dans le droit canonique; écrivain facile; raisonneur subtil et indéconcertable; ambitieux sans doute, mais préoccupé plutôt du succès de ses idées que de sa propre fortune; caractère implacable; il fut de son vivant et demeura par ses livres la maîtresse colonne du parti monophysite. » L. Duchesne, *L'Église au VIe siècle*, p. 99.

II. Écrits. — Sévère d'Antioche a beaucoup écrit au cours de sa longue carrière; mais la plupart de ses ouvrages ont disparu dans leur texte original, et il est vraisemblable que la condamnation portée contre eux par Justinien en a hâté la disparition. Nous en avons encore des fragments d'importance variable, dans les chaînes exégétiques ou dans les florilèges dogmatiques. Cf. Karo et Lietzmann, *Catenarum græcarum catalogus*, Gœttingue, 1902, p. 174; R. Devreesse, art. *Chaînes*, dans *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1113, 1137, 1141, 1151, 1154, 1156, 1158, 1173, 1181, 1192, 1209, 1223; F. Diekamp, *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, Munster, 1907, p. 366. Un certain nombre de ces fragments ont été édités par le cardinal Maï, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. IX, Rome, 1837, p. 725-741; *Classici auctores*, t. X, Rome, 1838, p. 408-473; *Spicilegium romanum*, t. X *a*, Rome, 1844, p. 202-205. Tout cela demanderait à être revu soigneusement et complété. Une homélie, celle qui porte dans le recueil syriaque le n. 77, a été conservée en grec sous le nom de saint Grégoire de Nysse, *P. G.*, t. XLVI, col. 627-652. Le texte grec avec les traductions syriaque et française est publié par M. A. Kugener et E. Triffaux, dans *P. O.*, t. XVI, fasc. 5, Paris, 1922.

A défaut du texte grec des œuvres de Sévère, nous possédons encore, pour la plupart d'entre elles, des traductions syriaques qui sont très précieuses et dont plusieurs ont été récemment éditées.

1° *Écrits dogmatiques*. — *Contre Julien d'Halicarnasse*, cinq traités ont été écrits par Sévère : *Critique du tome de Julien*, conservée dans une traduction syriaque par le *Vatic. 140* en entier, et presque complètement par le *Vatic. 255*. Cf. R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse*, p. 25 sq. — *Réfutation des propositions :* en syriaque dans le *Vatic. 140* et dans le British Museum, *Add. 14 259;* partiellement dans le *Vatic. 225;* cf. R. Draguet, *op. cit.*, p. 31 sq. — *Contre les additions au tome*. A la suite d'une seconde édition, revue et augmentée du tome, Sévère répondit par cet ouvrage, qui figure dans le *Vatic. 140* et dans le British Museum, *Add. 12 158;* R. Draguet, *op. cit.*, p. 45. — *Contre l'apologie de Julien*, en 33 chapitres; ouvrage conservé dans *Add. 12 158* et partiellement dans *Vatic. 140;* R. Draguet, *op. cit.*, p. 47. — *L'apologie du Philalèthe*, contenue dans le *Vatic. 140* est le dernier des grands traités antijulianistes. R. Draguet, *op. cit.*, p. 50 sq., a le premier mis en évidence le véritable caractère de cet ouvrage, qui appartient à la série des écrits contre l'aphthartodocétisme. Une première série des écrits antijulianistes de Sévère a paru à Beyrouth, 1931, par les soins de A. Sanda; elle comprend les lettres de Julien et de Sévère, la *Réfutation du tome* et la *Réfutation des propositions*.

Le Philalèthe lui-même, qui est transcrit dans le *Vatic. 139*, est tout autre chose : c'est essentiellement un examen détaillé des 244 chapitres de saint Cyrille que l'on opposait à Sévère et à ses partisans. Le recueil, qui renfermait ces citations et que Sévère a pris soin de recopier, avait été composé par un dyophysite anonyme. Cf. R. Draguet, *op. cit.*, p. 56 sq. *Le Philalèthe* a été édité, avec une traduction latine par A. Sanda, Beyrouth, 1928.

Trois traités *Contre Jean le Grammairien :* celui-ci était un chalcédonien. Sévère lui oppose surtout des témoignages patristiques et répond aux objections que les chalcédoniens tiraient de l'autorité des Pères. Le troisième traité a été publié par J. Lebon, dans le *Corpus scriptorum orientalium christianorum*, Paris, 1929 et 1933; les deux premiers traités, qui ont été récemment découverts dans un état incomplet, ont paru à leur tour en 1938.

Contre le grammairien Sergius, quatre lettres, conservées dans le ms. du British Museum, *Add. 17 154;* cf. J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, p. 163 sq. Sergius était un eutychianiste; Sévère lui fait reconnaître ses erreurs, sans parvenir d'ailleurs à le convaincre entièrement. Il semble que ces lettres sont de peu postérieures à 515.

Deux *traités à Néphalius*, écrits aux environs de 508. Cf. Lebon, *op. cit.*, p. 219 sq. La véritable attitude doctrinale de Néphalius est assez difficile à préciser, car ce personnage semble avoir été assez versatile. Cependant, lorsque Sévère le réfuta, il était chalcédonien, en ce sens du moins qu'il expliquait les formules employées par le concile en remarquant qu'il avait fallu avant tout écarter l'eutychianisme.

Il est à remarquer que tous ces traités doctrinaux de Sévère sont dirigés contre des adversaires et présentent un caractère polémique. Le patriarche d'Antioche n'écrit pas simplement pour exposer une doctrine; il lutte, il combat, il réfute. On dirait qu'il se sent pleinement à l'aise dans la bataille. On peut également souligner que ses adversaires sont de droite autant que de gauche. Sévère lutte de toutes ses forces contre Julien et contre Sergius qui sont des monophysites; il ne s'oppose pas moins à Jean le Grammairien et à Néphalius qui défendent le concile de Chalcédoine. Ne se trompe-t-il jamais dans l'appréciation qu'il fait de ses ennemis? Cela est une autre question : récemment,

M. Draguet s'est efforcé de prouver que l'aphthartodocétisme de Julien d'Halicarnasse était susceptible de recevoir un sens orthodoxe et que, sous des formules équivoques, Julien exprimait en réalité la doctrine même de saint Cyrille. S'il en est ainsi, Sévère a été imprudent de s'arrêter aux mots sans chercher à comprendre leur véritable sens. En toute hypothèse, il est curieux de noter l'ardeur avec laquelle Sévère s'oppose à tout excès : on a rarement vu un homme du centre lutter avec autant de persévérance et de courage pour défendre les positions moyennes qui sont les siennes.

De très bonne heure, les écrits dogmatiques de Sévère jouirent dans le monde oriental d'une grande popularité. Dès 528, les écrits du patriarche contre Julien et les julianistes furent traduits en syriaque par Paul de Callinique, et nous en possédons des manuscrits qui datent environ du VIe siècle : on s'est même demandé si le *Vatic. 140* ne serait pas le manuscrit autographe de Paul. Avant la fin du VIe siècle, un certain Sergius avait également traduit en arménien les écrits de Julien d'Halicarnasse; mais cette version a complètement disparu.

2° *Homélies.* — Un recueil d'*Homélies cathédrales*, c'est-à-dire de sermons prononcés par Sévère pendant les quelques années où il a réellement occupé le siège d'Antioche (512-518), comprend cent vingt-cinq pièces rangées dans l'ordre chronologique. Ce recueil a été traduit en syriaque aux environs de 530 par Paul de Callinique, et encore une fois aux environs de 700 par l'évêque Jacques d'Édesse. Ces deux traductions sont parvenues jusqu'à nous, au moins en grande partie.

A. Baumstark, *Das Kirchenjahr in Antiochien zwischen 512 und 518*, dans *Römische Quartalschr. für christl. Altertumskunde*, t. XI, 1897, p. 31-66; t. XIII, 1899, p. 305-323, a étudié ces homélies; il les répartit d'après leur contenu en quatre groupes : 1. Sermons pour les principales fêtes de l'année liturgique; 2. Sermons sur les saints; 3. Homélies exégétiques sur les leçons scripturaires du dimanche; 4. Discours d'occasion. Un grand nombre de ces homélies ont déjà été publiées avec une traduction française dans la *Patrologia orientalis*, par les soins de MM. Guidi, Brière, R. Duval, Triffaux et Kugener. Ce sont celles qui portent les numéros LII-LVII (t. IV, fasc. 1, 1906); LVIII-LXIX (t. VIII, fasc. 2, 1912); LXX-LXXVI (t. XII, fasc. 1, 1914); LXXVII (t. XVI, fasc. 5); LXXVIII-LXXXIII (t. XX, fasc. 2); LXXXIV-XC (t. XXIII, fasc. 2); XCIX-CIII (t. XXII, fasc. 2, 1929); XCI-XCVIII (t. XXV, fasc. 1). D'autre part, les homélies CXIX sur les noces de Cana et CXXIII contre le manichéisme ont été publiées en syriaque et en latin par J.-E. Rahmani, *Studia syriaca*, t. IV, Mont-Liban, 1909; cf. Kugener et Cumont, *Extrait de la CXXIIIe homélie de Sévère d'Antioche* (*Recherches sur le manichéisme*, t. II), Bruxelles, 1912. L'homélie LII a été publiée par Bevsley et Barnes, *The fourth book of Maccabees*, Cambridge, 1895; l'homélie I par M. A. Kugener, dans *Oriens christianus*, t. II, 1902, p. 265 sq.

3° *Lettres.* — La correspondance de Sévère a été extrêmement riche. De très bonne heure, les lettres du patriarche ont été recueillies et groupées dans l'ordre chronologique en 23 livres qui comprenaient environ 4 000 numéros. Naturellement, on a dû bien vite donner des extraits de cette vaste correspondance, et mettre à part les lettres écrites par Sévère pendant les années de son patriarcat. On a constitué de la sorte un recueil abrégé qui contenait encore à peu près 700 lettres et qui était aussi divisé en livres. De ce nouveau recueil, le l. VI, comprenant 123 lettres, a été traduit du grec en syriaque aux environs de 669 par le prêtre Athanase de Nisibe. Il a été publié avec une version anglaise par E.-W. Brooks. *The sixth book of the selected letters of Severus, patriarch of Antioch, in the syriac version of Athanasius of Nisibis*, Londres, 1902-1904. D'autres lettres qui ont été également traduites en syriaque dans les cercles monophysites ont été encore publiées et traduites par Brooks sous ce titre : *A collection of letters of Severus of Antioch*, dans *P. O.*, t. XII, fasc. 2, 1916 et t. XIV, fasc. 1, 1919. Six lettres de Sévère ont trouvé place dans l'*Histoire ecclésiastique* de Zacharie le Rhéteur, l. IX, c. XI-XIII, XIX, XX, XXII, XXIII : on les y trouvera dans l'édition de Ahrens et Krueger, Leipzig, 1899.

Les lettres de Sévère présentent un intérêt considérable, tant au point de vue historique qu'au point de vue doctrinal. Sévère a été en relations avec un nombre considérable de personnes, appartenant aux milieux les plus différents; il a été mêlé, au cours d'une carrière passablement aventureuse, à toutes sortes d'événements. Ses lettres font revivre, avec une étrange précision, une période mouvementée; elles nous révèlent aussi bien des aspects ignorés des controverses dogmatiques. Il est regrettable que la collection n'en ait pas été conservée au complet.

4° *Écrits liturgiques.* — La tradition a gardé le souvenir d'une certaine activité de Sévère dans le domaine liturgique. C'est ainsi qu'un rituel baptismal, traduit en syriaque par Jacques d'Édesse, dans la seconde moitié du VIIe siècle, porte le nom de Sévère. Il a été publié en syriaque et en latin dès 1572 par G. Fabricius Boderianus à Anvers. Toutefois, son authenticité n'est pas incontestable, car certains manuscrits en présentent Sévère non comme l'auteur au sens propre, mais comme le rédacteur ou le reviseur, le texte primitif remontant à Clément ou aux apôtres. Cf. A. Baumstark, *Gesch. der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 253. Il faut mentionner aussi un *Ordo baptismi* et un *Ordo brevis baptismi*, dans E.-S. Assemani, *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ*, Rome, 1749-1750, t. II, p. 261 sq., 300 sq.; et une *Liturgia eucharistica*, dans E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, t. II, p. 321 sq.

5° *Poésies.* — Des poésies religieuses qui portent également le nom de Sévère ont été rassemblées avec d'autres poèmes du même genre, écrits par divers auteurs dans un livre de chants liturgiques, qui prit plus tard le nom d'*Octoéchos*, à cause des huit tons en usage dans ce chant. Cf. A. Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*, p. 45-48. Une traduction syriaque du recueil fut faite au commencement du VIIe siècle par l'évêque Paul d'Édesse : celui-ci se préoccupa surtout de conserver la mesure des vers originaux. Plus tard, Jacques d'Édesse revisa avec soin le travail de son prédécesseur; il releva toute les additions qui avaient dû être faites en vue de maintenir la métrique originale; il nota toutes les libertés qui avaient pu être prises à l'égard du texte authentique; bref, il fit en sorte de rendre la traduction aussi littérale que possible et de permettre à tout instant la découverte des mots grecs sous leur vêtement syriaque. Cf. A. Baumstark, *Gesch. der syr. Lit.*, p. 190 et 253. Nous possédons de cette revision un ms. daté de 675 qui pourrait être l'autographe de Jacques d'Édesse; c'est d'après lui qu'a été édité le texte : E.-W. Brooks, *James of Edessa, The hymns of Severus of Antioch and others, Syrish and English*, dans *P. O.*, t. VI, fasc. 1; t. VII, fasc. 5; 1910 et 1911. Cf. Jeannin et Puyade, *L'Octoéchos syrien*, dans *Oriens christianus*, nouv. série, t. III, 1913, p. 82-104; 277-298.

On voit, par les brèves indications qui précèdent, que l'héritage de Sévère d'Antioche est considérable. Si le texte original de la plupart de ses livres a disparu, les traductions syriaques nous ont conservé un très grand nombre de ses écrits; et il est loin d'être exclu que d'autres encore inconnus puissent être retrouvés un jour ou l'autre.

Il faut ajouter que des fragments des écrits de

Sévère ont été également découverts dans des traductions coptes et éthiopiennes. Cf. E. Porcher, *Sévère d'Antioche dans la littérature copte*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. XII, 1907, p. 119-124; *La première homélie cathédrale de Sévère d'Antioche, texte copte et traduction*, *ibid.*, t. XIX, 1914, p. 69-78; 135-142.

J. Stiglmayr a émis récemment l'hypothèse que Sévère pourrait être l'auteur des écrits du pseudo-Aréopagite, dont il est en effet le plus ancien témoin connu. J. Stiglmayr, *Der sogenannte Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien*, dans *Scholastik*, t. III, 1928, p. 1-27, 161-189; *Um eine Ehrenrettung des Severus von Antiochen*, dans *Scholastik*, t. VII, 1932, p. 52-67. Cette hypothèse n'a pas trouvé grand crédit dans le monde savant; elle semble avoir été réfutée d'une manière définitive par J. Lebon, *Le pseudo-Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, t. XXVI, 1930, p. 880, 915; *Encore le pseudo-Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche*, *ibid.*, t. XXVIII, 1932, p. 296-313.

III. Doctrine. — Il est difficile d'exagérer l'importance du témoignage de Sévère comme représentant de la doctrine monophysite que l'on pourrait qualifier d'officielle, si une telle expression avait un sens précis. Non seulement Sévère est celui des anciens docteurs monophysites qui a le plus écrit; mais, au cours de son existence agitée, il a été regardé comme le porte-drapeau du monophysisme. Avec une égale ardeur, il a lutté contre les partisans du concile de Chalcédoine et contre les eutychiens tels que Sergius aussi bien que contre les aphthartodocètes qui suivaient Julien d'Halicarnasse. Il a fait profession de suivre toujours avec une exacte fidélité les enseignements de saint Cyrille d'Alexandrie et on ne saurait lui dénier une connaissance approfondie des œuvres du grand docteur : nous aurons à nous demander si, en effet, il est resté fidèle à son esprit.

Nous devons ajouter que Sévère d'Antioche fait figure d'un homme extrêmement versé dans la connaissance de l'Écriture et dans celle de la tradition patristique. Il ne cesse pas de puiser à cette double source le principe de toutes ses affirmations. Le *Philalèthe* est consacré à l'étude de deux cents passages de saint Cyrille que lui opposaient les chalcédoniens. Le troisième livre *Contre Jean le Grammairien* contient un florilège extrêmement riche, dans lequel figurent bien des textes nouveaux. Une telle érudition, rare en tout temps, est exceptionnelle au début du VIe siècle.

Sans doute, on a accusé Sévère d'être un sophiste inconstant, de revêtir mille et mille formes : ces reproches figurent par exemple dans l'*Epistola ad Timothæum scolasticum de duabus naturis adversus Severum*, d'Eustathe le Moine, *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 913, 917, 929. Ce reproche n'est pas fondé. Il est vrai que la pensée du patriarche d'Antioche est parfois subtile, parce qu'elle s'exprime dans un vocabulaire qui a besoin d'être bien compris et qui n'est pas exactement celui de ses adversaires; mais elle reste très cohérente et très suivie.

« Sévère confond d'abord dans un même sens les mots φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον. L'identification des deux premiers termes se rencontre chez lui à chaque instant; mais il leur assimile aussi le troisième : « Quand l'union hypostatique qui est parfaite de deux « (natures) est confessée, dit-il, il n'y a qu'un Christ « sans mélange, une personne, une hypostase, une « nature, celle du Verbe incarné (*Epist. ad Sergium*, Lebon, *op. cit.*, p. 243). » Que si, au contraire, on divise *par l'esprit* le Christ en deux natures, on n'a pas seulement deux natures, mais aussi deux hypostases et deux personnes (Eustathe, *op. cit.*, *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 908 A). Le sens qu'il donne à ces trois mots, même à celui de φύσις, est le sens d'individu concret, de sujet, de personne : φύσις n'est nullement l'équivalent d'οὐσία; il s'oppose à οὐσία comme l'individu et le particulier au commun. Jésus-Christ n'a pas une seule nature; il *est* une seule nature (Eustathe, *op. cit.*, col. 908 D). Dire, comme les chalcédoniens, qu'il y a deux natures en Jésus-Christ, c'est être nestorien, car c'est dire qu'il y a en lui deux personnes; le nombre en effet suppose la séparation et les deux natures sont nécessairement deux personnes. Et quant à l'expression « deux natures unies », c'est un non-sens, car deux natures unies ne sont pas deux, mais une seule nature, une φύσις n'étant telle qu'à la condition d'être καθ' ἑαυτήν. » J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 119.

Cela étant, dans l'exposé de la doctrine christologique, Sévère prend pour point de départ la φύσις du Verbe. C'est elle qui existe de toute éternité et qui, étant ἄσαρκος, va devenir σεσαρκωμένη. Il ne se produit pas, par le fait, de changement dans la nature du Verbe : Jésus reste ce qu'il était auparavant, le même individu, la même personne. Quant à l'humanité assumée par le Verbe, elle est une véritable humanité complète; faite d'un corps, qui est un véritable corps et non pas une apparence, et d'une âme raisonnable: ainsi Sévère s'oppose-t-il à la fois aux phantasiastes et aux apollinaristes. Sa doctrine est très ferme sur ce point : le Christ est consubstantiel à nous par son humanité. « Dieu le Verbe, dit-il, vertu ineffable du Père, comme le montre l'économie des mystères des écrits évangéliques, a couvert la Vierge de son ombre et d'elle et par la Vertu ineffable du Saint-Esprit, il s'est uni hypostatiquement à une chair animée d'âme raisonnable. » *Synodique à Théodose d'Alexandrie*, dans J.-B. Chabot, *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*, Paris, 1908, p. 18. « Le Fils de Dieu c'est-à-dire son Verbe qui était avant tous les siècles, s'est incarné à la fin des temps, sans changement ni variation; il s'est fait homme (par l'opération) du Saint-Esprit et de la mère de Dieu. Il s'est uni hypostatiquement une chair douée d'une âme raisonnable. » *Contre Julien d'Halicarnasse*, dans Maï, *Spicilegium romanum*, t. X, p. 172.

L'union du Verbe et de l'humanité est une union physique, une union κατὰ φύσιν ou καθ' ὑπόστασιν, dont le terme est une hypostase unique, une nature unique, celle du Verbe incarné. Sévère repousse avec autant de force la formule chalcédonienne des deux natures que l'union simplement morale des nestoriens, qu'on l'appelle adhésion, union d'affinité, participation à la dignité de Fils, etc. « Pour l'adhésion d'affinité, en effet, l'enfant existait d'abord par lui-même en sa personne et son hypostase; et de même le Verbe qui a habité en lui apparaît en son hypostase et en sa personne propres. Il se fait une union d'affinité de deux personnes, par le seul lien de l'égalité du nom et de la dignité du Fils. Mais, pour l'union hypostatique et la composition naturelle qui convient à Dieu, parce que c'est dans l'union même que cette chair animée d'âme raisonnable, prise (par l'opération) de l'Esprit-Saint et de Marie, mère de Dieu et toujours vierge, a eu son être, et (parce que) elle n'a pas existé par elle-même avant l'union au Verbe, c'est le Verbe que l'on croit devenir enfant sans changement et sans conversion, tout en restant ce qu'il était. Ce qu'il a pris, il ne l'a ni changé, ni converti. Il s'est prêté à la croissance progressive, à la conception et à la génération parfaite. » *Lettre à Sergius*, citée par J. Lebon, *op. cit.*, p. 273.

Tout autant Sévère rejette le mélange et la confusion des eutychianistes. Il y a bien dans le Christ un élément humain et un élément divin, deux choses distinctes qu'il n'est pas possible de confondre. Les substances ne sont pas confondues, elles ne sont pas davan-

tage mélangées : à tout instant Sévère revient là-dessus dans sa correspondance avec Sergius le Grammairien et il se plaît à reprendre la comparaison déjà faite par saint Cyrille de l'union du corps et de l'âme dans l'homme, car cette union a bien pour terme une φύσις unique, mais elle exclut aussi tout mélange des éléments qu'elle rapproche : « Est-ce donc que l'âme de l'homme a été convertie pour devenir la chair ou la chair a-t-elle subi une conversion pour devenir l'âme? Car telle est la propriété du mélange. Ou bien faut-il comprendre, d'après ce qui a lieu pour les corps qui s'agglutinent et se rassemblent, le *confluxus* de l'âme raisonnable avec son corps? Nullement. Mais nous dirons en toute confiance que c'est un concours physique. » *IIe lettre à Sergius*, citée par J. Lebon, *op. cit.*, p. 230-231.

S'il n'y a pas mélange ou confusion dans le Christ, il y a cependant composition ou synthèse. La synthèse est cet état dans lequel les composants restent sans changement, ne sont pas combinés, mais n'ont pourtant pas d'existence à part; ils ne sont pas ἰδιοσύστατοι. « Le Verbe, qui a son être avant tous les siècles et qui est simple par essence, est devenu composé par l'incarnation. » *IIe lettre à Sergius*, citée par J. Lebon, *op. cit.*, p. 321. Sergius le Grammairien voulait que l'incarnation fût un mélange, pour que la Trinité restât Trinité. Sévère lui répond : La Trinité demeure Trinité, bien que le Verbe se soit fait chair et homme. Il (le Verbe) est un en hypostase, même lorsqu'il s'est incarné. Celui qui d'abord était simple est maintenant, d'une façon glorieuse et ineffable, composé avec la chair animée et raisonnable; il n'est pas partagé en deux et il demeure sans confusion. C'est le même qui est consubstantiel à Dieu le Père et à nous. *Ibid.*, p. 321-322. » En s'incarnant, la φύσις du Verbe devient σύνθετος, puisqu'elle est σεσαρκωμένη; mais elle ne devient pas διπλοῦς ou διττή, puisqu'il n'y a qu'un seul Verbe incarné, et Sévère reprend, presque comme un refrain la formule chère à saint Cyrille : μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη.

Une difficulté subsiste cependant, celle que Jean le Grammairien oppose à Sévère : s'il y a dans le Christ, dans le Verbe incarné, deux choses, deux réalités sans confusion, l'élément divin et l'élément humain, comment ces deux choses ne sont-elles pas deux natures? Cette difficulté est réelle; elle semble bien embarrasser Sévère. Le patriarche d'Antioche ne peut pas, cela est évident, renoncer à soutenir l'unité du Christ. Il ne peut même pas parler de deux natures, puisque, nous l'avons vu, pour lui le mot φύσις signifie l'individu concret, la personne. S'il accepte momentanément de distinguer deux φύσεις, ce ne peut être que par jeu, par imagination : τῇ θεωρίᾳ, τῇ φαντασίᾳ τοῦ νοῦ μόνου, τῷ νῷ, τῇ ἐπινοίᾳ. Cf. *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 908 A, 921 AB, 936 D. Dès que l'on revient à la réalité de l'union, on ne trouve plus qu'une seule personne, une seule hypostase, une seule nature. Le Christ est bien ἐκ δύο; il est même ἐκ δύο φύσεων, ἐκ δύο ὑποστάσεων (cf. Lebon, *op. cit.*, p. 376); ce qui ne l'empêche pas d'être une seule φύσις.

La réponse de Sévère n'est évidemment pas suffisante, car il suffit de lire l'Évangile, de regarder vivre et agir le Christ pour se rendre compte que la distinction des natures ou des propriétés n'est pas simplement un jeu de l'esprit ou une hypothèse. S'il faut admettre que la propriété révèle la nature, il est assuré qu'il y a dans le Christ des propriétés humaines et des propriétés divines. Saint Léon avait naguère affirmé que, dans l'incarnation, la propriété de chaque nature est sauvegardée, que chaque nature conserve sa propriété. Sévère n'accepte pas cette façon de parler. « Si l'on entend, dit-il, par propriétés (ἰδιότης) les attributs (ἰδιώματα) qui conviennent soit à l'humanité, comme d'être visible, intelligent, palpable, soit à la divinité, comme d'être éternelle, immense, invisible, il est vrai que ces qualités ou attributs continuent d'exister dans l'union; seulement, on ne doit pas les considérer comme appartenant séparément à deux natures, comme étant tellement propres à l'un des éléments, que l'on ne puisse, en vertu de la communication des idiomes, les rapporter à l'autre et surtout au Verbe, l'unique sujet dernier des divers attributs... Cependant, si l'on ne peut pas diviser entre deux sujets les simples attributs et qualités, il y a une qualité tellement propre à chacun des éléments qu'elle ne se communique pas à l'autre, sous peine d'avoir un mélange des essences : c'est sa ποιότης φυσική, son essence spécifique. Puisqu'on n'admet pas la confusion de l'humanité et de la divinité, il faut bien admettre que chacune d'elles possède en propre et ne partage pas avec l'autre d'être en soi ce qu'elle est : il y a dans le Christ une dualité de propriétés en qualité naturelle, ἰδιότης ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ. » J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 124; cf. J. Lebon, *op. cit.*, p. 422 sq.

Nous voici au rouet. Il semble que Sévère n'avait pas aperçu tout d'abord ces conséquences de sa doctrine et la nécessité où il se trouvait d'admettre dans le Christ la subsistence de deux aspects, de deux catégories de propriétés, et que ce soient les exigences de sa controverse avec Jean le Grammairien qui l'aient amené à préciser ses idées. Il serait utile, dans un exposé plus développé, de distinguer dans la mesure du possible, les diverses étapes de la pensée du patriarche. En tout cas, la question est posée pour lui de savoir comment se maintiennent, dans l'unité de nature, les propriétés caractéristiques de l'humanité, si l'on veut éviter le mélange et la confusion.

Certes, Sévère n'a pas tort de critiquer certaines formules incorrectes, telles que celle-ci : « Deux natures avant l'union ». « Personne, écrit-il, parmi ceux qui ont une pensée orthodoxe, n'a jamais dit « deux natures avant l'union ». En effet, avant l'union et l'incarnation, le Verbe de Dieu était simple et non incarné, comme invisible par essence, dépourvu de forme et de corps, et coéternel au Père et à l'Esprit. Mais, lorsqu'il voulut se faire homme pour nous sans changement, tout en restant Dieu, et qu'il couvrit de son ombre, d'une manière ineffable, la Vierge mère de Dieu, il s'unit une chair (prise) de la Vierge, par (l'opération de) l'Esprit, consubstantielle à nous, animée et intelligente, par le groupement qui (se fait) en union physique. Nous appelons aussi l'union « hypostatique », parce que c'est dans l'union au Verbe qui est avant les siècles, que cette chair a été constituée et amenée à l'existence, et parce qu'elle a acquis du même coup l'existence et l'union. De la sorte, on connaît un seul Emmanuel « de deux », d'une manière inséparable (de) la divinité et (de) l'humanité, conçu et né dans la chair. L'âme de tout homme naît aussi avec son corps; par essence sans doute elle diffère de lui; mais une (seule) nature et hypostase est formée des deux. De la même façon, le Verbe de Dieu, selon qu'il est écrit, communique avec nous au sang et à la chair, il a pris notre forme en tout hormis le péché. Si donc, avant l'union et l'incarnation, le Verbe était simple et incorporel et si, après l'incarnation, il est un de deux, où sont ceux qui disent cette fable de deux natures avant l'union? » *Advers. Joan.*, III, 11; cité par J. Lebon, *op. cit.*, p. 395-396.

Avant l'incarnation, le Verbe existe seul. Après l'incarnation, il y a un seul être concret, une seule hypostase faite de deux. Il suit de là qu'unique est aussi l'action, l'ἐνέργεια du Verbe incarné. Sévère n'ignore pas que, parmi les actions accomplies par le Christ, il en est qui conviennent à l'homme, et d'autres qui conviennent à Dieu : c'est l'homme qui a faim et soif,

qui est fatigué, qui souffre, qui meurt. C'est Dieu qui opère des miracles, qui guérit les malades, qui ressuscite les morts, qui remet les péchés. Cependant unique est l'agisseur et personne, pas même l'insensé, n'osera établir une classification pour répartir entre Dieu et l'homme ce qui provient de chacun d'eux. Ressusciter un mort de quatre jours est assurément une œuvre divine; se transporter au tombeau quand on a le pouvoir d'opérer le miracle à distance est le côté humain de l'acte; ira-t-on s'amuser à distinguer ce qu'a fait Dieu et ce qu'a fait l'homme? Non; mais tout est humano-divin, théandrique, pour employer la formule du pseudo-Aréopagite. Puisqu'il n'y a qu'un agisseur il n'y a qu'une énergie et une opération.

Tout cela est très cohérent. Il est incontestable que le langage de Sévère est tout à fait différent de celui qu'avait employé saint Léon et l'on comprend que le patriarche d'Antioche rejette les formules du *Tome* qui lui paraissent inspirées par le nestorianisme. Saint Léon avait enseigné : *Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est*. Non, répond Sévère : agir suppose que l'on subsiste et attribuer à la nature humaine une action propre, c'est lui attribuer une subsistence propre et indépendante, c'est être nestorien : οὐ γὰρ ἐνεργεῖ φύσις οὐχ ὑφεστῶσα προσωπικῶς. *Doctr. Patrum*, éd. Diekamp, p. 310.

Mais il faut dépasser les formules et se demander si, en définitive, la christologie de Sévère est réellement monophysite au sens péjoratif que l'on attribue d'ordinaire à ce mot. A ce problème, on doit répondre d'une manière négative. Sans doute, Sévère est monophysite, puisqu'il ne cesse pas d'enseigner l'existence d'une seule nature dans le Christ, mais le mot nature a pour lui un sens concret, celui de personne ou d'hypostase et non pas un sens abstrait. Il ne faut jamais oublier ce point capital lorsqu'on lit l'un ou l'autre de ses traités. Ce vocabulaire ne lui appartient d'ailleurs pas en propre, car c'est celui de saint Cyrille d'Alexandrie lui-même. Le tort de Sévère, et il faut bien dire que ce fut un tort, a été de rester inlassablement fidèle à saint Cyrille et aux anathématismes. Ce faisant, il a suivi l'exemple de Timothée Aelure, de Philoxène de Mabboug et de beaucoup d'autres.

S'il a rejeté la terminologie de saint Léon le Grand et de Chalcédoine, c'est qu'à ses yeux cette terminologie conduisait nécessairement au nestorianisme, sous sa forme la plus rigide. Affirmer la permanence de deux natures après l'union, c'était proclamer qu'il y avait dans le Christ deux êtres, deux personnes réellement distinctes, bien qu'unies l'une à l'autre. Certes, il n'en est pas ainsi, et saint Léon a bien soin d'affirmer l'unité de personne dans le Christ. Mais Sévère ne retient pas cet aspect de la doctrine enseignée par le pape : il ne voit que la dualité, là où saint Léon, d'accord avec l'Écriture et avec la tradition patristique, proclame l'unité.

En combattant à la fois les eutychiens et les chalcédoniens, Sévère s'exposait à n'être compris par personne. De fait, sa doctrine a été maintes fois attaquée, et c'est de nos jours seulement qu'on a reconnu sa parfaite conformité avec celle de saint Cyrille. Seulement, il ne faut pas oublier que Cyrille avait eu peut-être le droit d'employer des formules qui n'étaient plus légitimes chez ses disciples. Le concile de Chalcédoine, en effet, marque une date dans l'histoire des controverses christologiques, il pose des affirmations; il définit des termes. Il n'est pas permis de tenir ses formules pour vaines et non avenues. L'erreur de Sévère a été de condamner le pape saint Léon et le concile de Chalcédoine en les englobant dans la réprobation qui atteignait les nestoriens. Cela, il n'avait pas le droit de le faire, et il reste coupable de l'avoir fait.

Nous avons indiqué les principales éditions des œuvres de Sévère. Il faut ajouter que des fragments plus ou moins importants des textes originaux figurent dans les *Quæstiones adv. monophysitas*, *P. G.*, t. LXXXVI *b*, col. 1769-1901; dans Eustathe le Moine, *Epistola ad Timotheum scolasticum de duabus naturis*, *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 901-942; dans la *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, édit. Diekamp, Munster, 1907; dans J.-B. Chabot, *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*, Paris, 1908.

Parmi les ouvrages récents consacrés à Sévère d'Antioche, le plus important est assurément celui de J. Lebon, *Le monophysisme sévérien, étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine, jusqu'à la constitution de l'Église jacobite*, Louvain, 1909. Cet ouvrage pourrait être complété en tenant compte des textes récemment découverts ou édités; certaines corrections de détail pourraient même y être apportées, en particulier sur le véritable caractère de l'*Apologie du Philalèthe*, que R. Draguet semble avoir mis en relief. Mais, dans l'ensemble, la thèse de J. Lebon demeure solide; il serait difficile de la contredire.

On peut encore signaler : J. Eustratios, Σευῆρος ὁ μονοφυσίτης πατριάρχης Ἀντιοχείας, Leipzig, 1894; G. Krueger, *Monophysitische Streitigkeiten im Zusammenhange mit der Reichspolitik*, Iéna, 1884; J. Mahé, *Les anathématismes de saint Cyrille et les évêques orientaux du patriarcat d'Antioche*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. VII, 1906; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, t. V, Paris, 1935, p. 416 sq.; J. Maspero, *Histoire des patriarches d'Alexandrie (518-616)*, Paris, 1923; M. Peisker, *Severus von Antiochien. Ein kritischer Quellenbeitrag zur Geschichte des Monophysitismus*, Halle, 1903; A. Rehrmann, *Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien systematisch dargestellt*, Hildesheim, 1902.

G. Bardy.

2. SÉVÈRE DE MINORQUE (Ve siècle). — Le nom de Sévère, évêque, se lit en tête d'une lettre adressée « aux évêques, prêtres, diacres et aux fidèles de toute la terre », qui a été publiée pour la première fois par Baronius, *Annales eccles.*, ad an. 418, n. 44-72. L'auteur de la lettre se donne lui-même comme étant évêque de l'île de Minorque et raconte avec détails la conversion forcée des juifs de cette île, à la suite de l'arrivée des reliques de saint Étienne, premier martyr, apportées par le prêtre Orose. Voir ici, t. XI, col. 1604. Ces reliques avaient été déposées dans un petit sanctuaire, aux portes de Mahon, où les juifs étaient en grand nombre. Le renouveau de ferveur chrétienne qui s'ensuivit amena un réveil du fanatisme antijuif, ce que Sévère regarde comme une bénédiction divine. Se croyant menacés, les juifs font des préparatifs de défense; l'évêque, qui résidait ordinairement à l'autre bout de l'île, arrive alors avec un fort contingent de ses ouailles, qu'il lance à l'assaut de la synagogue de Mahon. Celle-ci est brûlée et détruite; les juifs terrorisés cèdent à la force; le chef de leur communauté, suivi de la plupart de ses coreligionnaires, se convertit. Bien entendu, l'évêque arrive à faire un récit édifiant, où les signes divins abondent, de ce haut fait. La lettre est, à tous égards, d'un très vif intérêt. Les événements sont datés du début de février 417.

Le texte est publié deux fois dans *P. L.*, t. XX, col. 731-746 (reproduit le texte de Baronius) et t. XLI, col. 821-832 (en un appendice au t. VII des *Œuvres* de saint Augustin, qui rassemble diverses pièces relatives à l'invention du corps de saint Étienne). Autre édition mentionnée par P.-B. Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, t. II *a*, p. 407.

É. Amann.

SÉVÉRIEN DE GABALA, évêque de cette ville, au début du Ve siècle.

1. Vie. — Sévérien était évêque de Gabala, ville de la côte syrienne située à peu près à mi-chemin entre Arados et Laodicée, lorsque la nouvelle des succès obtenus à Constantinople par l'éloquence de son voisin Antiochus de Ptolémaïs excita son envie et son ambition. Socrate, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XI. Il avait fait, semble-t-il, de fortes études classiques; il connaissait et

utilisait volontiers les procédés de la rhétorique et son éloquence avait tout ce qu'il fallait pour plaire aux fidèles de ce temps, encore que, selon Socrate, *loc. cit.*, il parlât le grec avec un assez fort accent syriaque. Gennade, *De vir. ill.*, XXI, va jusqu'à écrire qu'il était *in divinis scripturis eruditus et in homiliis declamator admirabilis.* Il vint en tout cas à Constantinople vers 401 et il commença par entretenir avec saint Jean Chrysostome des rapports d'amitié, grâce auxquels il fut souvent appelé à prêcher dans la capitale. Bientôt ses prédications lui valurent assez de célébrité pour qu'il devînt un des orateurs préférés de l'empereur Arcadius et de l'impératrice.

Lorsque Jean dut partir pour l'Asie, il confia à Sévérien le soin de son église. Socrate, *H. E.*, l. VI, c. XI; Sozomène, *H. E.*, l. VIII, c. X. Celui-ci profita de l'occasion pour essayer de se faire valoir aux dépens de l'évêque légitime: il n'y réussit sans doute pas, mais il s'attira les reproches de Sérapion, en qui Jean avait toute confiance; de là entre Sérapion et lui une rancune qui ne tarda pas à s'exaspérer. A son retour, Jean trouva la situation fort tendue; il donna raison à Sérapion, à la grande satisfaction des fidèles, qui, dit-on, auraient même provoqué un soulèvement et obligé Sévérien à quitter Constantinople. Socrate, *loc. cit.* L'impératrice Eudoxie crut devoir intervenir pour demander aux deux évêques de se réconcilier publiquement : Jean Chrysostome accéda sans peine à cette demande et s'efforça de calmer le peuple en lui représentant les bienfaits de la paix. Sévérien répondit le lendemain au discours de Jean et parla de la paix; son homélie, fort brève, est assez embarrassée et semble peu sincère.

De fait, les hostilités ne tardèrent pas à reprendre entre Jean et Sévérien qui, au lieu de regagner son diocèse, demeurait à Constantinople et ne cessait pas d'y intriguer contre l'évêque. D'accord avec Antiochus et Acace de Bérée, qui étaient aussi venus s'installer dans la capitale, Sévérien n'eut pas de repos ni de trêve avant d'avoir obtenu la mise en accusation de Jean, à qui il reprochait toutes sortes de méfaits. On sait la suite de cette lamentable histoire et comment, au concile du Chêne, Jean fut déposé de l'épiscopat et envoyé en exil. Bien que son impartialité eût été justement contestée par le saint évêque qui refusait de le voir figurer au nombre de ses juges, Sévérien n'hésita pas à être un des principaux artisans de sa condamnation; et, après le départ de Jean, il eut le triste courage de prêcher contre lui, à Constantinople même, en soutenant que son orgueil avait été la cause principale des mesures prises à son égard. Socrate, *H. E.*, l. VI, c. XVI; Sozomène, *H. E.*, l. VIII, c. XIX. Son autorité paraissait d'autant plus grande qu'il avait la confiance de la cour et qu'il avait administré le baptême au petit Théodose. Cf. Chr. Baur, *Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, t. II, Munich, 1930, p. 156 sq. Le peuple cependant ne l'aimait pas et quand l'exilé fut remonté sur son siège, Sévérien disparut momentanément de la capitale. Il n'en continua pas moins à lutter de toutes ses forces contre Jean. Il contribua ainsi à son second et définitif exil : pour se justifier, il écrivit, de concert avec Acace, Paul d'Héraclée, Antiochus de Ptolémaïs et Cyrinus de Chalcédoine, au pape Innocent Ier, une lettre où Jean était accusé d'avoir commis toutes sortes de crimes, en particulier d'avoir brûlé son église. Cette lettre demeura sans réponse. Sa haine ne désarma pas devant les infortunes du malheureux évêque : suivant Palladius, *Dial.*, XI, il alla jusqu'à réclamer qu'on l'éloignât de Cucuse, qui lui paraissait encore une résidence trop douce et trop rapprochée de Constantinople, et qu'on l'envoyât à Pityonte. Cet acte est, semble-t-il, le dernier que nous connaissions de lui. Selon Gennade, *De vir. ill.*, XXI, il mourut sous le règne de Théodose II, c'est-à-dire après 408. Sa mort doit être même antérieure à 430.

II. ÉCRITS. — L'héritage littéraire de Sévérien est mal connu. Gennade, *ibid.*, mentionne de lui un commentaire sur l'épître aux Galates et des homélies. Les renseignements qu'il fournit sont trop vagues pour être très utiles. Les auteurs anciens ont parfois cité l'un ou l'autre fragment de Sévérien dans les florilèges dogmatiques : ces fragments permettent d'identifier telle ou telle homélie pseudépigraphe. Les chaînes exégétiques, de leur côté, conservent des passages plus ou moins importants de Sévérien. Cependant, la plus grande partie des textes de Sévérien que nous possédons nous est parvenue sous le nom de saint Jean Chrysostome et c'est parmi les apocryphes du grand docteur qu'il faut chercher, par une étrange fortune, les œuvres de son adversaire. Ce travail de recherche et d'identification a été entrepris jadis par E. Du Pin, Tillemont, Montfaucon. Il a été repris et poursuivi de nos jours par de nombreux érudits, comme Zellinger, Martin, Dürks, et il est loin d'être achevé. Tandis que certains, Zellinger et Cavallera par exemple, attribuent à Sévérien la possession incontestable de trente homélies, d'autres avec Altaner n'en reconnaissent pas plus de quatorze et Puech parle seulement d'une dizaine. En plus des homélies conservées en grec, il y aurait à tenir compte d'homélies orientales, en copte, en syriaque et surtout en arménien. Cf. J. Simon, dans *Analecta bollandiana*, t. XLV, 1927, p. 382-384. Plusieurs de ces homélies, signalées par les catalogues, n'ont pas encore été examinées. Il doit s'y trouver beaucoup d'apocryphes, mais il ne serait pas étonnant qu'on y rencontrât aussi de l'authentique. Les indications qui suivent ne sauraient être définitives; elles s'efforceront surtout de fournir l'état actuel des questions.

1. Gennade, *loc. cit.*, ne parle que d'une *Expositio in epistolam ad Galatas*. Ce commentaire est perdu. Mais on possède de Sévérien, ou tout au moins sous son nom, de nombreux fragments dans les chaînes sur les épîtres de saint Paul. Ces fragments ne se rapportent pas seulement à l'épître aux Galates; ils sont relatifs à toutes les lettres de l'Apôtre. Plusieurs d'entre eux nous sont arrivés dans une double recension, ce qui permettrait de supposer que Sévérien lui-même a donné deux éditions successives de son ouvrage. Cf. K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, aus Katenenhandschriften*, Munster, 1933; R. Devreesse, *Chaînes exégétiques grecques*, dans *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1218-1222.

Il ne semble pas que Sévérien ait commenté d'autres textes bibliques que saint Paul. Les chaînes sur l'Octateuque lui attribuent une vingtaine de citations. La plupart d'entre elles se laissent facilement identifier avec les passages correspondants des homélies sur la création. Cf. *infra*. Quelques autres fragments au nom de Sévérien se répartissent sur l'Octateuque. Ils ont été réunis par Combefis, *Bibliothecæ græcorum Patrum auctuarium novissimum*, Paris, 1672, p. 291-294.

Une chaîne sur les psaumes cite quatre fragments sous le nom de Sévérien. Ces fragments appartiennent en réalité à Théodoret. Une chaîne sur Isaïe donne une citation sur Is., VI, 3. On signale également un fragment sur Job. Quelques citations sur Actes, II, 15 doivent provenir d'une homélie sur la Pentecôte. Cf. R. Devreesse, *op. cit.*, col. 1133, 1145, 1150; Zellinger, *Studien zu Severian von Gabala*, Munster, 1926, p. 123.

2. Les *Parallela Rupefucaldina*, *P. G.*, t. XCVI, col. 480 et 533, citent sous le nom de Sévérien un Λόγος περὶ αἱρετικῶν ou Λόγος κατὰ αἱρετικῶν qui n'est autre que l'homélie *In dictum illud Matth.*, XXI, 23, sur laquelle nous reviendrons.

3. La *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, édit. Diekamp, p. 76, cite un fragment ἐξ ὁμιλίας δογματικῆς

ἧς ἡ ἀρχὴ· οὐδεὶς ἀγγελικὸς ἢ ἀνθρώπινος τῇ τοῦ Θεοῦ δυνάμει.

1. Sévère d'Antioche, *Contra Grammaticum*, III, L. édit. Lebon, t. III, p. 193, donne un fragment de Sévérien où il est question du sommeil de Jésus dans la barque, mais qui n'a pu être rattaché à aucun texte connu.

3. La partie la plus importante, la mieux assurée aussi, de l'héritage de Sévérien est constituée par six homélies sur la création du monde, qui figurent dans *P. G.*, t. LVI, c. 425-500 et qui forment un commentaire sur l'Hexaméron. Leur origine sévérienne est attestée par Cosmas Indicopleustes, *Topogr. christiana*, I, 10, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 419 sq. « L'exégèse prétend parfois à la nouveauté, quoique Sévérien n'ignore pas qu'il a de nombreux prédécesseurs et qu'il s'excuse de recommencer leur œuvre, puisqu'aussi bien, nous dit-il au début de la première homélie, le Saint-Esprit est impartial et inspire tous les prédicateurs qui l'honorent. Sévérien répugne à l'allégorie, à moins qu'elle ne soit très simple; il reste fidèle au sens littéral, mais l'application qu'il fait de cette méthode sage est loin d'être toujours heureuse, parce qu'il a, en matière de physique, une grande ignorance qui lui permet des lubies singulières. » A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, Paris, 1930, t. III, p. 563, 564.

6. Homélie *In illud Abraham dictum*, Gen., XXIV, 2, conservée en grec parmi les *spuria* de saint Jean Chrysostome, *P. G.*, t. LVI, col. 553; et en arménien, J.-B. Aucher, *Severiani sive Seberiani Gabalorum episcopi Emesensis homiliæ*, Venise, 1827, p. 250-293. Une autre édition de cette homélie, en grec et en arménien, figure dans *Sammlung alter Uebersetzungen aus dem griechischen Urtexte*, Vienne, 1849, p. 290-341.

7. Homélie *De serpente quem Moyses in cruce suspendit*, *P. G.*, t. LVI, col. 499-516. Elle est attribuée à Sévérien par saint Jean Damascène.

8. Homélie *In dictum illud Matth.* XXI, 23, *P. G.*, t. LVI, col. 411-428. L'homélie n'est pas certainement authentique et Puech a beaucoup de doutes sur son attribution à Sévérien, *op. cit.*, p. 562, n. 4. Cf. E. Haidacher, dans *Zeitschr. für kathol. Theologie*, t. XXXII, 1908, p. 410-413. Cependant, lorsque Cosmas Indicopleustes, *Topogr. christ.*, I, 10, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 373, cite de Sévérien un λόγος κατὰ Ἰουδαίων, il a sans doute devant les yeux cette homélie qui ne se contente pas de commenter le passage indiqué, mais polémise également contre les juifs et contre les païens et qui, par suite, a reçu différents titres. Dans les *Parallela Rupefucaldina*, nous l'avons dit, elle est appellée λόγος περὶ ou κατὰ αἱρετικῶν.

9. Homélie *De ficu arefacta*, *P. G.*, t. LIX, col. 585-590. Cette homélie est conservée dans la traduction arménienne, cf. Aucher, *op. cit.*, p. 414-427.

10. Homélie *De sigillis librorum*, *P. G.*, t. LXIII, col. 531-544; citée sous le nom de Sévérien par Théodoret, *Dial.*, I, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 80, et *Dial.*, III, col. 308.

11. Homélie *De pace*, *P. G.*, t. LII, col. 425-428. Dans Migne, on ne trouve que le texte latin de cette homélie; encore n'est-il pas complet. Un texte grec plus long figure dans A. Papadopoulos-Kerameus : Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, t. I, Saint-Pétersbourg, 1891, p. 15-26. Cette homélie aurait été prononcée à Constantinople, à l'occasion de la réconciliation de Sévérien et de Jean Chrysostome. Son authenticité semble très douteuse à Baur, *Der hl. Johannes Chrysostomus*, t. II, p. 141, n. 25.

12. Homélie *In Dei apparitionem*, *P. G.*, t. LXV, col. 15-26, sur l'Épiphanie. On l'a identifiée parfois à l'ouvrage signalé par Gennade sous le titre de *Libellus gratissimus de baptismo et Epiphaniæ sollemnitate*, bien qu'il n'y soit parlé du baptême qu'en passant.

13. Homélie pour le jour de Pâques, *P. G.*, t. LXIII, col. 513-550, prononcée à Constantinople; cf. Zellinger, *Studien*, p. 37-42.

14. Homélie prononcée après le tremblement de terre, *P. G.*, t. LXIII, col. 531-544; cf. Zellinger, *Studien*, p. 79-84.

15. Homélie *In illud : Dominus regnavit*, Ps., XCII, 13, publiée par Savile, *Chrysostomi opera*, t. V, p. 680. Ce sermon a été prononcé pendant le carême, lorsque les « compétents » se préparaient au baptême. L'auteur y prouve la consubstantialité des trois personnes divines contre les ariens et les macédoniens.

16. Homélie *De cruce*, édit. Savile, *op. cit.*, t. V, p. 899. Cette homélie est citée par saint Jean Damascène comme étant l'œuvre de Sévérien.

17. *Oratio de dedicatione pretiosæ et vivificæ crucis*, éditée par Zellinger, *Studien zu Severian von Gabala*. Ce discours, qui ne connaît pas encore la légende de l'invention de la croix, n'est pas d'une authenticité indiscutable.

18. Une homélie sur la pénitence, celle qui porte le numéro 7 parmi les discours que saint Jean Chrysostome a consacrés à ce sujet, a été restituée à Sévérien par Ch. Martin, *Une homélie De pænitentia de Sévérien de Gabala*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XXVI, 1930, p. 331-343. Cette homélie peut avoir été prononcée la veille d'une homélie relative à l'enfant prodigue, *P. G.*, t. LIX, col. 629 et peu de temps après une homélie sur l'Épiphanie, qui pourrait être l'homélie *In incarnationem*, *P. G.*, t. LIX, col. 687. Si ces trois homélies forment vraiment un ensemble, elles appartiendraient toutes trois à Sévérien. Cf. F. Cavallera, *Une nouvelle homélie restituée à Sévérien de Gabala*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1932, p. 141.

19. Une homélie *De fide et lege naturæ et Sancto Spiritu*, *P. G.*, t. XLVIII, col. 1081-1088, déjà signalée par E. Du Pin comme une œuvre de Sévérien : deux fragments assez longs de cette homélie sont cités dans la chaîne de Cramer sur les Actes des apôtres, le premier, p. 172-173, sous le nom de Sévérien, le second, sous celui de Sévère.

20. La même chaîne de Cramer sur les Actes contient plusieurs fragments de Sévérien sur Act., II, 15, p. 31. Ces fragments appartiennent visiblement à une homélie sur la Pentecôte et forment un développement assez continu. Il faut y joindre un autre fragment, p. 20, donné sous le nom de Sévère, mais que le *Coislin. græc.* attribue expressément à Sévérien. Un de ces fragments fait allusion à une homélie récemment prononcée sur la croix et la passion. Cf. F. Cavallera, *art. cit.*, p. 142.

21. Aux textes grecs que nous venons de mentionner et dont la liste n'a rien de définitif ni même d'exhaustif, il faut ajouter une série de traductions orientales. Les plus importantes sont les traductions arméniennes. Quinze homélies en cette langue ont été publiées en 1827 par Aucher avec une version latine, *op. cit.* Les dix premières de ces homélies constituent dans les manuscrits un ensemble et la deuxième contient même une allusion à la première. Les cinq dernières sont extraites de différents homiliaires. Nous avons déjà relevé que deux des homélies arméniennes, la septième *In illud Abrahæ dictum*, Gen., XXIV, 2 et la treizième *De ficu arefacta* sont conservées dans le texte original grec. L'homélie *De incarnatione*, édit. Aucher, p. 17-55, est attestée comme sévérienne par le pape Gélase, *De duabus naturis in Christo*, dans Thiel, *Epistolæ roman. pontif.*, t. I, p. 556-557. L'homélie IX *In verbum evangelii Matth., XXVI, 39* est plusieurs fois citée, sous le nom de Sévérien, dans les florilèges dogmatiques, en particulier dans la *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, édit. Diekamp, p. 119, et dans Maxime le Confesseur, *Tom. Spirit.*, I, *P. G.*, t. XCI, col. 165. La même citation figure également dans le florilège du concile

de Latran de 649. Mansi, *Concil.*, t. x, col. 1092. Le texte grec de cette homélie a été récemment retrouvé et publié par Ch. Martin, *Le Muséon*, 1935, p. 311-321. Cf. Torossian, *Le texte grec de la neuvième homélie de Sévérien et la tradition arménienne*, dans *Paznaveb*, 1937, p. 4 sq. L'homélie x du recueil d'Aucher, p. 370-401. *Ad invitatos in baptismum* est donnée par la tradition grecque comme une œuvre de saint Basile, *P. G.*, t. xxxi, col. 423-444 et cette attribution ne saurait être sérieusement contestée.

22. Une homélie *De pythonibus et maleficiis*, publiée en latin sous le nom de Sévérien, *P. G.*, t. lxv, col. 27-28, n'est pas une traduction faite sur le grec, mais un texte original. Elle est en réalité l'œuvre de saint Pierre Chrysologue. Cr. F. Liverani, *Spicilegium Liberianum*, t. i, Florence, 1863, p. 192-193.

23. Il existe en syriaque une homélie pour la fête de Noël, dans le *Vatic. syr. 369*, fol. 15 v°-17 v°, et, dans les manuscrits des chaînes, un *Kephalaion* qui offre tous les caractères d'un sermon sur l'œuvre rédemptrice du Christ. Cf. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 262; Wright, *Catalogue of syriac mss in the British Museum*, t. iii, Londres, 1872, p. 1322; Opitz, dans *Zeitschr. für neutestamentl. Wissensch.*, 1934, p. 23; Mass, dans *Journal of theological studies*, 1929, p. 249 sq. L'authenticité des morceaux syriaques n'est pas à l'abri de tout conteste.

24. En copte, on possède également des fragments qui portent le nom de Sévérien. Un de ces fragments, sur la fête de l'archange saint Michel, a été édité par J. Leipoldt, *Aegyptische Urkunden aus dem kgl. Museum zu Berlin, kopt. und arab. Urkunden*, t. i, Berlin, 1904, p. 189-190. En outre, le texte d'une homélie en copte a été publié par Burmester dans *Le Muséon*, 1932, p. 51.

Les indications qui précèdent suffisent à montrer qu'il reste beaucoup à faire pour débrouiller complètement les problèmes relatifs à l'œuvre de Sévérien. Toutefois, ce qui a été déjà accompli nous permet de nous rendre compte de la valeur de l'évêque de Gabala comme orateur et comme théologien.

Orateur, Sévérien s'exprimait avec un fort accent syriaque, Socrate, *Hist. eccl.*, l. VI, c. xi; et ce témoignage est plus sûr que celui de Gennade qui le qualifie de *in divinis scripturis eruditus et in homiliis declamator admirabilis*. Sa voix etait rauque et se fatiguait rapidement. Son style était sec, peu imagé et il parlait plutôt à la manière d'un théologien qu'à celle d'un prédicateur ou d'un conducteur d'âmes. Même lorsqu'il abordait des sujets de morale et qu'il s'efforçait de corriger les défauts de ses auditeurs, il ne parvenait pas à les émouvoir et, dans une de ces homélies, on l'entend demander cinq ou six fois aux fidèles de faire attention et de tenir compte de la faiblesse de sa voix. *Hom.*, v, 5, *P. G.*, t. lvi, col. 477. On trouve parfois chez lui de belles pensées et de fines remarques qui devaient être le fruit de son érudition, mais on s'aperçoit aussi que Sévérien ne possédait pas un vrai talent oratoire et qu'il ne devait être qu'un prédicateur moyen. Cependant le peuple l'entendait volontiers : lui-même, dans l'homélie sur le serpent d'airain, parle d'applaudissements qui ont empêché d'entendre sa pensée et l'obligent à reprendre ce qu'il vient de dire. A Constantinople, il parvint même à obtenir la faveur de la cour, et il ne le dut pas seulement à ses intrigues, mais à l'intérêt que les souverains, l'impératrice Eudoxie surtout, prenaient à ses sermons.

Son style est plus simple que celui de beaucoup de ses contemporains et il n'utilise les procédés de la rhétorique qu'avec une grande sobriété. Ses phrases sont courtes, souvent brisées. Sa langue est celle de son temps et n'appelle pas de remarques spéciales.

Il a le tempérament d'un polémiste et c'est seulement lorsqu'il lutte contre les hérétiques ou contre ceux qui se permettent de critiquer ses sermons qu'il se montre vraiment vivant. C'est ainsi que la deuxième homélie sur la création est consacrée presque entièrement à réfuter un sectaire qui n'acceptait pas la formule *Dominus Deus Sabaoth* : Sévérien explique longuement que *Sabaoth* n'est pas le nom d'une divinité, mais que c'est un mot hébreu qui signifie armées et qu'il n'y a pas lieu de s'en émouvoir. Dans l'homélie v, il rabroue quelques auditeurs qui ont l'audace de se plaindre de sa physique. De fait, les explications qu'il fournit sur l'œuvre des six jours sont souvent des plus puériles : ce qu'il dit de la marche du soleil ou de la création de la lune dans l'homélie iii est de nature à rendre manifeste son manque d'esprit philosophique et sa parfaite ignorance en matière scientifique.

Comme théologien, Sévérien est peu original. Il déclare que c'est dans l'Écriture même qu'il faut chercher la solution de toutes les difficultés que soulève l'Écriture et il répugne à l'allégorie, à moins qu'elle ne soit très simple : « Autre chose, dit-il, est de faire violence au récit pour le tourner en allégorie; autre chose de conserver le récit et d'y superposer une considération. » *Hom.*, iv, 2, *In creat.* Aussi combat-il assez souvent Origène. Par contre, il s'oppose également aux anthropomorphites. Par rapport au dogme trinitaire, Sévérien, quoiqu'il ne s'exprime pas avec la précision et la sûreté d'un théologien de premier rang, est fermement attaché à la foi de Nicée. Il combat avec vigueur les ariens et les pneumatomaques et on a pu relever chez lui un certain nombre d'expressions parallèles à celles du symbole *Quicumque*. Cf. M. Jugie, *Sévérien de Gabala et le symbole athanasien*, dans *Échos d'Orient*, t. xiv, 1911, p. 193-204. Il donne sans hésiter à la très sainte Vierge le nom de Mère de Dieu : Tillemont, *Mémoires*, t. xi, p. 588, trouve même que, sur ce point, sa manière de parler est un peu surprenante et qu'on pourrait se demander si les homélies sur la création ne sont pas postérieures au concile d'Éphèse; ces soupçons sont d'ailleurs mal fondés.

On a indiqué, au cours de l'article, plusieurs ouvrages ou études sur Sévérien. Ajoutons ici quelques renseignements complémentaires : Tillemont, *Mémoires*, t. xi, p. 587-589 (sur la production littéraire de Sévérien); P. Charles, *Fragments exégétiques inédits de Sévérien de Gabala*, dans *Recherches de science religieuse*, 1914, t. v, p. 252-259; W. Duerks, *De Severiano Gabalitano* (Inaug. Diss.), Kiel, 1918; W. Duerks, *Eine fälschlich dem Irenäus zugeschriebene Predigt des Bischofs Severian von Gabala*, dans *Zeitschr. für neutest. Wissensch.*, t. xxi, 1922, p. 64-69; H. de Vies, *Homélies coptes de la Vaticane* (*Coptica...*, t. i), Copenhague, 1922, p. 198-204; J. Zellinger, *Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala*, Munster, 1916; J. Zellinger, *Studien zu Severian von Gabala*, Munster, 1926; F. Cavallera, *Une nouvelle homélie restituée à Sévérien de Gabala*, dans *Bulletin de littér. ecclés.*, 1932, p. 141-142; Chr. Baur, *Der heilige Joannes Chrysostomus und seine Zeit*, t. ii, Munich, 1930, p. 134-142.

G. Bardy.

SÉVERIN, pape, élu à l'automne de 638, consacré seulement le 28 mai 640, mort le 2 août suivant. — Le pape Honorius I[er] était mort le 12 octobre 638; on élut pour le remplacer un Romain, Séverin, sur le *curriculum vitæ* duquel nous n'avons pas de renseignements. Sans doute le nouvel élu prit-il possession du Latran avec les *servantes locum Sedis apostolicæ*, cf. art. Jean IV, t. viii, col. 598. Il devait attendre, pour être consacré, l'autorisation impériale, que ses apocrisiaires partirent demander à Constantinople. C'est, selon toute vraisemblance, peu après cette élection et cette prise de possession, que Séverin fut en butte, de la part d'un haut fonctionnaire, le cartulaire Maurice, appuyé par l'exarque de Ravenne, Isacius, à de pénibles avanies. A tort ou à raison, le trésor pontifical passait pour bien garni; Maurice fit croire à l'armée

byzantine, assez irrégulièrement payée, que rien n'était plus simple que de mettre la main sur ces richesses. Après avoir échoué en un coup de force tenté contre le Latran, le cartulaire réussit plus tard à donner à son opération un semblant de légalité. Survenu pour prendre sa part du butin, l'exarque, qui se montra fort dur pour les membres influents du clergé, se couvrit du côté de Constantinople en partageant les profits avec l'administration impériale. Mais il faut penser qu'on avait mis quelque discrétion dans cette entreprise, car Séverin put donner au clergé le traitement habituel et même un peu plus.

Il est difficile de dire, étant donné le silence absolu du *Liber pontificalis*, si ces incidents avaient quelque rapport avec la question de l'*Ecthèse*. Cet édit de l'empereur Héraclius avait été lancé à l'automne de 638. On sait que, prenant prétexte des paroles du pape Honorius dans sa réponse à Sergius de Constantinople, il imposait le silence sur le point de la double ou de l'unique « énergie » dans le Christ et rendait obligatoire la doctrine et la formule de « l'unique volonté ». Cf. art. Honorius Ier, t. vii, col. 107; art. Monothélisme, t. x, col. 2308 et 2320. Le document impérial dut être de très bonne heure apporté à Rome, car l'exarque Isacius, déjà nommé, le reçut des mains du *magister militum* Eustathius, envoyé spécialement de Constantinople. Séverin se refusa à le signer et ce furent ses apocrisiaires qui durent négocier à ce sujet dans la capitale où leur séjour se prolongea. Les envoyés pontificaux, en effet, se retranchèrent tout d'abord derrière leurs instructions; ils n'étaient pas venus dans la « Cité gardée de Dieu » pour signer des professions de foi; tout ce qu'ils pouvaient faire, c'était de porter à Rome le document en question, dont leur maître verrait ce qu'il devait penser. Ils ajoutaient qu'en des problèmes touchant à la foi, il était vain de vouloir faire étalage de force. Leur fermeté eut finalement raison des exigences d'Héraclius et de ses conseillers ecclésiastiques. Ces derniers en vinrent à recommander au prince une solution pacifique et les légats partirent avec l'autorisation nécessaire au sacre épiscopal de Séverin. Sur ces tractations, voir une lettre de Maxime le Confesseur conservée par Anastase le Bibliothécaire dans les *Collectanea*, *P. L.*, t. cxxix, col. 583-586. La consécration de l'élu eut donc lieu le dimanche 28 mai 640.

Quelle fut, au sujet de l'*Ecthèse*, l'attitude ultérieure de Séverin, il est assez difficile de le dire. Il est certain qu'au cours des mois qui suivirent la promulgation de l'édit, les orthodoxes, adversaires du monothélisme, avaient fait le possible pour retirer à la nouvelle hérésie l'appui que semblait lui donner la fameuse lettre du pape Honorius. Le patriarche de Jérusalem, Sophrone, avait envoyé à Rome Étienne de Dor. Cf. Mansi, *Concil.*, t. x, col. 891-892. Maxime le Confesseur, de son côté, avait sollicité et obtenu des explications au sujet de cette pièce compromettante. Cf. lettre au prêtre Marin dans les mêmes *Collectanea*, *P. L.*, t. cxxix, col. 571 BC. Sur la foi d'une formule insérée au *Liber diurnus*, on a soutenu que Séverin avait finalement pris parti, sinon contre l'*Ecthèse*, du moins contre le monothélisme. Cf. Jaffé, n. 2309. La chose ne nous paraît pas très assurée. On lit bien en effet, à la formule 73 du livre en question, la profession de foi suivante imposée aux évêques suburbicaires lors de leur sacre : « Nous promettons de garder tous les décrets des pontifes du Siège apostolique de sainte mémoire, Séverin, Jean, Théodore et Martin, relatifs aux nouvelles discussions soulevées dans la capitale, confessant que, de même qu'il y a deux natures, il y a aussi deux volontés naturelles et deux opérations naturelles : *profitentes juxta duarum naturarum modum ita et duas naturales voluntates atque duas naturales operationes.* » [C'est ainsi qu'il faut lire avec Sickel, p. 73, et Rozière, p. 143, et non comme l'a fait Garnier : *juxta duarum naturarum motum ita et duas naturales operationes*, *P. L.*, t. cv, col. 66.] Dans l'état actuel des recherches sur la formation du *Liber diurnus*, il serait imprudent de tabler sur cette donnée. Il est remarquable, d'autre part, que le *Liber pontificalis* ni aucune autre source contemporaine ne souffle mot d'un anathème porté par Séverin contre le monothélisme (ou le monénergisme). E. Caspar fait très justement remarquer qu'un passage du concile du Latran de 649 exclut une telle condamnation. Mansi, *Concil.*, t. x, col. 1005. Après la lecture à cette assemblée de la lettre de Cyrus d'Alexandrie à Sergius de Constantinople, où il était dit de l'*Ecthèse* qu'elle allait être reçue incessamment par le pape Séverin, récemment élu, le pape Martin fit la remarque suivante : « Les monothélites ont été déçus; non seulement l'*Ecthèse* n'a pas été admise, mais elle a été condamnée et anathématisée par l'autorité apostolique. » Après l'espoir, exprimé par Cyrus, de voir Séverin reconnaître le document impérial, ç'eût été le cas ou jamais de mentionner la condamnation infligée par ce pape s'il en avait prononcé une.

Le pontificat proprement dit de Séverin prit fin au bout de deux mois. Comme actes provenant de lui, il faut signaler la translation de la terre ferme, occupée maintenant par les Lombards, dans les îles des lagunes de deux évêchés de Vénétie. Kehr, *Italia pontificia*, t. vii *b*, p. 79, n. 1; p. 89, n. 1. Des prélats irlandais, abbés et évêques, adressèrent au pape Séverin une consultation sur le comput pascal. Elle arriva en Curie après la mort du pape. Ce furent les *servantes locum Sedis apostolicæ* qui y répondirent durant l'interrègne. Jaffé, n. 2040.

Liber pontificalis, édit. Duchesne, t. i, p. 328-329; Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, p. 227; E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, t. ii, Tubingue, 1933, p. 727 sq.; p. 537 sq.; du même, *Die Lateransynode von 649*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. li, 1932, p. 114, note 87; V. Grumel, *Recherches sur l'histoire du monothélisme*, dans *Échos d'Orient*, t. xxix, 1930, p. 23-26; L. Bréhier, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. v, 1938, p. 133.

É. Amann.

SEVERT Jacques naquit d'une famille noble à Beaujeu, dans le Lyonnais; il vint à Paris et fut docteur de Navarre en 1588, docteur en théologie en 1592. Il se livra d'abord à la prédication, tout en étudiant diverses sciences. Puis il vint à Mâcon, où il s'appliqua à combattre les nouveautés hérétiques; il y exerça les fonctions de théologal; venu à Lyon, comme théologal, il y poursuivit la publication de divers écrits. Il mourut à Lyon, vers 1628.

Jacques Severt a publié, soit en latin, soit en français, de nombreux écrits d'exégèse et d'histoire religieuse. Le premier en date a pour objet la cosmologie : *De orbis catoptrici seu mapparum principiis, descriptione ac usu libri tres*, Paris, 1598, in-fol. — Puis ce sont des traités sur les censures de l'Église : *Summa omnis excommunicationis et casuum rescrvatorum, tam papalis et apostolicæ quam episcopalis absolutionis*, Paris, 1601, in-12, et *De multiplici anathemate juris æquivalente ad nominatim liber, in quo exactissime sacrorum canonum et summulariorum doctorum sententiæ circa tractatus de excommunicatione aperiuntur*, Paris, 1602, in-12. — Installé à Lyon, il publia une histoire des archevêques de Lyon et des évêques de Mâcon, à laquelle il ajouta plus tard l'histoire des conciles généraux ou provinciaux qui s'étaient occupés de définir des articles de foi contestés par les calvinistes ou autres hérétiques : *Chronologia historica successionis hierarchicæ Antistitum Lugdunensis archiepiscopatus, Galliarum primatus et suffraganeorum diœceseon, cum brevi expositione articulorum fidei catho-*

liæ, qui in plerisque conciliis, præsentibus iisdem primatibus, et aliis orbis universi episcopis definiti fuere, Lyon, 1607, in-4° et 1608. — Un autre écrit étudiait les controverses récentes touchant l'athéisme et les diverses hérésies qui conduisent à l'athéisme : *De atheismo... in quo præsertim disseritur de intima infidelium natura*, Lyon, 1621, in-8°; *L'antimartyrologe* ou *Vérité manifestée contre les histoires des supposés martyrs de la prétendue religion réformée, imprimée à Genève onze fois, divisée en douze livres, montrant la différence des vrais martyrs d'avec les faux*, Lyon, 1622, in-4°. C'est une critique, parfois assez vive, du *Livre des martyrs* de Jean Crespin; Severt étudie le *Pseudomartyrologe* des calvinistes, et il met en relief les articles controversés de notre foi, selon les autorités de l'Écriture sainte et des Pères, et la doctrine impie des hérétiques qu'il réfute pour défendre l'Église catholique. — Enfin, en 1623, Severt publia *L'anacrise des Bibles*, c'est-à-dire la *Confrontation des Bibles pour discerner les Bibles françaises fausses et dépravées par les hérétiques de notre siècle d'entre les autres Bibles orthodoxes et catholiques, desquelles se sert l'Église catholique, apostolique et romaine, en diverses langues, jusques à notre Vulgate*, Lyon, 1623, in-fol. — Pour faire pendant au faux martyrologe des calvinistes, Severt publia l'*Agiologie, fleurs ou recueils de la vie des saints*, divisés en trois tomes par lieux communs, sous des ordres alphabétiques, Lyon, 1628, in-4°. Il s'est inspiré de la *Fleur des Vies des saints*, composée en espagnol par le Père Ribadeneyra, et traduite par Jacques Gauthier, en 1614 et de la *Vie des saints*, de Surius, à laquelle est emprunté, en partie, le troisième tome.

Launoy, *Regii Navarræ Parisiensis collegii historia*, t. IV des *Œuvres*, p. 668-669 de l'édition de 1732; Colonia, *Histoire littéraire de la ville de Lyon*, t. II, 1730, p. 729; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XXIV, p. 30; F. Collombet, *Études sur les historiens du Lyonnais*, t. I, Lyon, 1839, p. 69-77; Du Lut, *Biographie lyonnaise*, Lyon, 1839, in-8°, p. 279; Féret, *La faculté de théologie de Paris, Époque moderne*, t. V, Paris, 1907, p. 137-141 (Jacques Séverce).

J. CARREYRE.

SEYSSEL ou **SEISSEL** **(Claude de)**, 1450-1520. — Claude de Seyssel naquit à Aix-les-Bains en 1450 d'une noble famille savoyarde qui existe encore aujourd'hui. Il fit d'excellentes études à l'université de Pavie où il eut Jean Maino pour professeur et où il se lia d'amitié avec Lascaris. Pourvu d'une chaire d'éloquence à Turin, il se livra d'abord à des travaux d'érudition, notamment à des traductions d'auteurs grecs tels que Justin et Eusèbe. Le cardinal d'Amboise qui avait apprécié les qualités de Seyssel le signala à l'attention du roi de France (1498). Louis XII le nomma alors membre du sénat de Milan, puis, après le traité de Blois qui consacrait l'échec de l'expédition française en Italie, conseiller du roi et maître des requêtes. Dans ses fonctions, Seyssel montra un zèle et un dévouement remarquables, aussi fut-il chargé en 1506 d'une délicate ambassade auprès du roi d'Angleterre Henri VII. L'opinion française se montra peu satisfaite des résultats obtenus et dauba l'ambassadeur; Seyssel se justifia en publiant un panégyrique de Louis XII : *Les louenges du bon roy Louys douziesme de ce nom*, Paris, 1508 (?), in-4°, réédité plus tard sous le titre suivant : *Histoire singulière du roys Louys XII de ce nom, père du peuple, faicte au parangon des règnes et des gestes des autres roys de France ses prédécesseurs*, Paris, 1558, in-8°; 1587, in-8°. Seyssel eut plus de succès dans sa mission auprès du pape Léon X; il réussit à conclure la paix entre la France et le Saint-Siège (1513). Sur cette mission de Seyssel, cf. Pastor, *Geschichte der Päpste*, pontificat de Léon X, t. IV *a*, p. 45-49. Seyssel représenta également le roi de France à la diète de Trèves de 1512 et au concile du Latran de 1514. Divers bénéfices étaient venus récompenser les services de Seyssel : l'administration du diocèse de Lodi (et non de Laon, comme certains ont traduit), l'abbaye de Saint-Pons de Cimiez, en 1507, et, en 1509, l'évêché de Marseille. Entre temps, Seyssel avait embrassé l'état ecclésiastique. A la mort de Louis XII (1515), Seyssel se retira dans son évêché, non sans publier son testament politique, *La Grant' monarchie de France*, Paris, 1516, in-4°, dédié à François Ier, et dans lequel il trace les grandes lignes d'un programme politique marqué de beaucoup de sagesse. On trouvera une excellente étude sur les idées politiques de Seyssel dans Carlyle, *A history of mediaeval political theory in the West*, t. VI, 3e part., Londres, 1936, c. I, p. 219-226. Désormais, Seyssel se consacra au soin des âmes. En 1517, il échangea son évêché contre l'archevêché de Turin. Il s'y montra administrateur prévoyant et pasteur zélé, en particulier dans son apostolat auprès des vaudois. Claude de Seyssel mourut saintement le 30 mai 1520.

ÉCRITS. — Outre les traductions, travaux d'érudition et écrits politiques, Seyssel est l'auteur des ouvrages suivants : *Explanatio in I caput Evangelii divi Lucæ*, Paris, 1515, petit in-4°. — *Adversus errores et sectam valdensium disputationes*, Paris, 1520, petit in-4°. — *De triplici statu viatoris*, Turin, 1518. — *De divina providentia tractatus*, Paris, 1518. Seyssel y étudie longuement le problème du salut des infidèles; sa conclusion est des plus simples : les infidèles sont dans la même condition que les enfants morts sans baptême. Cf. ici, art. INFIDÈLES, t. VII, col. 1894-1896 et L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, Paris, 1912, p. 220-225.

Alberto Caviglia, *Claudio di Seyssel. La vita nella storia de' suoi tempi*, dans *Miscellanea di storia italiana*, t. XXIII, Turin, 1928, cette étude très complète peut être considérée comme définitive; Dufayard, *De Claudii Seysselii vita et operibus*, Paris, 1892, in-8°; Jacquet, *Le sentiment national au XVIe siècle, Claude de Seysset*, dans *Revue des questions historiques*, t. LVII, 1895, p. 400-440; *Gallia christiana*, t. I, col. 666-667; Roskovány, *B. Maria virgo in suo conceptu immaculata...*, t. I, Budapest, 1873, p. 355. Les notices de Michaud, Moréri, Richard et Giraud, etc., sont peu exactes.

J. MERCIER.

SFONDRATI (Le cardinal **Célestin**), petit-neveu du pape Grégoire XIV et neveu du cardinal Paul-Émile. — Il naquit à Milan le 11 janvier 1644, entra à douze ans à l'école que les moines de Saint-Gall avaient ouverte à Rorsbach et prit l'habit religieux à l'abbaye de Saint-Gall; à l'âge de 22 ans, il commença à enseigner en plusieurs maisons de sa congrégation. En 1679, alors qu'il était maître des novices à Saint-Gall, il fut appelé à occuper pendant trois ans la chaire de droit canonique de l'université de Salzbourg. Nommé par Innocent XI évêque de Novare (1686), il fut élu prince-abbé de Saint-Gall le 16 avril 1687, et se fit remarquer par son observance, sa piété et sa libéralité. Ses vertus et sa naissance le désignaient pour la dignité cardinalice, qu'il reçut des mains d'Innocent XII en 1695. L'année suivante, le 4 septembre 1696, il mourait à Rome dans de grands sentiments d'humilité et de confiance en Dieu. Ses funérailles et son modeste tombeau, en sa basilique de Sainte-Cécile, durent être payés par la Chambre apostolique.

1° Le premier en date de ses ouvrages, le *Cursus philosophicus Sangallensis*, 3 vol. in-4°, dont la composition remontait aux années de sa jeunesse monastique (1670-1675), ne fut publié que vingt ans plus tard, lors de son élévation au cardinalat, 1695-1699 ; il est bien difficile de savoir dans quelle mesure l'œuvre imprimée reflète l'enseignement du professeur de trente ans.

2° *Disputatio juridica de lege in præsumptione fundata contra immoderatos opinionum moralium amatores*, Salzbourg, 1681. — Dispute juridique, elle s'étend longuement sur la définition de la présomption, de droit ou de fait, appuyée sur des indices légers, probables ou très forts, c. I. « Je dis que la loi basée sur des présomptions oblige en conscience, tant qu'on n'a pas l'évidence du contraire », c. XIII, et « qu'elle n'oblige pas dans le cas d'une évidence du contraire... » « L'erreur commune engendre le droit », sauf certaines exceptions. C. IV. Le c. V veut montrer que la loi fondée sur la présomption de danger oblige, même si ce danger n'existe plus dans un cas particulier. C'est à ce propos que Sfondrati, devenant moraliste, fait le procès du probabilisme, n. 5 : « Je dis qu'en raison même du danger, en matière de péché, il n'est pas permis de suivre une opinion moins probable, parce que cette doctrine engendre elle-même un grand risque de maux très nombreux, et je le prouve, non pas spéculativement, mais par l'expérience... », p. 62. Il passe en revue les commandements de Dieu... Il cite le décret d'Alexandre VII, en 1665, contre le laxisme, les avertissements des évêques de Belgique et de l'université de Louvain (1653-1657), la condamnation par Alexandre VII (1665) et Innocent XI de « propositions moins probables, qui avaient pourtant pour elles des docteurs notables et des raisons nombreuses! », p. 68. « Il est certain qu'il n'est jamais permis d'agir avec un doute pratique; or, l'opinion moins probable est, de sa nature, douteuse », p. 72. La question était mal posée. Mais l'auteur fait fi de l'accord et du nombre des théologiens et des chrétiens qui défendaient alors le probabilisme, p. 80-82. Son indignation, au reste, n'était que feu de paille à côté de celle des moralistes rigides du milieu du XVII[e] siècle.

3° *Tractatus regaliæ*, Saint-Gall, 1682 (Rakowsky donne la date de 1680). — C'est un exposé doctrinal d'une question surtout historique, dont Bossuet écrivait : « Tous ces droits ont donc leurs raisons et leurs origines particulières : les uns se sont soutenus, les autres ont été négligés, ...de sorte qu'il n'y a rien de certain que la possession, ni, à vrai dire, d'autres règles pour fonder les jugements. » Lettre XCIV du 6 février 1682. Un appendice polémique s'y trouvait inséré, qui fut réédité à part, en 1702, sous le titre : *Animadversiones in tractatum singularem de regaliis gallice editum a fr. Pinsonio*. Tout cela était assez théorique : aussi, dans l'ouvrage suivant, sur la même matière, Sfondrati prit-il le parti de distribuer son enquête un peu comme on faisait alors pour les cartulaires : « Témoignages de l'Église divisée en quatre ordres : le clergé et surtout les évêques, les docteurs sacrés, les rois, les historiens. »

4° *Regale sacerdotium romano pontifici assertum et quatuor propositionibus Gallicani cleri explicatum*, 1684, fut publié à Saint-Gall en 1684, sous le pseudonyme d'Eugenius Lombardus, puis à Rome en 1693, enfin prit place dans Rocaberti : *Bibliotheca pontificia maxima*, t. III.

Sfondrati définit la régale, au sens large, « le droit d'élire, de donner l'investiture aux évêques, de conférer les bénéfices vacants, et d'en percevoir les fruits et revenus *temporels* », *Reg. sacerd.*, I, n. 13; mais il ne s'attache qu'aux deux derniers points, qui constituent le droit de régale proprement dit. Les origines de ce droit sont à chercher dans la garde des biens des évêchés confiée par les conciles du VI[e] et du VII[e] siècle aux économes élus par le clergé; la cession de cette garde aux princes « fut consentie pour le bien de la paix par Calixte II » au concile du Latran de 1122, *op. cit.*, p. 70-71; mais l'élargissement de la tolérance n'est qu'une usurpation des rois.

Contre la déclaration de 1682, dont il examine les quatre articles, Sfondrati est beaucoup moins précis sur le pouvoir des papes en matière temporelle. Partant d'un texte de saint Paul, I Cor., VI, 2, et du mot de saint Luc sur les deux glaives, XXII, 38, il écrit : « De ce texte et des explications des Pères qui y sont jointes, résulte que la double juridiction spirituelle et temporelle représentée par les deux glaives a été concédée aux apôtres et à leurs successeurs. » *Op. cit.*, I, § 2, n. 8, dans Rocaberti, p. 320. En réalité, pourtant, l'apologiste s'en tient au pouvoir indirect sur les couronnes, avec les arguments de Bellarmin.

5° *Gallia vindicata*, 1688, dont une nouvelle édition parut en 1702, augmentée des documents français que l'auteur s'était donné la peine de traduire en latin est une réfutation des quatre propositions de l'assemblée du clergé de 1682. C'est donc une reprise du livre *Regale sacerdotium* de 1684; mais la *Gallia vindicata* s'attache de préférence aux témoignages de l'Église gallicane. Elle y adjoint une longue réfutation de l'enquête de Noël Alexandre sur les origines du droit de régale, à laquelle elle reproche de sortir souvent du sujet. Diss. I, § 7, p. 152-168. Ensuite, cette nouvelle apologie du pouvoir pontifical suit pas à pas le *Traité historique de l'établissement et prérogatives de l'Église de Rome*, 1685, du P. Maimbourg. Le l. I, sur la régale, n'offre pas de grandes nouveautés; mais, au début du l. II, réfutant la dédicace de Maimbourg au roi Louis XIV, Sfondrati énonce ses principes de gouvernement de l'Église : intransigeance doctrinale et mise en garde contre les concessions : « Dans les choses de la foi, les concessions n'ont jamais servi aux catholiques : elles les troublent et n'arrivent pas à bout des hérétiques », dont les buts véritables sont d'ordinaire très différents des prétextes religieux qu'ils mettent en avant. Les exemples cités à l'appui sont bien choisis : querelles ariennes et monophysites, schismes anglican et nordique; mais la conclusion contre les évêques gallicans est certainement outrée : « Qui croira, écrit-il, que des archevêques, brûlant de colère et de vengeance contre le pontife romain...? » Diss. II, § 1, fin, édit. 1702, p. 395.

Le pouvoir indirect des papes sur les couronnes est revendiqué, *indirecta potestas, ac pro raro casu, statuendi videlicet etiam de temporalibus, quando id necessitas conservandæ religionis requirit*, p. 486; c'était franchement, cette fois, l'enseignement de Bellarmin. Sfondrati le justifie dans la finale de sa deuxième dissertation, surtout par les exemples des papes Grégoire II, Zacharie, Adrien (?), Léon III, et Grégoire le Grand, par les décrets des conciles généraux de Constance, sess. XV et XVII, de Bâle (?) et de Trente, et par les enseignements des docteurs, dont Gerson, *Serm. de pace*, consider. 5. Voir *Gallia vindicata*, diss. II, § 2, p. 396-462. Il appuie aussi son sentiment sur l'Écriture, *præsertim juncta Patrum interpretatione*, sur I Cor., VI, 1-4; Matth., XVI, 18; Joa., XXI, 17. Comme Maimbourg notait avec raison que ces textes ne s'entendaient pas de l'autorité de l'Église sur les choses publiques, et que les Pères des cinq premiers siècles n'avaient aucune idée de ce pouvoir indirect, Sfondrati apporte une réponse intéressante : « Il arrive en cette controverse, comme en beaucoup d'autres, que les Pères n'ont commencé à parler clair que lorsque les problèmes ont été agités. Qui ne voit que, sous Néron comme sous Constantin et Théodose, il eût été inopportun, parce que tout à fait inutile, de poser cette question? Mais, quand la religion fut mise en péril par les rois, et que d'autres princes s'offrirent à la servir, à savoir sous Pépin et Charlemagne, alors l'Église ne manqua pas d'user de son pouvoir et de l'appuyer sur l'Écriture. ...Le cas s'est présenté bien souvent pour l'Église d'expliquer des textes scripturaires, jusque-là inobservés. » C'est le progrès du dogme, entrevu par

Tertullien, *De vel. virgin.*, c. 1; S. Augustin, *De civ. Dei*, l. XVI, c. II; Grégoire de Nazianze, *Serm. theolog.*, IV; Grégoire le Grand, *Hom. in Ezech.*, XVI; enfin par le concile de Florence contre les Grecs, sess. VI. Diss. II, § 3, p. 488.

La réfutation de la 2e proposition de 1682, diss. III, amenait Sfondrati à discuter l'autorité des IVe et Ve sessions du concile de Constance : il fait état des textes découverts par Schelstrate, mais surtout de la confirmation si ambiguë de Martin V : *Omnia decreta conciliariter tenere velle*.

Sur la question de l'infaillibilité du pape, il procède progressivement, passant des éloges donnés au Siège de Pierre et des grands procès relatifs à la foi dans la vie de l'Église, aux textes précis des Pères.

Bossuet, dans sa *Défense de la déclaration de l'assemblée du clergé de France*, n'a donné que peu de place à la réfutation du livre du cardinal Sfondrati, qu'il ne cite que dans la dissertation préliminaire, *Œuvres complètes*, t. XII, Bar-le-Duc, 1870, p. 10, 11, 12, 17, 35. C'est qu'en 1688, lorsque parut la *Gallia vindicata*, Bossuet avait terminé sa *Defensio;* mais « l'auteur l'a revue plusieurs fois, remarque l'abbé Bossuet, éditeur du livre, et encore peu de temps avant sa mort »; il y adjoignit, en 1695, une *Dissertatio prævia*, motivée en partie par le travail de Sfondrati, désormais cardinal. Or, la querelle était alors apaisée entre le clergé de France et la Curie romaine; aussi l'évêque de Meaux décida de faire mention des opinions de Sfondrati, mais sans les combattre à fond, d'autant qu'elles ne faisaient que répéter celles de Bellarmin et de Schelstrate. Il fit mieux : il lui emprunta son titre : *Gallia vindicata*, puisque ce n'est qu'à la dernière revision que Bossuet donna à sa *Défense* le titre : *De Gallia orthodoxa*, qui n'a d'ailleurs pas été retenu par les éditeurs. Cf. *Journal de l'abbé Ledieu*, au 28 septembre 1700. L'évêque de Meaux reproche à Sfondrati d'avoir été trop sévère pour saint Cyprien et sa rancune contre le pape, sans tenir compte de l'opinion plus indulgente de saint Augustin, *Dissert. prævia*, c. 69, *Œuvres complètes*, 1870, t. XII, p. 35. Il trouve aussi qu'il passe bien légèrement sur l'appui qu'Adrien VI aurait donné aux théories conciliaires, *loc. cit.*, c. 32, p. 17. Il lui reproche surtout de ne rien trouver en faveur de ces théories avant le concile de Constance, et de vouloir opposer, sur ce point, à l'ancienne Sorbonne de Gerson et de Pierre d'Ailly, des docteurs de la nouvelle Sorbonne comme P. de Marca et Duval, *loc. cit.*, p. 11.

6° *Legatio marchionis Lavardini Romam*, 1688. — C'est l'exposé des demandes de l'ambassadeur français, le marquis de Lavardin, réclamant le droit d'asile pour le quartier des ambassades, l'explication du refus du pape, qui excommunia l'envoyé de Louis XIV : d'où pendant deux ans, une pluie de libelles dans les deux sens. Sfondrate, alors prince-abbé de Saint-Gall, prit énergiquement le parti de Rome et examina en tous sens les prétentions du roi de France. Aussi fut-il réfuté, la même année, par un anonyme : *De jure asyli franchitiarum et de nullitate excommunicationis a Pontifice in M. Lavardinum vibratæ*, Amsterdam, 1688.

7° *Nepotismus theologice expensus, quando nepotismus sub Innocentio XII abolitus fuit*, 1692, in-12 de 215 p., était une publication assez méritoire du futur cardinal, qui était lui-même petit-neveu du pape Grégoire XIV et neveu du cardinal Paul-Émile Sfondrati.

8° *Innocentia vindicata*, Saint-Gall, 1695, est une défense du privilège de l'immaculée conception de la sainte Vierge et, à cette occasion, un plaidoyer en faveur de saint Thomas d'Aquin : si le Docteur angélique affirme, *Summ. theol.*, IIIa, q. XXVII, a. 2, que Marie a contracté le péché originel — ce qu'il ne pouvait éviter avec l'ancienne théorie augustinienne qui explique sa transmission par le désordre de l'acte générateur — il l'aurait entendu du *debitum contrahendi*, non de l'*actualis infectio*. Bossuet trouva cette œuvre « pieuse et curieuse », l'auteur y défendant une doctrine chère à la Sorbonne; mais il fit remarquer que sa « documentation est bien mêlée, fondée en partie sur un « Flavius Dexter », auteur espagnol que le cardinal d'Aguirre a montré supposé ». *Œuvres de Bossuet*, 1870, lettre LXVI, t. VI, p. 314.

9° *Nodus prædestinationis ex sacris litteris, doctrinaque SS. Augustini et Thomæ, quantum homini licet, dissolutus*, Rome, 1697. — C'est l'ouvrage le plus connu de Sfondrati, et le plus controversé. Le cardinal, qui devait mourir le 4 septembre 1696, avait obtenu, le 25 juillet de la même année, la permission du Saint-Office de faire paraître ce livre « qui contient certaines doctrines *de prædestinatione et de divinis auxiliis* ». Mais, publié seulement au début de l'année suivante, c'était un ouvrage posthume, non revu, comme il est facile de le constater à certaines redites, par exemple p. 6 et p. 20, et surtout inachevé, comme le reconnaît l'éditeur franciscain : « Quand l'auteur tomba malade, sa recherche historique, qui devait aller jusqu'à nos jours, s'arrêtait à l'année 366 », cf. *Nodus præd.*, Ire part., § 3, p. 204; grave lacune, puisque son dessein était justement « de mettre un peu de lumière en cette question, obscurcie de discussions scolastiques, par des exemples pris à l'Écriture et aux Pères ». Le but était essentiellement pratique, si l'on en croit l'éditeur bienveillant : le cardinal lui aurait dit en mourant que « son but n'était pas de discuter avec les écoles d'un avis contraire sur le sujet, mais bien de persuader à ses lecteurs de se sentir toujours plus attachés à la divine miséricorde par l'espérance et les bonnes œuvres ». Telles étaient les intentions; la thèse soutenue en ce but d'apaisement était celle de Lessius : la grâce efficace pour le salut dépend de la coopération de l'homme, et la prédestination de Dieu est *post prævisa merita*. L'originalité de Sfondrati tient en ce qu'il insiste, d'une part sur la divine volonté d'amour, volonté antécédente, qu'il appelle « efficace, bien que non toujours effective », et, d'autre part, sur le mystère des jugements et de l'action de Dieu dans tous les domaines, à quoi il consacre toute la IIe partie, *in qua ostenditur nihil opponi posse divinæ providentiæ ex eo quod in negotio prædestinationis quædam sint inscrutabilia*. Pratiquement, il faut s'attacher aux deux bordures lumineuses du mystère : la bonté de Dieu et la bonne volonté de l'homme.

Voici les principales thèses de la première partie :

1. Il y a en Dieu une volonté *seria, impensa et, quantum ex se est, efficacissima*, de sauver tous les hommes. Mais il s'agit de la volonté antécédente, qui est absolue, de pure miséricorde et sans considération de mérites; quant à la volonté de Dieu de priver du ciel ceux qu'il a prévus ne pas vouloir mériter, c'est une volonté conséquente, elle est conditionnée, *quippe ex prævisa voluntate arbitrioque tuo pendens :* c'est ce que nos théologiens appellent la volonté exécutive, Ire part., § 1, n. 1.

2. Après la prédestination ainsi « dénouée », voici la solution du problème de la grâce, que Sfondrati n'oublie pas, quoi qu'en dise Bossuet : « Dieu donne à tous les hommes, non seulement les grâces indispensables pour se sauver, mais des grâces très abondantes. Mais, ici de nouveau, il faut se rappeler qu'une cause peut être appelée efficace, bien que non suivie d'effet, si la suspension de l'effet ne provient pas d'un défaut de vigueur dans la cause... *Idem de gratia dicas : alia [gratia] effectrix, quæ voluntatem expugnat; alia efficax, quæ virtutem expugnandi habet, quæque ipso facto voluntates omnium expugnat quotquot impedimentum nullum ponunt...* Il faut savoir, en effet, que la liberté créée est de telle nature qu'elle peut éluder toute grâce

quelle qu'elle soit, *etiam efficacissimam.* » Ire part., § 2, n. 2, p. 123. Cette définition quelque peu inattendue de la grâce efficace, ne fait qu'embrouiller la question. La grâce sauvegarde notre liberté : *Cujus ratio est, quia Deus aliter cum causis necessariis, aliter eum liberis agit... Cum liberis vero agit libere, et ideo, licet ex parte sua salutem efficaeiter velit, ac media de se potentissima suggerat eam obtinendi, relinquit tamen, ut ex Augustino vidimus, homini libertatem ea reeusandi, si malit.* Ire part., § 1, n. 18, p. 60. Sfondrati, en somme, n'a rien compris à saint Augustin; il se contente d'accumuler les arguments, parfois les plus inattendus, en faveur de la munificence divine. Cf. p. 22-27, p. 340-344. Qu'entend-il par grâce suffisante? « Nous lui faisons, nous aussi, une place. Mais ce n'est pas la grâce suffisante enseignée par Jansénius et condamnée par les souverains pontifes, cette grâce qui est de telle nature qu'elle n'obtient jamais son effet achevé. Nous admettons une grâce suffisante qui tantôt obtient, tantôt n'obtient pas son but, par la répugnance du libre arbitre, celle qui fut enseignée par saint Augustin et qui est admise par toute la Compagnie de Jésus et de très graves docteurs », Ire part., § 2, n. 2, p. 129. En somme, Sfondrati ne parle jamais d'une différence intrinsèque entre grâce suffisante et grâce efficace, au sens des théologiens thomistes.

Une position si nette devait susciter de toutes parts des contradicteurs. Les plus en vue étaient les évêques de France; cinq d'entre eux : Le Tellier de Reims, Noailles de Paris, Bossuet de Meaux, de Sève d'Arles et de Brou d'Amiens, signèrent une lettre au pape, rédigée en latin par Bossuet, et expédiée à Rome le 23 février 1697. Innocent XII leur répondit le 6 mai, que les discussions autour du *Nodus prædestinationis* allaient leur train, « même à Rome », et qu'il renvoyait le livre à l'examen d'une commission; mais la condamnation ne vint pas et Bossuet, tout occupé alors de la question du quiétisme, demanda lui-même qu'on laissât à Rome dormir cette affaire. Lettres XCVI, CXIII, CXIV, CLXXXV, CCIX et CCCXLII, relatives au quiétisme, *Œuvres de Bossuet*, t. VI, 1870, p. 338, 401, 418, 542. Lorsque, l'année suivante, Hennebel publia un opuscule demandant la censure de 40 propositions du livre de Sfondrati, ce fut le cardinal Gabrielli, approbateur du livre, qui prit, à la demande du pape, dit-on, la défense du cardinal défunt : *Disjunctio notarum quadraginta, quas scriptor anonymus... libro : Nodus præd. inussit,* Cologne, 1699; 1705. Sfondrati trouva encore un défenseur dans l'auteur anonyme d'un *Appendix ad nodum Sfondratianum, sive litteræ parvulorum scriptæ e limbis ad suæ quietis perturbatores,* Cologne, 1698. Contre la documentation scripturaire et patristique du livre, l'attaque vint du janséniste Du Vancel, attaque si violente qu'elle fut désapprouvée par l'assemblée du clergé de France. Cf. *Animadversiones in Nodum præd.*, Cologne, 1707, et Fleury, *Histoire ecclés.*, continuation, c. CCXII, n. 37. Sur la doctrine de la grâce, contenue dans le livre, Quesnel lança un libelle fort habile : *Augustiniana Ecclesiæ romanæ doctrina, a card. Sfondrati nodo extricata, per varios S. Augustini discipulos,* Cologne, 1700, auquel le bénédictin Benoît Bacchini, dans une dissertation restée inédite, ne put répondre qu'en attribuant le caractère de remarques de détail à certaines assertions risquées par l'auteur ou « peut-être par son éditeur ». Cf. M. Ziegelbauer, *Historia rei litterariæ O. S. B.*, 1751, t. IV, c. I, s. 3, p. 116, et t. II, c. I, II, p. 103 sq.

De toutes ces attaques, la plus équitable — et la plus habile, parce qu'elle ne s'en prend que de biais au molinisme foncier de l'auteur — c'est celle de Bossuet dans la lettre des cinq évêques au pape. Cf. *Œuvres de Bossuet*, édit. 1870, lettre CCLVI, t. XI, p. 179-184, ou dans *Correspondance* (éd. des *Grands écrivains*), n. 1464, t. VIII, p. 151. Bossuet ne s'y attache qu'à deux points de détails : la question des enfants morts sans baptême et celle du salut des infidèles.

Pour ce qui est de ces enfants, disait Sfondrati, bien qu'exclus du ciel, ils ne sont pas privés d'une béatitude naturelle : c'était la thèse de Lessius. Le cas de ces enfants avait, en effet, le don de choquer non pas la sensibilité du bon cardinal, comme l'insinue Bossuet, mais son solide optimisme fondé sur la bonté de Dieu. Il y revenait par deux fois, à propos de la prédestination, Ire part., § 1, n. 13, p. 48, et n. 23, p. 120, et une autre fois à propos de la grâce suffisante, § 2, n. 16-17, p. 164. Mais cela le conduisait à affirmer que l'immunité de tout péché actuel, non seulement exemptait ces enfants de « toute peine du sens », ce qui était l'avis de saint Thomas, *De malo*, q. V, a. 2, de saint Bonaventure, *Breviloq.*, p. III, c. V, et de presque tous les théologiens modernes, mais aussi les plaçait dans une situation privilégiée, *multo majori beneficio affecisse*, l'état « d'innocence personnelle », expression vraiment surprenante, après que le concile de Trente, sess. VI, c. 3, avait enseigné qu'« en raison de la propagation par Adam, les hommes contractent, dès leur conception, leur *propre* injustice ». Sfondrati ajoutait que cette « innocence personnelle » était préférable à la vie éternelle après un péché commis et pardonné, comparaison pour le moins étrange, et que cet arrachement préventif à tout péché mortel était un *beneficium longe præstantius* [*quam gratia sufficiens*], p. 164. Enfin, pour trancher le cas de la prédestination de ces enfants, l'auteur renonçait à les sauver malgré tout, par la solution reprochée jadis à Cajétan, comme par l'hypothèse imaginée plus tard par Klee, d'une illumination de l'âme de l'enfant ; mais il en venait à supposer que l'admission de cette âme à la béatitude naturelle appartenait à un ordre de providence spécial : *Fatendum est tamen quia nunquam parvulis ante baptismum sublatis Deus vitam æternam voluit, istos ad alium finem classemque providentiæ pertinere,* Ire part., § 1, n. 12, p. 48. Mais, pour ne pas contredire à l'universalité de la rédemption, il maintenait que la providence de Dieu sur ces enfants *ad Christi merita et redemptionem pertinet*, p. 364; ceci scandalisait Bossuet : *Quo quid absurdius, et in Redemptorem ipsum contumeliosius dici possit nos non videmus. Lettre cit.*, p. 180 (*Corresp.*, p. 157).

2. Le deuxième cas embarrassant était celui des infidèles, que Sfondrati résolvait en les admettant libéralement à la connaissance de Dieu, ou bien en les excusant par leur ignorance invincible : *At demus ita ignorasse* [*Deum, hoc est invincibiliter*], *id quoque magna beneficii et gratiæ pars est. Cum enim peccatum sit essentialiter offensio Dei, sublata Dei cognitione, necessario sequitur nec injuriam, nec peccatum, nec æternam pœnam esse. Ergo, cum hac ignorantia impeccabiles redderentur, alioquin certissimo peccaturi, si agnoscerent Deum sequitur hoc ipsum beneficium esse.* Ire part., § 2, n. 11, p. 152. Il y avait, dans une proposition ainsi libellée, de quoi faire sortir de son calme le grave Bossuet, qui y voyait, non sans raison, « le comble de l'erreur ». Il avait même raison d'y voir une reprise pure et simple de la thèse du péché philosophique telle qu'elle avait été condamnée par Alexandre VIII en 1690. Au surplus, Sfondrati ne supposait pas normale et invincible cette ignorance des païens; mais il reconnaissait à la connaissance embryonnaire qu'ils pouvaient avoir de Dieu un caractère surnaturel : *Sed quia hujusmodi notitia, præsertim apud barbaros et rudes, est nimis vaga, propterea a Deo, supplente defectum naturæ, ea per gratiæ infusionem magis completur ad ipsum Creatorem, velut rerum humanarum principium, et bono-*

rum malorumque remuneratorem cognoscendum, colendum, timendumque. Et hæc est illa fides inchoata... qua si bene aliquis utatur, ad completam quoque et christianam fidem perventurus est. Ire part., § 1, n. 12, p. 157.

L'assemblée du clergé de France de 1700, où Bossuet joua le rôle que l'on sait, n'osant pas toucher à Sfondrati, voulait au moins le censurer dans ses défenseurs et condamner diverses propositions, soit de la *Dispunctio* de Gabrielli, soit de l'*Appendix ad Nodum*. Mais finalement on y renonça.

10° L'éditeur franciscain du *Nodus prædestinationis*, le P. Damascène, avait reçu commission de revoir et d'imprimer d'autres œuvres du cardinal, qui devaient rester manuscrites : un traité *De opinione probabili;* une dissertation *De baptismo infantium*, contre les protestants; une *Histoire de l'athéisme* en préparation; une réponse au livre d'Heidegger, *Meretrix apocalyptica;* des Commentaires en trois tomes sur le droit canon, que Sfondrati avait professés à Salzbourg. Cf. préface au *Nodus prædestinationis*. Peut-être ne faut-il rien regretter.

Sfondrati reste surtout connu par sa doctrine ultramontaine et par la ténacité qu'il déploya à l'enseigner sous toutes ses formes et à toute occasion. Il la tenait de sa naissance et de son éducation. Il n'en a qu'au clergé gallican, et ne montre pas toujours à son égard l'équité, ou du moins la compréhension, qu'on aurait pu attendre de sa naturelle douceur. De ses autres œuvres, on peut dire ce que Bossuet disait de l'une d'elles : « œuvre pieuse et curieuse », pieuses par l'horreur du péché et la confiance en Dieu qu'elles développent sous mille formes diverses et qu'elles prennent pour pivots, non seulement de la conscience chrétienne, mais encore de la doctrine de la grâce: œuvres curieuses par le caractère disparate des arguments et le raccourci sans perspective des enquêtes historiques. Cet auteur bénédictin n'est donc qu'un théologien de seconde zone.

Pour la biographie de Sfondrati, voir les dictionnaires de Hoefer, de Feller, le *Nomenclator litterarius*, 2e éd., t. II, p. 378-385, où Hurter donne un résumé assez complet de ses ouvrages qu'il apprécie un peu trop favorablement.

P. SÉJOURNÉ.

SFORZA Jean-Marie, frère mineur conventuel italien (XVIIe s.). — Originaire de Palagiano (prov. de Tarente), dans la Pouille, il appartint à la province monastique de Saint-Nicolas de la Pouille, dans laquelle il fut définiteur perpétuel et régent du studium à Foggia. D'après les bibliographes, il aurait composé et édité les ouvrages suivants : *Scotus corroboratus ex contradictionibus scholæ adversæ, in quo celebriores ex quatuor Sententiarum libris controversiæ theologiæ inter Scotum et D. Thomam ponuntur et explicantur*, Lecce, 1661, in-4°, exposé de vingt-neuf controverses, qui divisaient scotistes et thomistes; *Scotus jurista*, comprenant cinq traités : *de judice, de accusatore, de reo, de testibus, de advocato et de notario*, Lecce, 1659, in-4°, précédé d'un *Elogium apologeticum* de Jean Oronzo Reluca, archidiacre de Lecce; *Aphorismi pro confessariorum aliorumque utilitate, ex quatuor Scoti Sententiarum libris collecti*, Lecce, 1664, in-4°; *Selectiora de transnaturali philosophia Aristotelis ad mentem Doctoris subtilis*, Foggia, 1646; *Metheorologicæ elucubrationes ex Aristotele ad mentem subtilissimi doctoris J. D. Scoti*, Naples, 1655; *La Floridea*, Naples, 1658; *Tractatus de cælo et mundo; Selectiora de physico auditu*. Dans l'*Epistola ad lectorem* du *Scotus jurista*, il dit avoir déjà publié ces deux derniers ouvrages, donc avant 1659. Le P. Jean Sforza aurait encore publié à Lecce plusieurs poésies : *L'Aldimarle; L'Eromilia ravvivata; Il decollato innocente; La Dorosolinda; Il pellegrino amante; La Sofronia*. Enfin, il aurait préparé pour l'impression : *Tractatus de ortu et interitu; Tractatus de anima; L'Adriano*, suite de *L'Aldimarle; La chiave di Dorosolinda*.

N. Toppi, *Biblioteca neapolitana et apparato agli huomini illustri di Napoli e del regno*, Naples, 1678, p. 148; Minieri-Riccio, *Memorie storiche degli scrittori nati nel regno di Napoli*, Naples, 1884, p. 329; J. Franchini, *Bibliosofia e memorie letterarie di scrittori francescani che hanno scritto dopo l'anno 1585*, Modène, 1693, p. 327; L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 144; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. II, Rome, 1921, p. 101; J.-H. Sbaralea et E. Rinaldi, *Scriptores... continuati*, dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 256; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 944; D. Scaramuzzi, *Il pensiero di Giov. Duns Scoto nel Mezzogiorno d'Italia*, Rome, 1927, p. 214-215.

A. TEETAERT.

SGAMBATI André, frère mineur conventuel italien (XVIIIe s.). — Originaire de Naples, et entré chez les conventuels, il accomplit le cours de ses études philosophiques et théologiques au couvent de Sainte-Lucie de sa ville natale. Envoyé ensuite au collège de Saint-Bonaventure à Rome, il y fut promu docteur en théologie en 1763. Le 1er juin 1766, il fut adjoint au P. Joseph Rugilo pour travailler au *Bullaire franciscain*, mais, deux ans après, il fut remis dans l'enseignement et, au chapitre général du 20 mai 1771, nommé recteur du collège Saint-Laurent des conventuels à Naples. En récompense des services rendus, il fut nommé définiteur perpétuel le 17 mai 1774. On lui confia aussi la chaire de théologie à l'université de Naples et il édita un cours de théologie intitulé : *De theologicis institutis*, Naples, 1775-1782, 14 vol. in-8°, dans lequel il se rallie étroitement aux doctrines de saint Bonaventure. Ce cours fut adopté comme manuel dans les séminaires des réguliers en Espagne et dans ceux des mineurs observants. En 1830 encore, le chapitre général des observants, célébré à Alcala en Castille, prescrivait : *in collegiis explanabitur theologia juxta « Institutiones » p. fr. Andreæ de Sgambati, qui omnium diversarum classium lectionis textus erit.* Voir M. Fernandez, *De vita, scriptis et doctrina b. Joannis Duns Scoti*, Quaracchi, 1910, p. 64. Aussi le fr. mineur Cyrille Alameda y Brea en fournit une 2e édition : *Opus de theologicis institutis*, Madrid, 1833. Peu après cet ouvrage, A. Sgambati en édita un autre, aussi apprécié que le précédent : *De præcipuis theologiæ locis*, Naples, 1785, 2 vol. in-8°. En récompense, Pie VI le nomma, le 18 mars 1785, consulteur de la Congrégation des Rites.

En 1785, André Sgambati ayant été nommé professeur de théologie au Collège romain, quitta Naples pour venir résider au couvent des Douze-Apôtres. Mais Ferdinand IV, roi des Deux-Siciles, défendit en 1788, aux réguliers de son royaume toute relation de dépendance avec des supérieurs étrangers, le P. Sgambati renonça donc à l'affiliation au couvent de Sainte-Lucie à Naples et opta pour le couvent de Macerata. Le 21 août 1804, il fut attaché au couvent de Velletri. Comme à cette époque le jeu de la loterie avait pris une grande expansion et s'était introduit même dans les couvents, André Sgambati le combattit avec énergie. A cette fin, il réédita, pourvue de notes, la réponse faite jadis par son confrère Antoine Lucci, évêque de Bovino, à la question émise par un autre conventuel : *An licitus sit regularibus ludus vulgo del lotto*, 1741, dans laquelle il condamnait la loterie et la défendait à tous les réguliers, surtout aux fr. mineurs. A. Sgambati répandit cet ouvrage sous le titre : *Adnotationes in responsionem Ven. Servi Dei fr. Antonii Lucci super dubio : An licitus sit regularibus ludus vulgo del lotto*, Rome, 1791. Ce livre fut traduit ensuite en italien, probablement par le conventuel Étienne Rinaldi : *Del ven. servo di Dio fr. Antonio Lucci... risposta al dubbio : Se ai regolari sia lecito il giuoco del lotto, tradotta dal*

latino con note del fu p. Andrea Sgambati, Pesaro, 1836. André Sgambati édita encore *S. Bernardi abbatis liber De consideratione notis ornatus*, Rome, 1793, in-4°, XVI-234 p. et un *Commentarius in septem Psalmos pænitentiales*, Rome, 1791, in-8°, XVI-310 p.

Nommé définiteur général, sur l'ordre du pape, le 12 novembre 1793, A. Sgambati devint, en 1795, après la mort du P. Augustin Arbusti, procureur général pour les missions étrangères en pays païens. Il mourut le 17 juillet 1805, au couvent des Douze-Apôtres, à Rome. Outre les ouvrages déjà mentionnés, il doit en avoir composé encore d'autres restés inédits. Ainsi le ms. *C. 90* des archives de la Curie généralice des conventuels contient, entre autres, une *Raccolta delle proposizioni del corso teologico del P. Sgambati*, in-4°, 30 p.

D. Sparacio, *Frammenti bio-bibliografici di scrittori ed autori minori conventuali dagli ultimi anni del 600 al 1930*, Assise, 1931, p. 179-181 et dans *Miscellanea francesc.*, t. XXX, 1930, p. 90-93; J.-H. Sbaralea-E. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2ᵉ éd., t. III, Rome, 1936, p. 175.

A. Teetaert.

SGHEMMA Gaspar, frère mineur conventuel italien (XVIIᵉ s.). — Natif de Palerme, il y prit l'habit et, en 1612, fut immatriculé au Collège Saint-Bonaventure de son ordre à Rome, où il fut promu docteur en théologie. Il professa la théologie pendant de nombreuses années et régit les studia de l'ordre à Palerme, à Naples et à Catane. Il s'y révéla un fidèle disciple de Duns Scot. Il fut aussi examinateur synodal et censeur de l'Inquisition pour le royaume de Sicile, visiteur général des provinces monastiques de son ordre de Calabre, Sicile et Naples, commissaire de sa province de Sicile et, enfin, provincial. Mort à Palerme le 24 juillet 1657, il fut enterré dans l'église des conventuels.

Il est l'auteur de nombreux ouvrages, dans lesquels il s'est efforcé de propager les doctrines de Duns Scot : *Scoticæ digressiones cum commentario in octo libros Physicorum*, Palerme, 1635, in-4°; *Manuale scoticum in quatuor libros Sententiarum, ibid.*, 1638, in-16; *Enchiridion scoticum in Organum Aristotelis, ibid.*, 1648, in-16; *Opuscula scotica*, 2 vol. : t. I : *De Deo trino et uno, ipsiusque essentialibus et notionalibus ad intra, ibid.*, 1645 et 1652; t. II : *De Dei visione, lumine gloriæ, fruitione, beatitudine, præscientia et prædestinatione, ibid.*, 1652, il y expose sa doctrine sur le mérite du Christ et sur la conception et la prédestination de la Vierge; *Opusculum scoticum de scientia et voluntate Dei in ordine ad ultimum finem, ibid.*, 1651. Outre plusieurs recueils de sermons, il aurait composé, d'après les bibliographes, quelques traités inédits sur la théologie et un *Liber de incarnatione Verbi*.

J. Franchini, *Bibliosofia e memorie letterarie di scrittori francescani che hanno scritto dopo l'anno 1585*, Modène, 1693, p. 279-280; V. de Giovanni, *Storia della filosofia in Sicilia dai tempi antichi al secolo XIX*, t. I, Palerme, 1873, p. 144-145; L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3ᵉ éd., Rome, 1906, p. 99; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2ᵉ éd., t. I, Rome, 1908, p. 318-319; D. Scaramuzzi, *Il pensiero di Giov. Duns Scoto nel Mezzogiorno d'Italia*, Rome, 1927, p. 219-220; H. Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. III, col. 942-943; F.-A. Benoffi, *Memorie minoritiche dal 1560 al 1766, con note et aggiunte del P. G. Abate*, dans *Miscellanea francesc.*, t. XXXIII, 1933, p. 99; M. Grabmann, *Die Geschichte der kath. Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Fribourg-en-Br., 1933, p. 166, qui l'appelle Sghama, tandis que L. Wadding, *loc. cit.*, le dénomme Sgerra.

A. Teetaert.

SHERLOCK (SHIRLEY) Paul, jésuite irlandais (XVIIᵉ siècle). — Né en 1595 à Waterford, il entra dans la Compagnie de Jésus à Salamanque en 1612, gouverna pendant vingt ans le Collège des Irlandais à Compostelle et à Salamanque, enseigna la controverse, la théologie, l'Écriture sainte et mourut à Salamanque en 1646. Il publia : *Antiloquia in Salomonis canticorum canticum*, Lyon, 1633, 3 in-folio (réédité en 1640), sous le pseudonyme de Leonardus Hibernicus; *De pontificis romani humano et politico magistratu*, Lyon, 1637, ouvrage dirigé contre Calvin; *Vindiciæ scientiæ mediæ*, Lyon, 1644, in-4°, sous son pseudonyme; *Antiquitatum hebraicarum dioptra*, Lyon, 1651, in-fol., qui traite surtout de la création.

Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. III, col. 1031-1032; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1177-1179; Sotwell, *Bibl. scriptorum Soc. Jesu*, p. 654-655; H. Foley, *Records of the English province of the Society of Jesu*, t. XXXV, 1879, p. 475; *The Month*, t. LXXVII, 1893, p. 532-546; Oliver, *Collections towards illustrating the biography of the Scotsh, English and Irish members of the Society of Jesus*, 1845, p. 265.

A. Rayez.

SHINTOISME. I. Vues générales et développement historique. II. Le shintoïsme moderne. Ses croyances (col. 2022). III. Le culte (col. 2024).

I. Vues générales et développement historique. — Le *shintô*, « le chemin des dieux », a constitué la religion primitive du Japon avant l'introduction du bouddhisme. Il est à l'heure actuelle la religion officielle de l'empire du Levant.

Le shintoïsme se résume en un alliage assez confus du culte des forces de la nature et du culte des ancêtres. Il personnifie toutes les forces et tous les phénomènes de la nature, leur prête une intelligence et une volonté, les anime, les prie et les adore. De là ces dieux *(kami)* du vent, du feu, de la mer, de la montagne, de la plaine ou des épidémies, que le peuple cherche à se rendre favorables par des prières et des offrandes. On ne peut nier que, pour le Japonais des basses classes, le shintoïsme constitue une religion véritable. Pour le Japonais évolué, pour celui surtout qui a fréquenté l'Occident, le shintoïsme ne serait qu'une institution éminemment japonaise et qui unit le respect envers les traditions qui ont fait la force et la gloire de l'empire à la vénération des empereurs, pères de la patrie. Ses cérémonies ne seraient plus cultuelles, mais patriotiques.

Les recherches des ethnologues et des préhistoriens semblent bien avoir établi que le fond de la population dans le Japon primitif était constitué par des Ouralo-Altaïques apparentés aux races qui occupent actuellement le nord de la Sibérie et dont les Aïnos constituent les descendants authentiques. Du Sud sont venus quelques négritos qui accusent une parenté nègre; du Sud et de l'Ouest des Indonésiens et des Malais. Au début du premier millénaire avant l'ère chrétienne, des tribus mongoles en nombre assez considérable et des Sino-Malais ont abordé au Japon en partant de la Chine. C'est de toutes ces races qu'est issu le peuple japonais et il est assez facile de retrouver la contribution culturelle et religieuse que chacune d'entre elles a apportée au nouvel empire.

A l'époque où se fait le mélange de ces races, elles sont toutes plus ou moins pénétrées d'animisme. Elles croient à l'existence d'esprits, maîtres souverains de la nature et qui régissent souverainement tout ce qui se passe dans les limites de leur domaine. On les appelle *kami*. Ce nom correspond assez bien aux οὐρανίωνες des Grecs, aux *superi* et aux *cælicoli* des Latins. Les kami sont innombrables, ils animent dans le monde physique tout ce qui constitue une entité distincte, président à tous les phénomènes et répandent autour d'eux le malheur ou la prospérité. Parmi eux, les Japonais primitifs ont distingué de bonne heure Amaterasu, la déesse solaire, la protectrice particulière de l'empereur et de sa famille, Isanagi et Isanami qui ont fait surgir le sol de l'Archipel, Singen,

la déesse du Fouji-Yama, qui fait fleurir les arbres, Hachiman, le dieu mongol de la guerre que les bonzes, vers la fin du VIe siècle de notre ère, ont identifié avec Ojin Tennô, le conquérant de la Corée.

D'autres kami président aux clans qui comprennent tous les individus de même sang se réclamant d'un ancêtre commun et plus tard, lorsque les grandes familles japonaises se mirent à spéculer sur leurs origines, elles identifièrent leur premier ancêtre connu avec un kami. Ce lien de parenté leur semblait d'autant plus admissible que les kami étaient conçus sous des traits anthropomorphiques. Elles imaginèrent donc un ancêtre par clan et un fondateur par caste ou corporation et qui furent censés descendre d'un kami d'autant plus illustre que le clan était plus puissant et que la caste accomplissait un travail plus noble. Ancêtres de clans, fondateurs et chefs de corporations se virent donc ainsi rattachés immédiatement à une lignée divine, promus eux-mêmes au rang de kami, honorés d'un culte divin et invoqués comme protecteurs par tous ceux qui se réclamaient d'eux.

Les Ouralo-Altaïques ne pratiquaient en aucune façon le culte des morts et les Japonais primitifs ont ignoré la déification des mortels. La divinisation des empereurs et des héros célèbres qui, à l'heure actuelle, constitue l'une des caractéristiques du shintoïsme moderne, est due à une influence du bouddhisme. Le *Mahâyâna* (le Grand véhicule, l'une des voies de salut pour parvenir au *nirvâna*), admettait que le *Bodhisattva*, le futur Bouddha, en échange de son vœu de perfection, revêtait des pouvoirs surhumains et pouvait devenir un être divin. Les ancêtres, empereurs et héros, ne pouvaient faire moins que de parvenir, eux aussi, à « la plaine du haut ciel » et c'est ainsi qu'ils furent eux aussi déifiés.

La pensée chinoise a fait sentir son influence dans l'élaboration de légendes shintoïstes où se retrouve quelque chose des théories philosophiques si compliquées de la Chine, mais c'est surtout par l'invasion du bouddhisme que l'empire du Milieu a modifié l'évolution de la pensée religieuse japonaise. Au VIe siècle, le bouddhisme pénétra au Japon et, dès 572, le prince Shotoku Taïshi justifiait l'amalgame des trois voies en disant : « Le *Shindô*, ou la voie des kami, est la première voie suivie par les hommes et elle évoque le souvenir du passé; le *Jûdô*, le confucianisme, est la voie du juste milieu et concerne le présent; le *Butsudô* ou la voie de Bouddha se rapporte à la vie future, il est la voie dans laquelle il faut mourir afin de se procurer une éternité bienheureuse. » Cette théorie, étrangère à toute préoccupation logique et qui avait été conçue exclusivement au point de vue de l'utilitarisme politique, a obtenu un succès extraordinaire. Les Japonais depuis lors ont toujours honoré les kami selon les rites traditionnels shintoïstes, ils ont demandé au moralisme chinois des leçons de morale individuelle, sociale et politique et ils ont eu recours au bouddhisme pour se procurer une renaissance heureuse. De cette fusion entre les deux religions est né le *Ryôbu-Shinto*, sorte de compromis entre les anciennes et les nouvelles croyances et qui a dominé au Japon du VIe siècle jusqu'au début du XVIIIe.

Les bonzes en profitèrent pour identifier kami et bouddhas, inaugurer un culte où se retrouvaient à la fois des éléments hindous, chinois et japonais et s'essayer à une philosophie.

Toutefois, cette victoire du bouddhisme sur la religion primitive ne fut ni aussi rapide ni aussi complète qu'on pourrait le penser. Le *Shintô* représentait en fait le passé national en face d'une importation étrangère. Qu'un choc réveillât la conscience du Japon et les traditions shintoïstes reprendraient une nouvelle vie. L'occasion en fut fournie par un mouvement à la fois historique et littéraire, entrepris pour affranchir des interprétations chinoises l'étude des antiques croyances japonaises. Les anciens livres sacrés, le *Kôjiki* et le *Nihonghi*, qui constituaient les premiers documents écrits de l'histoire japonaise, sont remis en honneur et étudiés, et des érudits, des penseurs et des réformateurs religieux, coupant les liens qui reliaient le shintoïsme au bouddhisme et à l'influence chinoise, restaurent la religion primitive et raniment l'enthousiasme pour le mikado, empereur et dieu, descendant de la déesse solaire Amaterasu. La voie était déblayée et Meiji Tennô (1868-1912), en 1868, non seulement triomphe de ces maires du palais qu'étaient les shoguns, mais rétablit le pouvoir personnel du mikado et, par voie de conséquence, restaure le shintoïsme.

II. Le shintoïsme moderne. — 1° *Le shintoïsme civil ou national.* — Le gouvernement japonais d'aujourd'hui distingue soigneusement entre l'hommage shintoïste national, rendu à la patrie et à ses grands hommes, et le culte shintoïste religieux (réponse du ministre de l'Instruction publique à l'archevêque de Tokio, 22 septembre 1932). Les cérémonies qui se font, par ordre des autorités, dans les temples ou monuments nationaux sont donc reconnues comme ne revêtant pas un caractère religieux. De là les règles pratiques de conduite données par une instruction de la S. C. de la Propagande au délégué apostolique du Japon, 26 mai 1936; cf. *Acta apost. Sedis*, série II, t. III, 1936, p. 406 sq. :

1° Ordinarii in territoriis Japonici imperii doceant fideles, cæremoniis, quæ fieri solent ad monumenta Jinja a Gubernio civiliter administrata, annecti ab auctoritatibus civilibus... itemque communi cultiorum hominum sensu meram significationem patrii amoris, scilicet filialis reverentiæ erga familiam imperialem et patriæ benefactores; ideoque, cum hujusmodi cæremoniæ valorem induerint mere civilem, catholicis licere interesse eis et more ceterorum civium agere, declarata sua intentione, si quando hoc necessarium apparuerit, ad falsas interpretationes sui actus removendas.

2° Eidem Ordinarii permittere possunt ut fideles, quando intersint funeribus, matrimoniis, aliisque privatis ritibus in vita sociali japonensi usitatis, participes fiant sicut ceteri... omnium illarum cæremoniarum, quæ, quamvis forte a superstitione originem duxerint, ex circumstantiis tamen locorum et personarum et ex communi æstimatione nunc temporis non retineant nisi sensum urbanitatis et mutuæ benevolentiæ.

2° *Le shintoïsme religieux.* — 1. *L'Être suprême.* — Le *Shintô* ne reconnaît pas de divinité unique ni suprême. Sans doute il a eu et il y a encore une tendance à exalter la déesse solaire Amaterasu, à la mettre au-dessus des autres dieux et à lui reconnaître à un degré éminent le caractère d'une providence générale, mais d'autres dieux coexistent avec elle. Il n'est d'ailleurs admis pour aucun être divin qu'il puisse se glorifier d'une connaissance, ni d'une puissance infinies.

2. *Le mythe de la naissance des dieux.* — Le livre sacré, le *Nihonghi* débute par un essai philosophique où l'on retrouve des traces manifestes d'une influence chinoise et qui décrit l'apparition du ciel et de la terre en partant d'un œuf primitif. De cet œuf naissent d'abord le ciel et la terre et c'est d'eux que sont issus tous les êtres divins. A la septième génération, Isanaghi et Isanami font émerger de l'Océan les îles du Japon et cette création est suivie de l'apparition d'une foule de divinités qui commencent à organiser et à fertiliser les îles. En même temps se manifestent les dieux du vent, de la mer, de la pluie, des arbres, des montagnes, etc. Isanami meurt des atteintes du dieu du feu. Pour la retrouver, son époux Isanaghi descend dans le monde souterrain, mais, en remontant à la lumière du jour, il est obligé de se purifier et de sa purification naissent les *kami* suprêmes. Amaterasu, la déesse solaire, naît de son œil gauche, de l'œil droit le dieu-lune Tsukiyomi et du nez le terrible Susanô qui se

partagent respectivement « la plaine des cieux », la nuit et l'océan. Les excentricités furieuses de Susanô envers sa sœur Amaterasu contraignent la déesse à se réfugier au fond d'une caverne. Les dieux réussissent à l'en tirer en lui présentant un miroir. Susanô est alors exilé dans un royaume terrestre, mais les dieux refusent de le reconnaitre et ce sera le petit-fils d'Amaterasu, Ninighi, qui fondera le royaume des Iles et qui deviendra l'ancêtre de la race des mikados, par Jimmu Tennô, son petit-fils, le premier des empereurs japonais, le père de la maison impériale qui règne encore aujourd'hui.

Comme il est aisé de le voir, ces mythes ne sont là que pour expliquer la naissance d'une religion où toutes les forces et tous les phénomènes de la nature sont divinisés et pour montrer en même temps l'origine divine de la famille impériale. Les premiers conquérants du Japon avaient apporté avec eux le culte du soleil et à mesure qu'en s'avançant vers le Nord, ils soumirent les différentes îles qui devaient former l'empire du Levant, ils y propagèrent l'adoration de la déesse solaire et la maison impériale victorieuse lui fut associée dans une très étroite parenté.

3. *Le panthéon du Shintô.* — A côté des kami suprêmes, d'innombrables esprits, huit cents myriades, se partagent les phénomènes de la nature. Okuni Mushi, le dieu de la terre, préside aux cultures, tandis qu'une déesse de l'abondance, Uke Moshi, assure au peuple japonais sa nourriture. Trois divinités ont remplacé Susanô dans le gouvernement de la mer. Des kami anonymes dominent sur les rivières et dirigent à leur gré la pluie, les vents et les orages. Les arbres que distinguent une antiquité vénérable ou une beauté spéciale sont considérés comme le séjour d'esprits particulièrement honorés. Le pilier central qui soutient la maison reçoit un culte approprié. Snari, le dieu-renard, était à l'origine un dieu du riz et de l'agriculture, il est devenu le kami qui assure la réussite dans toutes les affaires matérielles et le peuple rend aux renards sacrés de son temple un culte aussi fervent qu'intéressé. Le phallus, symbole de la force créatrice, emblème de la vigueur et de la santé, est honoré dans tout le Japon par un rite spécial.

4. *Les kami esprits.* — Comme il a été dit plus haut, il ne semble pas que les Japonais primitifs aient pratiqué le culte des morts. La déification de certains défunts est due à l'influence du bouddhisme, mais elle était trop dans l'esprit animiste du *Shintô* pour ne pas prendre aussitôt un développement tel que cette divinisation des ancêtres et des héros est devenue au cours des siècles le trait le plus saillant de la religion officielle du Japon. Quiconque se distingue au cours de sa vie par des qualités extraordinaires de science ou de bravoure, peut devenir après sa mort un kami respecté. Les Mongols avaient pour dieu de la guerre Hachiman et celui-ci était censé incorporé dans la bannière portée en tête de la horde lorsqu'elle allait au combat. Vers la fin du VIe siècle, les bonzes bouddhistes identifièrent Hachiman avec Ojin Tennô, le conquérant de la Corée. Sa mère Jingô et son fils Nintoku partagent les hommages qu'il reçoit. Jimmu, le premier mikado, Yamato-Dake qui conquit l'est du Japon, sont également honorés comme kami. Le cas le plus patent de la divinisation d'un simple mortel est celui de Temmangu. Ministre d'un empereur dans le cours du IXe siècle ap. J.-C. et renversé par ses ennemis, il se manifesta après sa mort comme un kami terriblement puissant et rancunier. Il est adoré comme le dieu du savoir.

Par ordre du mikado, en ces dernières années, une vingtaine de personnes qui avaient bien mérité de l'empereur et de la patrie, ont été élevées officiellement au rang de kami et honorées par des temples. Il n'est pas nécessaire au surplus d'avoir été un grand homme pour devenir un kami, un acte sensationnel qui manifeste une force redoutable suffit pour cela. A Tokyo, le tombeau d'un brigand exécuté pour ses crimes est devenu le centre d'une dévotion populaire très achalandée. Il est aisé de voir que nous n'avons dans ces pratiques que l'application des idées animistes à l'âme de certains morts, en tant que ceux-ci se sont manifestés comme des forces redoutables. De semblables faits se retrouvent dans toutes les religions à base d'animisme.

III. Le shintoisme moderne. Le culte. — Le culte shintoïste va nécessairement reproduire dans sa pratique la dualité signalée dans la croyance, culte officiel des dieux-esprits dans les temples, culte des morts dans le sanctuaire de la famille, tous les deux s'adressant en fait aux kami, forces de la nature ou défunts déifiés.

1° *Le sacerdoce.* — Le prêtre suprême dans le *Shintô* est le mikado lui-même et, dans les cérémonies les plus importantes, c'est lui qui officie en personne. Dès les temps les plus reculés, l'empereur a délégué ses pouvoirs à des familles sacerdotales qui ont héréditairement exercé les fonctions religieuses. Ce sacerdoce héréditaire a maintenant disparu. Les prêtres shinthoïstes ne sont plus que des employés nommés par le gouvernement et auxquels leur emploi ne confère aucun privilège. Leurs fonctions consistent à réciter les prières dans les cérémonies officielles, à veiller à l'entretien des temples et à l'exacte ordonnance des rites et des sacrifices. Ils ne se rasent pas la tête comme les bonzes bouddhistes, ne portent aucun costume particulier et, en dehors de leurs fonctions, peuvent exercer le métier qui leur plaît. Ils trouvent une source assez importante de revenus dans le ministère privé que de nombreux Japonais leur demandent d'exercer au sein des familles, tels que exorcismes, bénédiction d'une maison nouvelle, prières pour les morts, etc.

2° *Sacrifices, prières et purifications.* — Le sacrifice a toujours été en honneur dans le shintoïsme. Il est offert dans un but d'action de grâces, de propitiation et d'expiation. La matière ordinaire en est constituée par des aliments et des boissons. Ainsi dans le sanctuaire national d'Isé, consacré à la déesse solaire, les prêtres offrent le matin et le soir quatre coupes d'eau, quatre coupes de sel, seize coupes de riz, des fruits, des poissons, des oiseaux et des légumes. Ces dons doivent être préparés sur un feu sacré obtenu encore aujourd'hui par le frottement de deux morceaux de bois.

Il est à peine fait mention de la prière privée dans les anciens documents. La prière officielle, *norito*, est toujours formulée en japonais archaïque. Elle s'adresse soit à l'universalité des kami, soit à quelque divinité particulière. On demande la santé, la longévité, le bonheur temporel, la paix et la prospérité du pays, la victoire dans les combats, l'éloignement de toute calamité. On n'y rencontre aucune intention spirituelle ni morale, aucune préoccupation de la vie future, sauf cependant dans ces derniers temps, mais rarement et sous l'influence du bouddhisme.

Les pratiques purificatoires demeurent en vigueur pour les individus et les familles. Une grande purification nationale, l'*Oharaï* s'accomplit deux fois l'an. Elle consiste en lustrations, sacrifices et prières, et le mikado, en vertu de l'autorité que lui a conférée la déesse solaire, y déclare la cour et le peuple purifiés de leurs souillures et de leurs péchés. Les cérémonies de l'*Oharaï* rappellent par les paroles et par les rites la grande purification mythique à laquelle le dieu Izanaghi fut contraint de se livrer au retour de son voyage dans le monde souterrain, pour laver la souillure contractée par l'attouchement du cadavre de son épouse, la déesse Izanami.

3° *Temples et fêtes.* — Les sanctuaires shintoïstes sont en général d'une construction très simple, mais souverainement élégante et le cadre de la nature environnante tend encore à faire ressortir leur beauté. L'un des plus célèbres est celui d'Isé consacré à la déesse solaire Amaterasu. C'est là que l'on conserve le miroir sacré que la déesse aurait donné à son fils le mikado et qui, avec le sabre et le collier de perles, constituent les fétiches de la maison impériale. Ces instruments divins sont le signe sensible de l'autorité divine du mikado et la cérémonie d'accession au trône se réduit au fond à la prise de possession des trois objets sacrés par l'empereur intronisé. A Izumo, se trouve le temple du dieu de la terre. Hachiman, le dieu de la guerre, est honoré à Kioto; à Tokyo se trouve le temple de l'empereur divinisé Antoku. On compte dans le Japon plus de 100 000 sanctuaires, grands ou petits; un petit nombre seulement est consacré aux grands hommes qui ont fait la patrie japonaise, la grande majorité est dédiée aux kami de la nature.

Chacun de ces temples a sa fête annuelle que le peuple célèbre par des réjouissances bruyantes, car tout ce qui apporte aux hommes joie et plaisir est censé également une source de joie pour les dieux. On y vient de toutes les parties du Japon, en des pèlerinages très fréquentés et des processions solennelles : des représentations théâtrales y attirent de très nombreux fidèles.

4° *Le culte des morts.* — Le culte des morts au Japon s'est développé sous l'influence des idées chinoises, mais il s'est incorporé au shintoïsme d'une façon si intime qu'il en est désormais l'un des éléments caractéristiques et que les âmes des morts divinisées sont honorées au même titre que les kami. On ne saurait mieux les comparer qu'aux *dii manes* des Romains. Une étroite union existe entre les vivants et les morts et ceux-ci sont informés officiellement des nouvelles qui concernent la famille. L'âme survit près de la tombe qui garde ses ossements et c'est là que le Japonais porte ses offrandes de riz, de vin, de fleurs et de fruits, tandis que le défunt, reconnaissant de ces marques d'un souvenir persistant, devient un esprit tutélaire dont la protection s'exerce sur tous les descendants.

Le culte des morts au sanctuaire de la famille a pour centre le *Mitamaya*, coffret qui renferme la tablette des ancêtres et où l'esprit des morts est censé demeurer. C'est un temple en miniature et qui, pour le fidèle shintoïste, correspond à ce qu'est l'autel des ancêtres pour les Chinois; les offrandes à l'esprit des morts devenus kami se font obligatoirement devant lui.

Dans le sanctuaire impérial de Tokyo, une salle en bois blanc, sans ornements, reproduit en grand le mitamaya familial et réunit dans un même culte l'aïeule impériale, la déesse Amaterasu, tous les autres dieux du panthéon kami et tous les ancêtres du mikado réunis dans un même culte divin.

5° *La morale.* — La morale du shintoïsme semble se réduire à un précepte unique : « Suivez l'impulsion de votre nature et obéissez à l'empereur ». Les théologiens shintoïstes enseignent très sérieusement que la nécessité d'un code moral n'existe pas pour les Japonais, parce qu'ils sont honnêtes de naissance et par nature. C'est pour la même raison qu'ils n'ont besoin ni de révélation, ni de prophètes, ni de sages qui viendraient les réformer.

Les anciens documents shintoïstes donnent quelques listes de péchés, mais ces péchés sont de ceux qui comportent une impureté rituelle et qui justifient dans la religion japonaise les nombreux rites de lustration qui sont en usage. La notion du péché moral et qui souille la conscience, n'existe pour ainsi dire pas dans le shintoïsme primitif. Elle n'apparaît que tardivement et sous l'influence du bouddhisme. Semblable évolution se retrouve dans un certain nombre de religions de l'antiquité et en particulier dans le paganisme grec. Cependant, des germes de moralité apparaissent dans ce fait que l'intention droite, la droiture, la justice et la sincérité sont particulièrement recommandées et mises en honneur. L'idée de la pureté d'âme qui s'identifie avec la vertu n'apparaît que très tard et sous l'influence des bonzes chinois.

La pauvreté religieuse du shintoïsme est à l'heure actuelle très vivement ressentie par tous les Japonais intelligents. De là, dans les hautes classes, une incrédulité systématique et qui devient générale, l'agnosticisme, le mépris des traditions, mais aussi cette tentative des gouvernants de faire du *Shintô* un simple aspect national de l'âme japonaise, la vénération des héros qui ont fait la grandeur du pays. De là aussi le pullulement des sectes bouddhico-shintoïstes dont la morale a inspiré le code d'honneur des samouraïs et dont les idées de rédemption attirent un si grand nombre d'âmes. Quant au peuple, il se satisfait avec le culte du dieu-renard et celui des divinités phalliques, les superstitions qui assurent le bonheur et la pratique aisée des observances matérielles.

On trouvera une très abondante bibliographie japonaise et anglo-japonaise du *Shintô* dans Genchi Katô, *Le Shintô, religion nationale du Japon*, dans *Annales du musée Guimet, Bibliothèque de vulgarisation*, t. L.

I. Ouvrages généraux. — W.-G. Soston, *A history of japanese literature*, Londres, 1899; W.-E. Griffis, *The Mikado's empire;* Fr. de Wenckstern, *Bibliography of the japanese empire*, Leiden, 1895-1903; H. Cordier, *Bibliotheca japonica*, Paris, 1912; B.-H. Chamberlain, *Things Japanese*, Londres, 1905; Murdoch et Yamagata, *History of Japan from the origins to the arrival of the Portugese in 1542*, Yokohama, 1910; La Mazelière, *Le Japon. Histoire et civilisation*, Paris, 1907.

Les anciens livres sacrés du Japon ont été traduits, *The Kojiki*, par B.-H. Chamberlain, Londres, 1883; *The Nihongi*, par W.-G. Aston, Londres, 1896.

II. Ouvrages concernant le shintoisme. — K. Florenz, *Japanische Mythologie*, Leipzig, 1901; W.-G. Aston, *Shintô*, Londres, 1905; M. Revon, *Le shintoïsme, sa mythologie et sa morale*, dans *Annales du musée Guimet*, t. x, Paris, 1904; le même, *Le shintoïsme*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 1904-1907; K. Florenz, *Die Japaner*, dans *Lehrbuch der Religionsgeschichte* de Chantepie de La Saussaye, t. I, p. 262-421; M. Hozumi, *Ancestor worship and Japanese law*, 1901; J.-M. Martin, *Le shintoïsme, religion nationale*, t. I, *Les origines, Essai d'histoire ancienne du Japon*, Hongkong, 1924; t. II, *Le shintoïsme ancien*, Hongkong, 1927; E. Satow, *Ancient Japanese rituals*, dans *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, t. VII, p. 97-132, 409-455; t. IX, p. 183-211; t. XXVII, p. 1-112; le même, *The Revival of the pure Shinto*, dans le même recueil, t. III, Append., p. 1-87; l'étude de J. Dahlmann, *Les religions du Japon*, dans *Christus*, Paris, 1921, garde toute sa valeur; P. Lowell, *Occult Japan*, Boston, 1895; le même, *Esoteric Shinto*, dans *Trans. of the Asiatic Society of Japan*, t. XXI et XXII; Matsumoto, *Essai de mythologie japonaise*, Paris, 1928.

Sur le bouddhisme japonais, on pourra consulter utilement : A. Lloyd, *Developments of the Japanese Buddhism*, dans *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, t. XXII; Gyan-nen, *Esquisse des huit sectes bouddhistes du Japon*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 1892, t. XXV et XXVI, trad. A. Millioud; G.-W. Knox, *The development of religion in Japan*, New-York, 1908; W. Gundert, *Der japanische Buddhismus*, Stuttgart, 1922; R. Fujishima, *Le bouddhisme japonais. Doctrine et histoire des douze grandes sectes bouddhiques du Japon*, Paris, 1889; H. Haas, *Die Sekten des japanischen Buddhismus*, Heidelberg, 1905.

A. Vincent.

SIBERT DE BEEK. — Originaire du comté de Gueldre, son nom désignant soit son pays natal, soit sa famille. Il naquit vers 1260-1270; entra chez les carmes, peut-être au couvent de Cologne, vers 1280. Il apparaît mêlé à la fondation du couvent de Gueldre dès 1300; on l'en trouve vicaire en 1308-1310, puis

prieur (1312-1315). Avant, ou entre les deux, se placent ses études en théologie à Paris. Il assista, dit-on, au concile de Vienne. Il est durant deux ans (1315-1317) prieur de Cologne, puis provincial de la province d'Allemagne (Allemagne inférieure, de 1318 à 1327 ; toute la province en 1317, puis 1327-1332). Tout en exerçant cette charge, il conquiert en 1316 ou 1317 le titre de maître en théologie, et est régent à Paris au moins durant les deux années 1318-1320, succédant en cela à Gui Terré. On le trouve en 1326 à la Curie, en Avignon où il s'emploie pour son ordre et lui obtient la bulle *Super cathedram* (21 novembre 1326). C'est alors sans doute qu'il eut à intervenir dans la cause de Marsile de Padoue et Jean de Jandun, comme il interviendra l'année suivante (24 janvier 1327) dans celle de maître Eckhart, à Cologne. On le retrouve de nouveau à la Curie, en 1328, agissant au nom du comte de Gueldre. Il mourut, à Cologne, le 29 décembre 1332.

Son activité littéraire se partage entre des travaux concernant son ordre et des travaux théologiques. A la première catégorie appartiennent : 1. L'*Ordinale;* terminé vers 1312, cet ordinaire (de la liturgie) de l'ordre du Mont-Carmel fut imposé à l'ordre entier par le chapitre général de 1315. 2. Un *Liber de antiquis capitulis* ou *Annotatio capitulorum generalium*, relevé succinct des plus anciens chapitres généraux de l'ordre, depuis l'année 1264. 3. Un opuscule *De consideratis super carmelitarum regula*, composé, dit-on, vers 1310. 4. Un *Tractatus de censuris novi juris;* peut-être aussi 5. Un *Bullarium carmelitarum*, collection des bulles et privilèges accordés aux carmes; ainsi que 6. Une liste des indulgences obtenues par l'ordre. Ces trois derniers ouvrages cependant sont sujets à caution.

Les œuvres théologiques comportent : 7. Un Commentaire sur les Sentences, dont on n'a pas retrouvé trace encore; 8. Deux *Quodlibets*, datant de 1318 et 1319. La liste de leurs questions a été dressée, d'après le ms. *Vatic. Borgh. 39*, par B.-M. Xiberta, dans *Analecta ord. carmel.*, t. IV, p. 333-341 et une question (quodl. I, 5) éditée. 9. Sa réponse à la consultation qu'on lui demanda sur les six articles du *Defensor pacis* (en 1326-1327).

On ne peut porter un jugement doctrinal sur une base aussi restreinte. Ce qui s'en dégage cependant, c'est que Sibert ne pèche point pas excès d'originalité. Ses positions sont assez traditionnelles. Il se rapproche souvent de saint Thomas, qu'il sait contredire pourtant à l'occasion; mais plus encore, semble-t-il, de Godefroid de Fontaines. Peut-être l'influence de celui-ci s'est-elle exercée par l'intermédiaire de Gui Terrè.

B.-M. Xiberta, *Duo « quolibet » inedita Siberti de Beka*, dans *Analecta ord. carmel.*, 1922, p. 305-341 ; le même, *De scriptoribus scholasticis sæculi XIV ex ordine carmelitarum*, Louvain, 1931, p. 142-166; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, t. II, 1933, p. 314 sq. Analyse de la *Censura sex errorum operis « Defensor pacis »*, dans R. Scholz, *Unbekannte politische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, t. I, Rome, 1911, p. 3-12; publication partielle du texte au t. II, Rome, 1914, p. 3-15, d'après le ms. *Vatic. lat. 5709*, fol. 110-119.

P. Glorieux.

SIBYLLINS (LIVRES). I. Définition et contenu. — Sous le nom de *Livres sibyllins*, on désigne un recueil très considérable comportant plus de 4 000 hexamètres grecs répartis en un certain nombre de livres de longueur très inégale. Ces compositions versifiées — ne disons pas poétiques — sont censées dériver de ces prophétesses que l'antiquité païenne a connues sous le nom de sibylles et sur le nombre, l'origine et l'identité desquelles elle était, d'ailleurs, assez mal renseignée. Cette littérature, qui est en soi d'un intérêt médiocre et d'un abord assez difficile, n'aurait pas de quoi retenir l'historien du christianisme, si elle n'avait eu la singulière fortune de fournir à nombre d'écrivains chrétiens des arguments qui leur ont semblé irréfutables en faveur de la vérité de leur religion. Théophile d'Antioche, Clément d'Alexandrie et Lactance, pour ne citer que les plus importants, en ont transcrit à l'appui de leurs démonstrations des passages assez considérables; saint Augustin, qui en cite une trentaine de vers, en une traduction latine, *De civ. Dei*, l. XVIII, c. XXIII, *P. L.*, t. XLI, col. 579, en a conservé le souvenir à l'usage de l'Occident latin. C'est, sans doute, sa petite dissertation sur la Sibylle d'Érythrée qui a valu à la prophétesse ionienne — Érythrée est une ville du littoral d'Asie Mineure à la hauteur de Chio — une petite place dans la liturgie latine.

Dies iræ, dies illa
Solvet sæclum in favilla
Teste David cum Sibylla.

Dans sa forme actuelle, le recueil des oracles sibyllins — dont l'édition la plus accessible est celle du *Corpus* des Pères de Berlin : *Die Oracula Sibyllina*, fournie par J. Geffcken, 1902 — se présente comme divisé en quinze livres; mais, en fait, il manque les l. IX, X et XV, qui ont existé, mais n'ont pu encore être retrouvés, les l. XI-XIV n'ayant été eux-mêmes découverts qu'il y a un peu plus d'un siècle par A. Maï.

Les deux premiers livres (400 et 347 vers) qui ne sont pas toujours séparés dans la tradition manuscrite, décrivent d'abord, sous forme de prophétie, l'histoire générale de l'humanité, dans le cadre de dix générations, la dernière étant contemporaine de la chute de Rome, prélude des grands bouleversements qui inaugurent la catastrophe finale. Les allusions les plus transparentes sont faites à la venue du Fils de Dieu parmi les hommes, d'abord dans l'humilité de son existence terrestre, cf. l. I, v. 319-359, puis en qualité de juge suprême, lors de son second avènement. Les scènes eschatologiques se déroulent selon le schème commun aux diverses apocalypses, cf. l. II, v. 238-347. Une description des supplices infernaux et du bonheur des élus termine cet ensemble, dont l'homogénéité est loin d'être parfaite.

Le l. III, le plus long de tous (829 vers), échappe plus encore à l'analyse. Le *proœmium* (v. 1-92) par lequel il s'ouvre est une apologie du monothéisme contre le paganisme, suivie d'un oracle messianique contre Rome, ce dernier introduisant une prophétie sur la fin du monde. Mais cette prédiction très brève fait bientôt place à une histoire du monde, toujours censée vue prophétiquement par la Sibylle, depuis le déluge jusqu'à l'avènement du règne messianique (v. 97-294); suivent des oracles de toute nature contre les peuples les plus divers (295-488). La seconde moitié du livre (v. 489-829) reprend les déclamations contre l'idolâtrie, la louange du monothéisme israélite et les prophéties eschatologiques.

Relativement bref (192 vers), le l. IV, outre des oracles relatifs à diverses contrées, fait une place importante à la légende selon laquelle Néron, qui a survécu aux événements de l'an 68, vit toujours, retiré au delà de l'Euphrate, et reparaîtra aux derniers jours. C'est dans une atmosphère analogue que nous laisse le l. V (531 vers), où se lit assez clairement l'histoire romaine jusqu'au temps des Antonins, ce qui donne lieu à de nouvelles malédictions contre la puissance qui a détruit le temple du Seigneur. On y joindra une prédiction relative à la guerre que se feront les astres, aux derniers temps.

Sans que l'on puisse dire qu'elle forme un tout homogène, la série des l. VI-VIII présente un certain nombre de caractères communs. Très bref, le l. VI (28 vers) est simplement un hymne au Christ, dont la

Sibylle célèbre la prédestination éternelle et la carrière terrestre jusqu'à son triomphe et à celui de sa croix. Au l. VII (162 vers) on voit alterner avec des malédictions et des menaces adressées à diverses villes, des prédictions relatives au Christ et des ordonnances morales et rituelles dont plusieurs assez étranges. Les prophéties apocalyptiques remplissent toute la première partie du l. VIII (500 vers); la seconde partie, qui débute par une pièce acrostiche sur les mots : Ἰησους χριστος θεου υιος σωτηρ σταυρος (celle-là même dont saint Augustin cite une adaptation latine), est une assez longue dissertation théologique sur la nature du Christ, et sa deuxième naissance dans le temps.

D'intérêt beaucoup moindre sont les l. XI-XIV qui exploitent le thème connu : l'histoire du monde prédite par la Sibylle depuis la dispersion des peuples, après l'épisode de la Tour de Babel jusqu'à l'agonie de l'empire romain; cette vue prophétique sur les destinées de Rome était précédée au l. XI par un aperçu général sur les peuples de l'Orient, où les anachronismes ne se comptent pas. Jusqu'au dernier tiers du IIIe siècle de notre ère, il est à peu près possible de suivre les événements. Mais l'auteur du l. XIV s'est lancé en pleine fantaisie. La médiocrité du contenu religieux de ces quatre livres leur enlève d'ailleurs tout intérêt aux yeux du théologien.

II. Origine. — Tel est l'ensemble vraiment déconcertant qui est présenté, par un prologue en prose, comme un recueil des oracles rendus à des époques diverses, mais qui se perdent dans la nuit des temps, par des inspirées du monde hellénique. L'invraisemblance de cette donnée saute aux yeux; le fait qu'elle a été admise par bon nombre d'apologistes chrétiens prouve seulement que l'esprit critique n'égalait pas chez eux la robustesse des convictions. Il est évident pour nous que, dans leur état actuel, les *Oracles sibyllins* sont le produit d'un âge assez rapproché de nous, que des plumes monothéistes, juives et chrétiennes, ont contribué pour une grande part à les faire ce qu'ils sont aujourd'hui. Toute la question est de savoir à qui rapporter les différentes parties de cet énorme recueil. Si la critique littéraire est à peu près arrivée à fixer les grandes lignes de la formation du tout, il s'en faut que, pour le détail, elle soit arrivée à des conclusions uniformes.

1° *Répartition des matériaux.* — Que, dans le monde hellénique, il ait circulé, dès le VIe siècle avant l'ère chrétienne, divers recueils d'oracles provenant plus ou moins authentiquement de prophétesses, plus ou moins célèbres, plus ou moins nombreuses, c'est ce dont on ne saurait douter. Héraclite d'Éphèse en parle déjà, et bien plus tard Platon et Aristophane. Ce devaient être des prédictions relatives au sort de telle ou telle ville, de tel ou tel pays, les menaçant pour l'ordinaire des châtiments de la divinité, leur indiquant les moyens de conjurer les fléaux à craindre. Dans le recueil actuel des *Oracles sibyllins* il subsiste encore, soit à l'état original, soit maquillées, un nombre assez considérable de ces pièces : simples menaces, prophéties *post eventum*, peu importe. On en verra des exemples l. III, vers 435-488. Mais l'analyse rapide que nous avons donnée du contenu montre bien que ces oracles sont loin de constituer la majeure partie du recueil. L'ensemble est orienté dans le sens de la diffusion des doctrines monothéistes, et des espérances messianiques. Sous le patronage de la Sibylle ou des sibylles, des écrivains animés de l'esprit de prosélytisme ont fait passer toute une prédication dogmatique et morale dont ils comptaient qu'elle ferait merveille auprès des païens. L'entreprise est du même ordre que celle qui a donné naissance à mainte production du judaïsme de la Diaspora; cf. l'art. Judaïsme, t. VIII, col. 1587-1590; 1657. De toute évidence les démonstrations relatives à l'unité divine, à la vanité des idoles, les dissertations inspirées par l'evhémérisme, les prédictions apocalyptiques si multipliées proviennent de plumes juives qui ont travaillé à divers moments et sous des influences parfois assez différentes. Les événements politiques ont en effet laissé des traces non méconnaissables à bien des endroits. Les auteurs qui écrivaient à l'époque machabéenne, où le grand ennemi du judaïsme était l'esprit hellénique, où l'on comptait sur Rome pour faire échec à la puissance syrienne, ne s'expriment pas comme ceux qui ont été témoins des catastrophes de 70 après J.-C. ou de la destruction complète de Jérusalem par Hadrien.

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, l'idée de mettre dans la bouche des prophétesses de la gentilité l'apologie du monothéisme eut assez de succès pour suggérer à des écrivains chrétiens une pensée analogue. Aux deux premiers siècles de notre littérature ecclésiastique, nos apologistes Justin, Athénagore, Tatien, mais surtout Clément d'Alexandrie et Théophile d'Antioche, avaient abondamment usé des *Oracles sibyllins* mis en circulation par la propagande juive. Mais il ne semble pas que, jusqu'au IIIe siècle, il soit venu à la pensée de chrétiens de continuer la mystification et de faire déposer les sibylles en faveur des dogmes spécifiques de leur religion, tout spécialement en faveur du caractère messianique et de la divinité de Jésus-Christ. Un moment vint toutefois où des faussaires reprirent en ce sens le travail commencé dans la Diaspora juive. Leur travail fut double : d'une part ils interpolèrent plus ou moins énergiquement les livres déjà existants; d'autre part ils en fabriquèrent d'entièrement nouveaux. C'est ainsi que se constituèrent peu à peu les *Oracles sibyllins* sous les formes assez diverses que fournit la tradition manuscrite. Au moment où écrivait Lactance (début du IVe siècle), les oracles correspondant à nos huit premiers livres étaient déjà en circulation.

Ce schéma général esquissé, il faudrait essayer de faire, dans le conglomérat que représentent nos livres sibyllins, le départ entre les matériaux d'origine différente, puis ayant fait la distinction entre ce qui est primitif (et païen), ce qui est juif, ce qui est chrétien, tenter de sérier chronologiquement les différents morceaux. La critique littéraire n'y a réussi que partiellement, et il ne saurait être question d'entrer ici dans tout ce détail. Donnons seulement les résultats le plus généralement admis.

2° *Origine et âge des diverses parties.* — Sont d'origine juive et n'ont été que très légèrement remaniés par les chrétiens, les livres III, IV et V; le l. III est certainement le plus ancien et, si l'on admet l'unité d'auteur — ce qui n'est pas concédé par tous — sa composition se placerait en Égypte, vers l'an 140 avant J.-C. Encore faut-il noter que le *proœmium* se détache facilement de l'ensemble et doit reconnaître une origine plus tardive. Le l. IV est à peu près unanimement reconnu comme faisant allusion à la destruction de Jérusalem en 70; son rapport avec la légende néronienne permet de le placer assez peu de temps après cette date. Ce serait approximativement du même moment que serait le l. V, encore qu'il s'y rencontre des additions postérieures, qui ne peuvent guère avoir été faites que sous Marc-Aurèle; sans préjudice d'ailleurs d'une brève interpolation chrétienne, v. 256-259.

Le reste du recueil est ou bien d'origine chrétienne, ou bien a été si vigoureusement interpolé par des plumes chrétiennes que la provenance juive ne transparaît plus guère. Ce dernier cas est celui des livres I et II, où, parmi les scènes apocalyptiques, interviennent des morceaux qui ne peuvent être que chrétiens, tels l. I, v. 137-145 un calcul relatif au nom du *Monogène;* l. I, v. 319-400, un long développement sur

le nom, l'origine, la carrière mortelle du Christ; l. II, du v. 239 à la fin, la description du jugement dernier par le Christ venant en majesté. On s'accorde d'ordinaire à dater du milieu du IIIe siècle le remaniement qui a amené le texte à l'état actuel. Le l. VI, hymne au Christ, a été considéré par beaucoup de critiques comme d'origine gnostique; c'était une raison pour le remonter au IIe siècle. Mais ce gnosticisme ne nous paraît guère assuré et il vaudrait mieux rabaisser d'un siècle la composition de ce texte, qui est cité pour la première fois par Lactance. On en dira autant du l. VII, pour lequel on a proposé le milieu du IIe siècle, à cause du gnosticisme qui y transparaîtrait A coup sûr, le rite domestique décrit v. 76-91 est assez étrange et un peu inquiétant, mais il n'y a rien là qui soit spécifiquement gnostique. Avec Harnack on préférera, en l'absence de toute citation ancienne du livre, s'en tenir au milieu du IIIe siècle. Pour ce qui est du l. VIII, si l'on fait abstraction de la première partie (v. 1-126), on se trouve en présence d'un texte nettement chrétien et il y aurait intérêt à étudier d'un peu près les idées qui y sont développées sur l'unité divine, le rôle créateur du Verbe et son apparition dans le temps. Il ne saurait faire de doute que cette partie soit de la deuxième moitié du IIIe siècle. Provenant d'une époque où les productions authentiques n'abondent pas, cette pièce peut jeter quelque lumière sur l'histoire des doctrines. C'est ici que Lactance et Commodien ont surtout puisé.

Nous avons dit le peu d'intérêt que présente, au point de vue de l'histoire des idées, la série des livres XI-XIV. Quelques allusions au Christ, dont la naissance est rapportée au règne d'Auguste, l. XII, v. 30-36, cf. 232, la manière dont les empereurs romains sont caractérisés surtout d'après leurs dispositions à l'endroit du christianisme (voir pour Dèce, l. XIII, v. 81-87), ont fait penser que l'auteur, tout au moins de ces deux livres, était chrétien. Mais l'idée d'interpolations chrétiennes dans une composition juive ne saurait être exclue. De toutes façons, l'ensemble, assez homogène, pourrait être du début du IVe siècle.

III. Influence. — Ces résultats, plus ou moins certains, de la critique littéraire ont été surtout obtenus dans les premières années du XXe siècle. Un autre travail s'imposerait maintenant. Il faudrait, ayant sérié chronologiquement les différentes parties de l'œuvre, étudier les divers aspects de la pensée religieuse qui s'y expriment.

Il ne semble pas que la considération des morceaux spécifiquement juifs doive apporter grand'chose de nouveau. Les idées apocalyptiques, le thème du messianisme temporel, ne tranchent guère avec ce que nous connaissons très amplement par les apocryphes de l'Ancien Testament. La critique du paganisme, la démonstration de l'unité divine se retrouvent, et beaucoup mieux conduites, dans le *Contra Apionem* de Josèphe.

L'effort devrait porter principalement sur les morceaux d'origine certainement chrétienne, où il conviendrait de relever les données relatives à la doctrine sur Dieu, la Trinité, l'incarnation et surtout l'eschatologie. Les auteurs chrétiens qui ont remanié les *Oracles sibyllins* n'étaient pas, à coup sûr, de grands clercs; il y aurait intérêt à savoir ce que l'on disait, ce que l'on pensait, dans des milieux demi-cultivés et sans doute très laïques, des grandes vérités chrétiennes. On aurait ainsi un pendant à la théologie populaire que révèlent les apocryphes du Nouveau Testament, continués par les *Gesta martyrum*. Ce travail a d'ailleurs été amorcé, il y a près d'un siècle, par les belles études de C. Alexandre, qu'il suffirait de prolonger.

Quant à l'influence que les *Oracles sibyllins* ont pu avoir sur le développement de la pensée chrétienne, elle mérite aussi d'attirer l'attention. A en juger par les abondantes citations qu'ont faites des oracles d'origine juive les premiers apologistes, on voit combien leur a paru séduisante l'idée que le monde hellénique et barbare n'avait pas été absolument imperméable à la révélation. Ceci complétait une autre conception qui leur était chère et selon laquelle le meilleur de la sagesse grecque était un emprunt plus ou moins direct aux livres inspirés que possédait le judaïsme. Si donc les *Oracles sibyllins* n'ont pas fourni d'idées religieuses aux apologistes, du moins ont-ils en quelque influence sur leurs méthodes et sur leur manière de comprendre le prosélytisme. Ces remarques valent surtout pour Théophile d'Antioche et Clément d'Alexandrie.

Un siècle plus tard, quand les *Oracles sibyllins* se seront profondément christianisés, Lactance y puisera d'abord une partie fort importante de sa « démonstration chrétienne ». Voir ici art. Lactance, t. VIII, surtout col. 2436-2437; on méconnaîtrait un des aspects essentiels de son apologétique, si on laissait de côté l'argumentation de cet auteur qui prend son point de départ dans les oracles de la Sibylle. Les données proprement théologiques empruntées par lui à cette source sont moins importantes; on ne saurait démontrer que le professeur de Nicomédie doive aux *Oracles sibyllins* les vues si contestables de son angélologie. Mais l'eschatologie est chez lui en dépendance fort étroite de ce recueil, où l'on a vu qu'elle occupait une place si considérable. Tout autant faut-il en dire de Commodien. Somme toute, c'est surtout comme prophétesse du dernier jugement que la Sibylle a gardé quelque place dans la tradition théologique et surtout dans l'imagination populaire. Si, au plafond de la chapelle Sixtine, les diverses sibylles figurent encore dans le voisinage des prophètes de l'Ancien Testament, on ne saurait dire que la théologie de l'École leur ait accordé une attention considérable. Ce que nos scolastiques en savent, c'est à peu près exclusivement ce que leur a transmis saint Augustin. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. II, a. 7, ad 3um.

I. Texte et traductions. — 1° L'*editio princeps* a été donnée en 1515 par Xystus Betuleius (Sixtus Birken), à Bâle : *Σιβυλλιακῶν χρησμῶν λόγοι ὀκτώ*; c'est seulement en 1828 que A. Maï publie les livres XI-XIV, dans *Scriptorum veterum nova collectio*, t. III, 3e part. L'édition monumentale de Ch. Alexandre donne en 1841 le prologue et les l. I-VIII; en 1853 les l. XI-XIV; en 1856 les *Excursus* et les *Index*; il convient toujours de s'y référer, sa traduction métrique en latin, ses commentaires abondants, ses études de points particuliers en font un ouvrage unique. L'édition donnée par Aloïse Rzach, *Χρησμοὶ Σιβυλλιακοί*, Vienne, 1891, a le mérite de la brièveté. On utilise de préférence aujourd'hui l'édition de F. Geffeken, *Die Oracula Sibyllina*, Leipzig, 1902.

2° *Traductions.* — *Latine*, dans l'édit. Alexandre; — *française* des l. I-III par Bouché-Leclercq, dans *Revue de l'hist. des religions*, t. VII, 1883, p. 236 sq., t. VIII, 1883, p. 619 sq.; t. IX, 1884, p. 220-233; — *anglaise* des textes spécifiquement juifs, l. III-V, dans Charles, *The Apocrypha und Pseudepigrapha of the O. T.*, t. II, p. 368-406; des textes chrétiens dans M.-R. James, *The apocryphal New Testament*, Oxford, 1924; — *allemande*, parties plus spécialement juives dans E. Kautzsch, *Die Pseudepigraphen des A. T.*, 1900, p. 177-217; parties chrétiennes dans E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, éd. de 1904, p. 318-345 (commentaire dans le *Handbuch zu den N. Tlichen Apokr.*, 1904, p. 339-350); nouv. éd. 1924, assez différente, p. 399-421.

II. Travaux. — Se reporter pour plus de détail au *Supplément du Dictionn. de la Bible*, t. I, 1928, col. 428 et col. 533. — Les ouvrages essentiels, outre C. Alexandre, sont ceux de F. Geffeken, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXIII, fasc. 1, Leipzig, 1902, et Bousset, art. *Sibyllen*, dans *Protest. Realencyclopädie*, t. XVIII, 1906, p. 265-280; voir aussi les introductions des éditions de textes de Kautzsch et Hennecke.

É. Amann.

SIDOINE APOLLINAIRE (SAINT), évêque de Clermont-Ferrand, de 471 à 487 environ. — Sidoine Apollinaire (Caïus Sollius Modestus Apollinaris Sidonius), naquit à Lyon le 5 novembre 431 ou 432. Il appartenait à l'une des premières familles du pays. Son grand-père avait été préfet du prétoire des Gaules sous le règne de Théodose et c'était par la conversion de cet aïeul que le christianisme était entré dans la famille. Sous Valentinien III, son père avait été revêtu de la même dignité. Le plus brillant avenir semblait donc réservé à Sidoine. Après avoir achevé des études aussi complètes que possible, celui-ci épousa en effet, vers 452, une jeune fille originaire d'Auvergne, Papianilla, dont le père, Flavius Eparchius Avitus, devait être, quelques années après, élu empereur par les députés de la noblesse gauloise réunis à Beaucaire. Le 1er janvier 456, il fut chargé de prononcer devant le Sénat romain le panégyrique de son beau-père; et ce beau morceau de rhétorique connut un tel succès qu'il valut à l'orateur les honneurs d'une statue de bronze, sur le forum de Trajan. Peu après, Avitus était d'ailleurs renversé, et n'avait d'autre ressource pour obtenir la vie sauve que d'accepter le siège épiscopal de Plaisance. Sidoine, qui s'était compromis pour lui, se hâta de faire sa cour au nouvel élu et de prononcer un second panégyrique en sa faveur : moyennant quoi, il entra fort avant dans les bonnes grâces de Majorien.

Il se retira cependant sur ses terres. Pendant quelques années, de 461 à 465, il y mena la vie tranquille et confortable d'un grand propriétaire foncier, avec sa femme et ses trois enfants. La politique ne tarda pas à le rappeler. Après l'assassinat de Majorien et de son successeur Sévère, Sidoine dut, une fois de plus, prononcer le panégyrique de leur successeur, Anthémius, 1er janvier 468, et son éloquence lui mérita la dignité de préfet de Rome, puis, à sa sortie de charge, le titre de patrice.

Sans doute espérait-il jouir en paix des années qui lui restaient à vivre lorsque, dans des conditions mal connues, il fut appelé en 471 ou 472 au siége épiscopal de Clermont. Rien ne l'avait préparé à l'exercice de ses fonctions. Mais, une fois élu, il eut à cœur de se rendre digne de la confiance de son peuple et de ses collègues, et il se montra à la hauteur des circonstances difficiles où il dut exercer son ministère. Dès 474, les Wisigoths, conduits par l'arien Euric, envahirent l'Auvergne; Sidoine commença par organiser la résistance. Lorsque, malgré la vaillance des Auvergnats et les protestations de l'évêque, la province fut tombée entre les mains des barbares et que leur victoire eut été reconnue par un traité régulier, il dut même payer son courage de l'exil; pendant quelque temps, il fut interné dans la forteresse de Livia, près de Carcassonne. Il fut cependant rendu à la liberté et put même reprendre ses fonctions épiscopales. Il finit par mourir en paix vers 487 ou 489, laissant après lui le souvenir d'un grand évêque.

L'œuvre littéraire de Sidoine Apollinaire comprend vingt-quatre poèmes et cent quarante-sept lettres réparties en neuf livres. Ses poèmes sont tous antérieurs à son épiscopat : ce sont, outre les trois panégyriques d'Avitus, de Majorien et d'Anthémius, rédigés en pompeux et solennels hexamètres, des écrits de circonstance : épithalames, billets de demandes ou de remerciements, lettres versifiées, etc. Sidoine fait preuve, dans ces poèmes, de beaucoup d'habileté, d'une connaissance très exacte de la prosodie et de ses règles et même d'un véritable sentiment poétique. Il ne craint pas d'employer les mètres les plus rares et les plus difficiles à manier, se conduisant peut-être, en agissant ainsi, comme un bon écolier plutôt que comme un maître; il emprunte aussi idées et expressions à Claudien, à Stace, à Virgile. Mais, lorsqu'on a fait la part de tout ce qu'il y a de scolaire dans ses vers, il faut bien reconnaître que la technique ne suffit pas à en expliquer le charme. Sidoine Apollinaire n'est pas un grand poète assurément. Il est cependant plus qu'un versificateur, et pour l'apprécier à sa juste valeur, il n'est que de le comparer à Venance Fortunat : l'évêque de Clermont est infiniment supérieur à celui de Poitiers.

Plus importantes sont les lettres de Sidoine. Lorsque celui-ci fut élevé à l'épiscopat, il renonça à la poésie, craignant, disait-il, que la réputation du poète ne souillât en quelque chose la rigidité du prêtre. Mais il continua à écrire à ses nombreux correspondants, et il lui arriva même, à plus d'une reprise, de mélanger sa prose de quelques morceaux en vers, comme s'il avait voulu prouver que son talent demeurait intact. Ces lettres, recueillies à la prière des destinataires eux-mêmes, forment neuf livres, comme nous l'avons dit, publiés successivement vers 469, 472, 474-475 (l. V-VII), 476 (l. VIII), 479 (l. IX). Il ne faut pas chercher dans les lettres de Sidoine, même dans celles qui sont postérieures à l'épiscopat, l'expression des croyances ou des doctrines théologiques de l'auteur. L'évêque de Clermont n'est ni un prédicateur, ni un théologien, ni un moraliste. Il reste avant tout un honnête homme. Aussi l'intérêt fondamental de sa correspondance est-il de nous faire connaître la période où elle a été écrite. « Sans les lettres et les poèmes de Sidoine, l'histoire politique et sociale de la Gaule, à cette époque, serait pour nous presque vide de faits. » Ajoutons qu'il en serait de même de l'histoire littéraire : sans doute faut-il se garder ici de prendre à la lettre tous les éloges que Sidoine adresse à ses correspondants. A l'en croire, il semblerait que la Gaule de son temps fût peuplée d'orateurs, d'historiens, de poètes, de dramaturges, etc. La réalité est bien plus modeste. Cependant, grâce à Sidoine, nous connaissons un certain nombre d'hommes instruits et distingués qui vivaient de son temps, et cela est bien quelque chose.

Les lettres de Sidoine Apollinaire nous parlent encore de quelques écrits qu'il avait rédigés ou qu'il avait en projet, mais dont nous ne savons rien de précis. D'abord une traduction latine de la vie d'Apollonius de Tyane, par Philostrate, traduction qui n'était pas de lui, semble-t-il, mais qu'il aurait revue et améliorée. *Epist.*, VIII, III, 1. Puis des *contestatiunculæ*, qu'il avait envoyées à l'évêque Mégéthius, *Epist.*, VII, III, 1 : nous ignorons ce que désigne au juste cette expression. On a pensé autrefois à des préfaces liturgiques, en se souvenant du sens qu'a parfois le mot *contestatio*, et aussi de l'affirmation de saint Grégoire de Tours qui parle d'un livre constitué par lui *de missis ab eo (Sidonio) compositis :* si ces *missæ* sont des textes destinés à être lus au cours de la messe, il sera naturel, en effet, d'entendre ces *contestatiunculæ* comme désignant des préfaces. Cependant on a pensé aussi qu'il s'agissait de sermons et nous savons, en effet, que Sidoine avait envoyé à l'archevêque Perpétue de Tours un sermon qu'il avait prononcé à Bourges. *Epist.*, VII, IX, 1. Il est difficile, entre les deux hypothèses, de se prononcer. Enfin, Sidoine fait part, dans sa dernière lettre, *Epist.*, IX, XVI, du projet qu'il a conçu d'écrire des hymnes en l'honneur des martyrs, à commencer par saint Saturnin de Toulouse. Il est probable que ce projet n'a pas été mis à exécution.

Les œuvres de Sidoine Apollinaire ont été éditées par Sirmond, Paris, 1614; c'est cette édition que reproduit *P. L.*, t. LVIII. Une édition beaucoup meilleure a été préparée par Chr. Luetjohann, *Gaii Solii Apollinaris Sidonii epistolæ et carmina*, dans *Mon. Germ. hist.*, *Auct. antiquiss.*, t. VIII,

Berlin, 1897. Une édition nouvelle a été publiée par P. Mohr, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, Leipzig, 1895.

Paul Allard, *Saint Sidoine Apollinaire et son temps*, Paris, 1910; E. Grupe, *Zur Sprache des Apollinaris Sidonius*, Saverne, 1892; E. Geisler, *De Apollinaris Sidonii studiis*, Breslau, 1885; M. Schuster, *De G. Solii Apollinaris Sidonii imitationibus studiisque horatianis*, Mäh isch-Ostrau, 1906; H. Légier-Desgranges, *Les Apollinaires*, Paris, 1937; P. Henry, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934; Hamish Rutherford, *Sidonius Apollinaris, Étude d'une figure gallo-romaine du Ve siècle*, Clermont-Ferrand, 1938.

G. Bardy.

SIGAUD DE LAFOND Jean-René, savant et apologiste français, né à Dijon en 1740, mort à Bourges en 1810. — Célèbre chirurgien, il composa de très nombreux livres de médecine et de physique, et fut nommé membre de l'Institut en 1796. Il a écrit l'*École du bonheur, ou Tableau des vertus sociales*, Paris, 1782, 1 vol. in-12, réédité en 2 vol. in-12 en 1802. Il faut surtout signaler ici ses deux ouvrages apologétiques : 1. *La religion défendue contre l'incrédulité du siècle*, contenant un *Précis de l'histoire sainte*, Paris, 1785, 6 vol. in-12. L'auteur y relate les événements de l'histoire du monde en suivant le récit de la Bible, et réfute au fur et à mesure les objections « que les incrédules modernes opposent hardiment et qu'ils rajeunissent à leur manière ». Préface, p. x. L'ouvrage auquel il est fait le plus souvent allusion est celui de Voltaire, publié à Londres en 1777 sous le titre : *La Bible enfin expliquée par plusieurs aumôniers de S. M. L. R. D. P.* Sigaud de Lafond répond aux adversaires du christianisme en un style alerte et incisif; son apologétique a évidemment beaucoup perdu de sa valeur; le t. vi, qui traite de l'authenticité des Évangiles, de la résurrection du Christ, du témoignage des martyrs, est peut-être celui qui a le moins vieilli. — 2. *L'économie de la Providence dans l'établissement de la religion*, Paris, 1787, 2 vol. in-12, est la suite de l'ouvrage précédent. L'auteur y veut montrer « la conduite du Seigneur à notre égard, la marche qu'il a suivie depuis l'origine du monde dans la préparation et l'établissement de notre religion ». Préface, p. xxxvi. Contre les incrédules, il établit la nécessité d'une religion fondée sur la révélation; contre les juifs, il prouve que la loi judaïque est abrogée; contre les protestants surtout, il défend la valeur de la tradition et fait un véritable traité sur les caractères et la constitution de l'Église. En cette dernière partie, il soutient les idées gallicanes sur la supériorité du concile et sur ce qu'il appelle « la prétendue infaillibilité du pape »; il loue les quatre articles de la déclaration des évêques de France à l'assemblée de 1682; cf. t. ii, p. 384-385, 411-425. Sigaud de Lafond annonce dans la préface de l'*Économie de la Providence* qu'il veut faire un autre ouvrage, « qui embrassera le dogme et la morale de la religion chrétienne ». Il ne l'a pas composé.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxxix, p. 320-321; F.-X. de Feller, *Dictionnaire historique*, t. v, p. 497; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. xliii, col. 966.

L. Brigué.

SIGEBERT DE GEMBLOUX, moine belge de la fin du xie siècle et du début du xiie, hagiographe, chroniqueur et polémiste; l'un des principaux adversaires de la politique du pape Grégoire VII. — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine politique.

I. Vie. — Des renseignements directs sont fournis sur Sigebert par l'un des auteurs qui ont continué après lui les *Gesta abbatum Gemblacensium*, cf. *P. L.*, t. clx, col. 11-12. Divers passages de ses œuvres donnent aussi sur lui des notions intéressantes; cf. L.-C. Bethmann, dans les *Prolegomena* à l'édition de la *Chronique* de Sigebert, *P. L.*, *loc. cit.*, col. 13-14. Mais surtout Sigebert a été tellement mêlé aux événements de son temps que beaucoup d'autres documents sont à consulter pour connaître sa vie. On les trouve indiqués dans tous les ouvrages qui traitent de l'histoire de cette époque. Parmi ces livres, voir A. Cauchie, *La querelle des investitures dans les diocèses de Liége et de Cambrai*, Louvain, 2 vol., 1890-1891; A. Fliche, *La réforme grégorienne*, 3 vol., Louvain, 1924, 1925, 1937; H.-X. Arquillière, *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Paris, 1934.

On ne sait pas le lieu où naquit Sigebert et on ne peut pas fixer avec précision la date de sa naissance. Il entra de bonne heure à l'abbaye de Gembloux. Parmi les nombreux monastères du pays liégeois, si célèbres à cette époque, Gembloux avait acquis une haute réputation de science et de vertu. Cf. A. Cauchie, *op. cit.*, t. i, p. lxiv. Sigebert n'y resta pas longtemps; le frère de l'abbé de Gembloux, Folcuin, lui-même abbé de Saint-Vincent de Metz, fit venir près de lui le moine encore tout jeune. Dans cette nouvelle résidence, Sigebert demeura durant de longues années; il composa un certain nombre de *Vies* de saints et sut promptement gagner, au dire de son biographe, l'affection de ses confrères et des habitants de Metz. Sur sa demande, il revint pourtant à l'abbaye de Gembloux, qu'il ne devait plus quitter jusqu'à sa mort. Il fut alors, dans toute la région, l'un des hommes les plus consultés et, pendant près de trente ans, sans négliger les travaux purement intellectuels, il prêcha la résistance à la politique des papes. C'est en 1081 que pour la première fois, semble-t-il, il fit œuvre de polémiste. Grégoire VII venait d'excommunier Henri IV pour la seconde fois (mars 1080), et cette nouvelle avait provoqué, dans les pays fidèles à l'empereur, une vive indignation. Les évêques du parti impérial, réunis à Brixen, avaient prononcé la déposition de Grégoire VII, et élu pour le remplacer Guibert de Ravenne, sous le nom de Clément III. Déjà en 1076, à l'annonce de la première excommunication du souverain, on s'était troublé en Belgique, et Grégoire VII avait dû expliquer les raisons de sa conduite dans une lettre à l'évêque de Metz, Hermann, qu'il savait dévoué à sa cause. En 1081, sollicité par son correspondant, il usa du même moyen; sa seconde lettre à Hermann, plus longue et plus précise que la première, est un véritable exposé doctrinal, établissant le droit des papes de déposer et d'excommunier les empereurs. Cf. cette lettre dans Grégoire VII, *Registrum*, viii, 21, édit. Caspar, p. 545-563; édit. Jaffé, p. 453-467; *P. L.*, t. cxlviii, col. 594-601; pour le commentaire, cf. A. Cauchie, dans la *Revue d'hist. eccl.*, t. v, 1904, p. 588-597; A. Fliche, *op. cit.*, t. ii, p. 389-414; et surtout H.-X. Arquillière, *op. cit.*, c. iv. Sigebert de Gembloux entreprit de réfuter les arguments de Grégoire VII; la façon dont lui-même a parlé de son écrit laisse suffisamment deviner le contenu et les idées politiques qu'il défend. *Respondi epistolæ Hildebrandi papæ, quam scripsit ad Herimannum... in potestatis regiæ calumniam. P. L.*, t. clx, col. 587.

Il devait bientôt reprendre la plume afin de protester contre un décret du pape au sujet des prêtres mariés. Malgré les exemples de vertu donnés par ses évêques et la ferveur généralement maintenue dans ses monastères, l'Église de Liège n'avait pas complètement échappé à la contagion du vice; peu à peu le relâchement s'était introduit et Grégoire VII l'avait signalé en 1075 à l'évêque Théoduin. Cf. A. Cauchie, *op. cit.*, t. i, p. 37. L'avertissement ne suffit pas, sans doute, puisqu'un décret pontifical intervint, qui interdisait aux fidèles d'assister aux offices célébrés par les prêtres mariés. Les Liégeois protestèrent contre cette décision et Sigebert fut leur porte-parole. Ce n'était point qu'il approuvât la conduite scandaleuse des ministres de la religion; mais il voyait dans le décret la source d'une funeste anarchie, capable en bien des cas de dresser

les laïques contre les clercs. A vrai dire, ses craintes étaient vaines. Si regrettable qu'elle fût, ce n'était pas l'immoralité qui devait causer à Liége le plus de ruines; le schisme dont cette Église allait faire profession menaçait d'être beaucoup plus grave. Otbert, nommé évêque de Liége dans les dernières années du XIe siècle, était un simoniaque; manifestement il avait acheté son élection. Cf. Martène et Durand, *Amplissima collectio*, t. IV, col. 974 et 1072. Pour ce fait, le pape Urbain II l'excommunia au concile de Plaisance en 1095; or, malgré cette condamnation, le clergé lui demeura unanimement soumis et, quand les monastères eurent retrouvé partout le calme à partir de 1099, tous les clercs liégeois, réguliers et séculiers, reconnurent pratiquement l'autorité de leur prélat. La situation devait encore s'obscurcir pour la ville, devenue l'un des principaux retranchements de Henri IV et la dernière forteresse du césarisme. En 1103, le pape Pascal II avait décidé d'atteindre le monarque schismatique en saccageant la cité qui lui restait fidèle et il avait donné l'ordre au comte de Flandre d'attaquer la ville. On conçoit la douloureuse stupeur des Liégeois à cette nouvelle. Ce fut encore Sigebert de Gembloux qui exprima les sentiments de tous dans une lettre fameuse, qui est peut-être le document où ses idées politiques sont le mieux exposées. Heureusement, les événements se précipitèrent et firent surgir rapidement un nouvel état de choses. Henri IV, vaincu par son propre fils en 1106, mourut à Liége la même année; dès lors la réconciliation de l'évêque, du clergé et du peuple avec Pascal II fut rendue plus facile; le schisme fut bientôt terminé. Cf. A. Cauchie, *op. cit.*, t. II, p. 184 sq. Alors, dans tout le pays, on travailla avec zèle à réparer les ruines. L'un des chanoines de Saint-Lambert, Alger, dans son *De misericordia et justitia*, poursuivit les simoniaques et défendit avec énergie les préceptes canoniques. Cf. L. Brigué, *Alger de Liége; un théologien de l'eucharistie au début du XIIe siècle*, Paris, 1936, p. 9, 18-23, 167-174. On ne sait pas la part que prit Sigebert de Gembloux à cette réaction; on sait seulement qu'il mourut très vieux, en 1112, laissant aux moines, ses confrères, le souvenir d'un saint et fervent religieux. Son biographe loue tout particulièrement son grand savoir, sa piété vive et sincère et sa charité, qui le rendait si aimable à tous ceux qui l'approchaient. Cf. *P. L.*, *loc. cit.*, col. 11-12; A. Cauchie, *op. cit.*, t. I, p. 68.

II. ŒUVRES. — Sigebert a écrit de nombreux ouvrages d'inégal intérêt. Il nous en a laissé lui-même la liste dans le *Liber de scriptoribus ecclesiasticis*, *P. L.*, *loc. cit.*, col. 587; on peut les classer en trois groupes : hagiographie, polémique, histoire et critique.

1° *Hagiographie.* — 1. *La vie de saint Thierri*, évêque et fondateur de l'abbaye de Saint-Vincent de Metz. *P. L.*, *loc. cit.*, col. 694-726. A remarquer l'*Éloge* en vers de la ville de Metz, *ibid.*, col. 717-718, « poème qui a quelques beautés dans la pensée et la description, mais qui n'est point soutenu et ne répond pas à l'idée avantageuse que Trithème et quelques autres nous ont voulu donner de la poésie de son auteur ». *Hist. littér. de la France*, t. IX, p. 545.

2. Les écrits composés à la gloire de sainte Lucie, dont l'abbaye de Saint-Vincent se flattait de posséder les reliques : *a) La passion de sainte Lucie*, en vers alcaïques, éditée par Dümmler, dans *Abhandl. der königl. Akad. der Wiss. zu Berlin, phil. und hist. Klasse*, 1893, p. 1-125; — *b)* un écrit « pour répondre à ceux qui regardaient comme fausse la prédiction que la sainte avait faite, touchant la paix de l'Église », il n'a pas été édité; — *c)* un sermon sur les diverses translations des reliques de sainte Lucie, *P. L.*, *loc. cit.*, col. 810-814.

3. *La vie de saint Sigisbert*, roi d'Austrasie, fondateur de l'abbaye de Saint-Martin, hors des murs de la ville de Metz. Il y en a deux recensions différentes. L'une est dans *P. L.*, *loc. cit.*, col. 726-730; l'autre, plus longue, dans *P. L.*, t. LXXXVII, col. 303. Il est à croire qu'elles sont toutes deux de la main de Sigebert de Gembloux. Cf. *Hist. littér. de la France*, *loc. cit.*, p. 547-548.

4. *La passion des martyrs de la légion thébéenne, saint Maurice et ses compagnons*, patrons de l'abbaye de Gembloux, poème en vers, édité par Dümmler en même temps que la *Passion de sainte Lucie*; cf. *supra*.

5. *La vie de saint Guibert*, confesseur et fondateur du monastère de Gembloux († 962). Cf. *P. L.*, t. CLX, col. 662-682. Sigebert dit avoir noté en musique des répons et des antiennes de saint Guibert; ils ne nous sont pas parvenus.

6. *La vie de saint Maclou* (ou Malo, † 565), écrite à la demande de l'abbé Tietmar, et la *Vie de saint Théodard*, évêque de Maëstricht († 668), sont composées à l'aide des légendes de ces personnages, telles qu'on les possédait au monastère de Gembloux. Sigebert nous dit simplement « les avoir retouchées et mises en meilleur style ». Texte dans *P. L.*, *loc. cit.*, col. 730-746, 747-758.

7. *La vie de saint Lambert*, martyr à Liége, nous est parvenue sous deux formes. Il reste d'abord un récit abrégé, simple traduction de la légende du saint. Cf. *P. L.*, *loc. cit.*, col. 759-782. Sigebert en écrivit une autre, plus complète et plus fleurie. *Ibid.*, col. 782-810. La première, au dire de l'auteur lui-même, plut davantage aux lecteurs.

2° *Polémique.* — 1. *La réponse à la lettre de Grégoire VII* à Hermann de Metz. Cet écrit de Sigebert semble malheureusement perdu. Bethmann crut le découvrir, en 1845, dans un ms. de la bibliothèque royale de Bruxelles, sous le titre : *Dicta cujusdam de discordia papæ et regis, priorum reprehensa exemplis.* Le texte en fut publié par Flotto, *Der Kaiser Heinrich IV. und sein Zeitalter*, t. I, Stuttgart, 1855, p. 437, et par A. Cauchie, *op. cit.*, t. I, p. 73 sq. Des doutes se sont élevés contre l'authenticité du texte. Après Giesebrecht et Wattenbach, P. Scheffer-Boichorst conclut que ce n'était point là l'œuvre de Sigebert, *Die Neuordnung der Papstwahl durch Nikolaus II.*, t. II, Strasbourg, 1879, p. 134-146. Tout récemment, A. Fliche déplorait que nous n'ayons plus cet écrit, *op. cit.*, t. III, p. 40, n. 1.

2. *L'apologie contre ceux qui critiquent les messes des prêtres mariés.* — Le texte a été publié par E. Sackur, dans *Mon. Germ. hist.*, *Libelli de lite*, t. II, p. 436-448. Tous sont d'accord pour y voir l'œuvre authentique de Sigebert; on discute seulement sur la date de composition de cet écrit. A. Fliche, *loc. cit.*, pense que l'*Apologie* a été écrite à la fin de 1075; A. Cauchie, *op. cit.*, t. I, p. 105 sq., la croit composée aux environs de 1089.

3. *La lettre aux Liégeois* a été rédigée un peu plus tard, dans les premières années du XIIe siècle. Le texte en a été maintes fois publié. Cf. *P. L.*, *loc. cit.*, col. 17, note; A. Cauchie, *op. cit.*, t. II, p. 166, note. Sa dernière édition est celle de Jaffé, dans *Bibliotheca rerum germanicarum*, t. V, Berlin, 1860, p. 201-225.

3° *Histoire et critique.* — 1. Les *Gesta abbatum Gemblacensium* racontent ce qui s'est passé au monastère sous la direction des premiers abbés. Cf. *P. L.*, *loc. cit.*, col. 595-628. On a continué l'œuvre de Sigebert jusqu'à la mort d'Anselme en 1136.

2. Les deux écrits à propos du jeûne des quatre-temps. Les contestations soulevées à ce sujet par les usages différents des Églises de Trèves et de Liége ont fourni à Sigebert l'occasion d'expliquer et de justifier la coutume liégeoise. Cf. *P. L.*, *loc. cit.*, col. 813-830.

3. Le livre de l'*Ecclésiaste*, mis en vers héroïques et

expliqué de trois façons, *ad litteram, allegorice, mythologice.* Il ne s'est pas conservé.

4. La *Chronique.* — C'est un des ouvrages les plus considérables de Sigebert de Gembloux, où il consigne les principaux événements de l'histoire. Il commence en 381, voulant continuer, dit-il, la chronique d'Eusèbe de Césarée (en fait la Chronique hiéronymienne) qui s'arrête à cette date; il poursuit jusqu'en 1112, tenant à jour son écrit jusqu'à sa mort. Après lui on a continué l'œuvre à plusieurs reprises. La *Chronique* de Sigebert a été souvent éditée. Cf. *Hist. littér. de la France, loc. cit.*, p. 541. Elle est dans *P. L., loc. cit.*, col. 58-246.

5. L'étude sur les cycles en usage dans l'Église. Sigebert déclare que, frappé des critiques du vénérable Bède à l'endroit de Denys le Petit, il a voulu reprendre les calculs sur la supputation du temps. Dans le catalogue de ses ouvrages, il indique les grandes lignes de ce travail qui semble actuellement perdu.

6. Le *De scriptoribus ecclesiasticis*, qu'il appelle aussi *De illustribus viris*, fournit des renseignements sur 271 écrivains, dont plusieurs sont les contemporains de l'auteur. Le choix en paraît assez éclectique et souvent la notice est expédiée en quelques mots; la plus complète est celle que Sigebert se consacre à lui-même; elle est d'un grand secours pour fixer le nombre de ses ouvrages. Cet écrit a pris place dans *P. L., loc. cit.*, col. 547-582.

III. Doctrine politique. — Si le moine de Gembloux n'avait écrit que des *Vies* de saints ou des ouvrages d'histoire, il suffirait d'en faire mention sans qu'il soit besoin d'une étude particulière. Ce que Sigebert raconte dans ses *Vies* de saints ne doit pas toujours être tenu pour vrai. Sa *Chronique* est « à bien des égards une œuvre polémique dont il y a peu de chose à tirer pour l'histoire. Les actes réformateurs de Grégoire VII, les mesures prises à l'égard de Henri IV sont pour lui l'occasion de virulentes diatribes contre le pape, dont il soupçonne et travestit les intentions ». A. Fliche, *op. cit.*, t. II, p. 61. Il résume souvent en quelques lignes le récit des plus grands événements. Cf. à propos de Canossa, H.-X. Arquillière, *op. cit.*, p. 417. Comme les autres chroniqueurs, Sigebert relate souvent les faits divers qui sont les moins intéressants pour l'histoire générale, et son information est souvent en défaut. Cf. *Hist. littér. de la France, loc. cit.*, p. 540. En tant que doctrinaire anti-grégorien, il fait partie d'un groupe de théoriciens dont les principaux sont Pierre Crassus, Weinrich de Trèves, Guy d'Osnabrück, Guy de Ferrare, et l'auteur du *Liber de unitate Ecclesiæ.* « La position doctrinale qu'ils adoptent, le plan d'idées sur lequel ils évoluent sont à peu près identiques. Leur argumentation manifeste une étroite parenté et comme une sorte de consigne collective; seul le ton de leur polémique diffère selon leur tempérament respectif. » H.-X. Arquillière, *op. cit.*, p. 351. Sigebert n'est donc pas strictement original dans ses idées; cependant la vigueur de ses expressions et la netteté de ses positions lui donnent une place importante parmi les partisans du droit divin impérial.

Le principe de toute l'argumentation de Sigebert est que l'union doit exister entre le Sacerdoce et l'Empire. Personne ne songe alors à faire valoir l'indépendance de l'État; la vie religieuse et la vie politique sont intimement mêlées. Il est impossible d'affirmer sans plus d'explications que l'empereur est le maître dans l'ordre temporel, et le pape, le maître dans l'ordre spirituel; la compénétration politico-religieuse est telle que les domaines respectifs des deux pouvoirs sont souvent confondus. La prépondérance de l'empereur est à sauvegarder pourtant dans tous les cas.

Le pape, sans doute, est le vrai chef dans l'ordre spirituel; il est le successeur des apôtres, « l'oint du Seigneur ». C'est à lui qu'il appartient de veiller sur toute la chrétienté et d'enseigner à l'empereur lui-même ses devoirs envers l'Église. Si le souverain manque à ses devoirs, le pape priera pour lui, comme fit Moïse en faveur du pharaon; il s'efforcera par les avis, les conseils, les remontrances mêmes de ramener le pécheur dans la bonne voie. Pourra-t-il l'excommunier? A vrai dire, ce pouvoir des papes vis-à-vis des empereurs n'est alors récusé par personne. Cf. A. Cauchie, *op. cit.*, t. I, p. 83; H.-X. Arquillière, *op. cit.*, p. 364. Sigebert n'ose pas prendre directement parti; il recherche surtout, dans le cas particulier, les raisons qui rendent nulles l'excommunication de Henri IV et celle des Liégeois eux-mêmes. « Grégoire est un faux pape », proclame-t-il d'abord, dans la réponse à la lettre de Grégoire VII à Hermann de Metz, s'il est permis d'attribuer au moine de Gembloux le texte publié par A. Cauchie, *op. cit.*, t. I, p. 76. Il avait juré à Henri IV de ne point monter sur le trône de saint Pierre sans l'assentiment impérial et, malgré les observations de l'empereur Henri IV, il s'est obstiné à garder le souverain pontificat. Dans sa *Chronique*, Sigebert n'ose plus affirmer que Grégoire est un faux pape; mais il voit en lui un dur politique, qui a excommunié l'empereur afin de pouvoir établir sa suprématie. *Hildebrandus e contra imperatorem Henricum excommunicat sub hoc optentu, ut primates regni quasi justa ex causa excommunicato regi contradicant. P. L., loc. cit.*, col. 219. Dans ce cas, eût-il le pouvoir d'excommunication, le pape en a usé *indiscrete.* Cf. *Lettre aux Liégeois* dans Jaffé, *op. cit.*, t. V, p. 224. A supposer du reste que la sanction fût juste, elle est devenue inutile et sans effet, à cause des circonstances dans lesquelles Grégoire l'a portée. Il a condamné l'empereur sans l'entendre, il a prétendu se servir contre lui de la force des armes et réduire aussi les Liégeois à la merci du comte de Flandre. Cf. le commentaire des citations de Sigebert dans A. Cauchie, *op. cit.*, t. II, p. 169. Pour toutes ces raisons, Grégoire VII, en s'attaquant à Henri IV comme il l'a fait, a outrepassé ses droits.

A la base des droits du souverain, il y a deux actes essentiellement religieux : le sacre qui lui est donné et le serment de fidélité qu'il reçoit. Le sacre ne constitue pas la royauté; l'hérédité, le choix des grands suffisent; mais la consécration religieuse ajoute l'investiture divine transmise par l'Église et fait du roi un personnage sacré, dont l'autorité s'impose à ses sujets. L'empereur surtout a reçu un pouvoir tout particulier. Chef dans l'ordre temporel, il a un rôle à jouer dans l'ordre spirituel et il l'exerce tout spécialement lorsqu'il nomme les papes ou dépose ceux qui ne sont pas légitimement élus. Sigebert établit longuement cette thèse. On sent que c'est le point central de son système politique. Ne cherchant pas à répondre directement à cette proposition : le pape a-t-il le droit d'excommunier l'empereur? il préfère lui opposer celle-ci : l'empereur a le droit de créer et de déposer les papes. Cf. ses arguments le plus souvent tirés de l'histoire dans la *Lettre aux Liégeois*, Jaffé, *op. cit.*, t. V, p. 206, 222; autres textes dans A. Cauchie, *op. cit.*, t. I, p. 86-87. D'autre part, le serment de fidélité prêté à l'empereur est absolument inviolable à cause de sa valeur religieuse; nul ne peut se rétracter sans parjure. Dans le cas particulier, il faut garder à Henri IV l'obéissance promise; cf. la *Lettre aux Liégeois* commentée par A. Cauchie, *op. cit.*, t. II, p. 170; l'empereur reste le suprême gardien de la justice et de la paix contre Grégoire VII et ses successeurs, usurpateurs du trône pontifical.

Les écrits politiques de Sigebert de Gembloux ont eu certainement une grande influence. Sans qu'on puisse exactement la déterminer, il est clair que la

situation de l'auteur à Liége, l'un des centres de résistance à la politique pontificale, sa science et son prestige ont donné à ses thèses un grand poids. En dehors de la Belgique, il est possible que son action se soit fait sentir jusqu'en Italie même. Cf. A. Cauchie, *op. cit.*, t. I, p. 98. Il est permis de regretter que Sigebert de Gembloux ait mis son talent au service du parti impérial, et qu'il ait défendu les empiétements du souverain sur les droits du Siège apostolique. La nécessité pratique où se trouvait son pays de suivre la politique de Henri IV n'explique pas tout. Il faut se souvenir que, vers la fin du XIe siècle, la vieille théorie impériale était battue en brèche par les événements. Tant que les empereurs avaient été les gardiens attitrés de la justice, les vigoureux défenseurs de l'Église, on pouvait dire qu'ils étaient les plus hauts représentants de Dieu sur la terre. Mais Henri IV s'était élevé à plusieurs reprises contre les lois essentielles de l'Église. Dès lors, les théoriciens du droit divin impérial ne pouvaient voir en lui le soutien officiel du monde chrétien; il leur fallait se rabattre sur des imputations calomnieuses vis-à-vis des papes ou s'hypnotiser de la gloire des empereurs disparus. Malgré leurs efforts, ils perdaient manifestement du terrain; la logique du temps, le mouvement des idées, l'état de la civilisation faisaient de leurs adversaires les partisans de la politique grégorienne, les annonciateurs de l'avenir.

En plus des auteurs cités au cours de l'article, on peut consulter : Chaudon et Delandine, *Nouveau dictionnaire historique*, t. II, p. 295; Becdelièvre, *Biographie liégeoise*, t. I, 1836, p. 61-62; S. Hirsch, *Commentatio historico-litteraria de Sigeberti monachi Gemblacensis vita et scriptis*, Berlin, 1841; Michaud, *Bibliographie universelle*, t. XXXIX, p. 322 sq.; F.-X. de Feller, *Dictionnaire historique*, t. V, p. 397 sq.; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XLIII, col. 969; Dom U. Berlière, *Les derniers travaux sur Sigebert de Gembloux*, dans *Revue bénédictine*, t. X, 1893, p. 241-245; *Kirchenlexicon*, t. XI, col. 293; *Prot. Realencyclopädie*, t. XVIII, p. 328-331; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 64-68; *Biographie nationale de Belgique*, au mot *Sigebert*.

L. Brigué.

1. SIGER DE BRABANT. — Siger de Brabant n'est pas un théologien au sens strict du mot. Toute sa carrière enseignante s'est écoulée au sein de la faculté des arts; et il ne semble pas qu'il ait jamais entrepris le cycle des études théologiques. Il a pourtant agité des problèmes si étroitement liés au dogme, suscité des réactions si vigoureuses de la part des théologiens les plus en vue à son époque et provoqué enfin ce fameux Syllabus parisien de 1277, qui pesa si lourdement sur le développement de la pensée théologique pendant un siècle et plus, qu'on ne peut à aucun de ces titres l'ignorer ici. On verra donc : I. Sa vie. II. Ses œuvres (col. 2044). III. Sa doctrine et son influence (col. 2048).

I. Vie. — Les travaux de déblaiement ont été faits une fois pour toutes par P. Mandonnet dans son étude qui fait autorité en ces problèmes : *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, 2e éd., t. I, Louvain, 1911, c. III : le pseudo-Siger de Brabant, p. 64-79. Son nom, le bénéfice ecclésiastique qu'on lui voit attribué dans un acte de novembre 1277 (il est qualifié alors de chanoine de Saint-Martin de Liége) le montrent originaire du Brabant et peut-être de cette ville de Liége. Quand il sera inscrit à la faculté des arts, à Paris, il appartiendra tout naturellement à la nation des Picards. Les dates auxquelles on le voit apparaître dans cette faculté permettent de placer sa naissance vraisemblablement vers 1235.

C'est en 1266 qu'il est mentionné officiellement pour la première fois. Il est alors maître ès arts, enseignant à Paris et chef de parti, sinon tout à fait fauteur de schisme universitaire. Les maîtres et étudiants ès arts, au sein de la faculté, étaient répartis en quatre « nations » suivant leur origine : Français (qui comprenaient alors à eux seuls presque autant de membres que les trois autres réunis), Normands, Picards et Anglais. La nation de France s'était incorporé un jeune maître que la nation des Picards revendiquait comme sien. Conflit; arbitrage du roi de France, non accepté par les partis; rupture. La nation de France se constitua en groupe autonome, avec son recteur et tous ses officiers. Il y eut pratiquement deux facultés des arts et entre elles les rixes et voies de fait se multiplièrent. Siger de Brabant est suspecté et accusé d'avoir fomenté plusieurs de ces troubles. Il fallut l'intervention du légat pontifical, Simon de Brion, le 27 août 1266, pour ramener la paix et l'unité au sein de la faculté.

Chef de parti en temps de guerre, Siger redevient ou plutôt demeure chef d'école en temps de paix. Et fauteur d'hérésie, cette fois. Son activité littéraire se place en effet dans cette dizaine d'années, 1267-1277; mais, dès avant 1270, elle atteint son point culminant. Il est le véritable initiateur du courant averroïste latin, le penseur le plus original et le vrai chef du groupe qui rassemble autour de lui un Boèce de Dacie, un Bernier de Nivelles et d'autres maîtres de moindre grandeur. Lorsque saint Thomas quitta Paris en 1259, il n'était pas question d'averroïsme latin, encore que le « Commentateur » fût connu et utilisé continuellement déjà, au sein de la faculté des arts et même de celle de théologie. Quand, en 1256, Albert le Grand, alors à la Curie, compose à la demande d'Alexandre IV son *De unitate intellectus contra Averroem*, c'est d'une question particulière qu'il discute, et non pas un système cohérent, une doctrine averroïste qu'il réfute. Et de même saint Thomas, dans son *Contra gentiles*, s'en prend beaucoup plus à ce qu'on pourrait appeler un « arabisme » qu'à un « averroïsme » qui n'existe pas encore comme corps de doctrine. Dix ans plus tard, la situation est profondément modifiée. Les doctrines nouvelles, fortement agencées et brillamment présentées dans les écoles, deviennent une force et même un danger; dans le milieu des étudiants d'abord, qu'elles gagnent et contaminent; dans les milieux populaires même, où les conséquences de ces doctrines rapidement vulgarisées et simplifiées se traduisent par le fatalisme et le laisser-aller des mœurs. Le maître général des frères prêcheurs, Jean de Verceil, en est préoccupé. Dès le chapitre général de 1267, sinon même de l'année précédente, il avait songé à envoyer à nouveau, pour le *Studium* de Paris, Albert le Grand qui venait de se remettre à sa disposition. Il ne fallait rien de moins qu'une autorité comme la sienne pour faire face au danger croissant. Puis son choix s'était fixé, en 1268 sans doute, sur Thomas d'Aquin. Des événements imprévus allaient même hâter le retour de ce dernier à Paris, pour le jeter, en pleine année scolaire 1268-1269, dans la bataille anti-averroïste. Celle-ci avait été déclenchée déjà sur place, depuis le mois de mars 1267, grâce à la vigilance du ministre général des frères mineurs. Sans répit, dans ses deux grandes séries de conférences sur le Décalogue (mars-avril 1267), sur les dons du Saint-Esprit (février-mai 1268) et dans quantité de sermons prononcés durant ces deux années, saint Bonaventure dénonce et condamne les grandes thèses essentielles de l'averroïsme latin.

Or, à l'origine de tout ce mouvement, c'est Siger de Brabant que l'on retrouve. Et c'est contre lui et sa doctrine que sont mobilisés non seulement d'autres maîtres ès arts, fidèles à des positions plus traditionnelles, mais les plus en vue des maîtres en théologie. La polémique s'engage, particulièrement serrée, entre lui et Thomas d'Aquin, que suivent dans leur majorité les maîtres séculiers, que dépassent même dans leur opposition à Aristote et non plus seulement à Averroës

certains tenants de l'école augustinienne. L'agitation croît toujours. Dès le milieu de 1270, des listes circulent, contenant treize propositions condamnables, parfois même quinze (car on y a joint deux thèses, thomistes celles-là); on en veut saisir l'opinion avant d'en saisir officiellement les autorités. Albert le Grand est questionné à leur sujet par Gilles de Lessines, un de ses anciens étudiants, alors bachelier à Paris. On a sa réponse à cette consultation dans le *De quindecim problematibus*. Finalement, le 10 décembre 1270, l'évêque de Paris, Étienne Tempier, en prononce la condamnation. Voir Denifle-Chatelain, *Chartularium univ. Paris.*, t. I, p. 486-487. Ces treize articles se laissent ramener aux quatre grandes doctrines constitutives de l'averroïsme latin : 1. Négation de la providence divine dans l'ordre de la contingence (art. 10, 11, 12); 2. éternité du monde (art. 5, 6); 3. unité numérique de l'intelligence humaine (art. 1, 2, 7, 8, 13); 4. négation du libre arbitre (art. 3, 4, 9).

La condamnation portait : *isti sunt errores condempnati et excommunicati cum omnibus qui eos docuerint scienter vel asseruerint*. C'était l'excommunication avec toutes ses conséquences qui pesait sur Siger. Quelle fut son attitude? Il est probable, tout d'abord, qu'il en appela, ou que lui et ses partisans contestèrent la légitimité de cette mesure; une question posée à saint Thomas dans sa dispute quodlibétique de mars 1271 le laisserait entendre : « Doit-on éviter les excommuniés lorsque les gens compétents ont des opinions diverses sur leur excommunication? » *Quodl.*, IV, 14. Il est vraisemblable aussi qu'il continua à professer ses doctrines, sinon ouvertement comme jadis, du moins sous le manteau et dans de petits cénacles; à moins qu'il ne les ait partiellement amendées, comme on dira plus loin. Une chose est certaine toutefois, c'est que son influence ne cesse de croître, et qu'à nouveau il fait figure de chef de clan et de fauteur de schisme. Car, de décembre 1271 jusqu'au 7 mai 1275, la faculté des arts se trouve, comme en 1266, scindée en deux partis : le parti d'Albéric et le parti de Siger. Le prétexte en fut l'élection du recteur. La majorité des suffrages des quatre nations se porta, à l'élection de Noël 1271, sur Albéric de Reims; mais une minorité à la tête de laquelle se trouve Siger contesta l'élection. L'accord ne put se faire. Au trimestre suivant, la minorité n'ayant pas été convoquée pour la nouvelle élection, s'érigea en fraction indépendante, et se nomma son recteur et ses officiers. Mais ce n'est plus cette fois, comme en 1266, un litige entre nations; c'est très certainement un conflit d'opinions qui sépare ces deux partis. On en a la preuve, surtout dans le décret promulgué par le parti d'Albéric le 1er avril 1272. Or, la minorité n'est autre que le parti averroïste, groupé autour de Siger. On calcule qu'ils purent former sans doute, comme effectifs, le sixième de la population, maîtres et étudiants, de la faculté des arts. Ce régime anarchique (aggravé encore en 1273 par une grève scolaire qui atteignit toute l'université) dura trois années, après lesquelles, d'un commun accord, on recourut comme la première fois, à l'arbitrage du légat Simon de Brion. Sa sentence est datée du 7 mai 1275; et lui-même, pour mettre fin au schisme, désigna comme recteur maître Pierre d'Auvergne. La sentence menaçait des foudres de l'Église et de châtiments sévères les perturbateurs de la paix et les fauteurs de division. Il est probable que, dès lors, certains cours reprirent l'allure clandestine que réprouve, en septembre 1276, un décret de l'Université. *Chartul. univ. Paris.*, t. I, p. 539.

Mais l'atmosphère demeurait trouble. Que ce fût ou non le fait de Siger et qu'il y ait ou non une connexion à établir entre ses doctrines et les abus d'ordre moral et doctrinal que beaucoup constataient et déploraient à Paris, le pape Jean XXI demanda, le 18 janvier 1277, une enquête à l'évêque de Paris, Étienne Tempier. Celui-ci instrumenta et, dépassant sans doute la mission qui lui était confiée, porta, le 7 mars 1277, condamnation solennelle de 219 propositions, représentant l'enseignement de certains maîtres ès arts, ainsi que de divers livres de nécromancie. A la vérité, on y sent l'intention plus ou moins avouée de porter un coup au péripatétisme entier, soit dans sa forme averroïste telle qu'on la trouvait chez Siger, soit dans sa forme chrétienne, telle que l'avait pu proposer Thomas d'Aquin. Les auteurs et auditeurs de ces propositions étaient frappés d'excommunication, si dans les sept jours ils n'avaient point fait d'aveux à l'évêque ou au chancelier.

Siger de Brabant ainsi que Bernier de Nivelles quittèrent Paris. Six mois plus tard, par un acte du 23 novembre 1277, l'inquisiteur de France, Simon Du Val, les citait tous deux à son tribunal. Mais Siger, comme il en avait le droit, en appela de la juridiction de l'inquisiteur de France à l'autorité pontificale. Il se rendit à la Curie pour y présenter sa défense et y plaider sa cause. Il ne put éviter la condamnation de ses thèses comme hérétiques; mais lui-même s'étant soumis aux rétractations qu'on lui imposa, se vit condamner à une réclusion perpétuelle, sous sa forme mitigée d'internement à la Curie romaine. Il mourut à Orvieto, où la Curie s'était transportée, en 1281 ou 1282 peut-être (avant novembre 1284 certainement), assassiné par son clerc.

II. Œuvres. — Dans l'état actuel de nos connaissances, tout classement chronologique serait prématuré, et tout classement logique bien provisoire encore. Sans vouloir préjuger des précisions ultérieures, on s'en tiendra ici à la distinction entre les œuvres éditées (1-9) et les inédites (10-20).

1° *Impossibilia.* — D'après les statuts de 1252, le bachelier doit pouvoir certifier qu'il a suivi pendant deux ans les cours d'un maître, *et per idem tempus de sophismatibus in scholis requisitus responderit*. Les *Impossibilia* de Siger ne sont autre chose qu'une série de ces exercices pratiques de sophistique : six sophismes proposés par Siger et résolus par lui dans une ou plusieurs disputes publiques. Le texte en a été édité à deux reprises : par Cl. Bäumker, *Die Impossibilia des Siger von Brabant*, dans les *Beiträge...*, t. I, fasc. 6, Munich, 1898; puis par P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme* (nous citerons ici d'après la 2e éd., Louvain, 1911), t. II, p. 74-94. On en connaît trois manuscrits. C'est d'après celui de Paris, Bibl. nat., *lat. 16 297*, que l'édition est faite. Il se peut toutefois qu'il y ait eu deux rédactions (comme on le verra pour les ouvrages suivants). Inc. : *Convocatis sapientibus studii Parisiensis proposuit sophista quidam...*

2° *De æternitate mundi.* — Petit traité, issu peut-être d'une question disputée au cours et rédigée par le maître. Quatre mss l'ont conservé : Paris, Bibl. nat., *lat. 16 287*, fol. 78 v°-80 v°, qui est un recueil scolaire composé sur place, dans les années 1270-1272, par Godefroid de Fontaines, compatriote et peut-être élève de Siger (B); puis Paris, Bibl. nat., *lat. 16 222*, fol. 71-76 (A); Pise, *Semin. Santa Caterina 17*, fol. 116 v° (C); Lisbonne, *Nacion. fond. Geral 2299*, fol. 140 v°-141 (D). Tout un problème littéraire se pose là, car les leçons de A, C, D, se rejoignent généralement contre celles de B; mais ce dernier semble bien présenter un texte revisé par Siger et traduisant plus exactement ses nuances. On a de cet opuscule quatre éditions : P. Mandonnet, *Siger*, 1re éd. (1891), d'après A; 2e édit. (1908), d'après B; R. Barsotti, *Sigeri de Brabantia, De æternitate mundi ad fidem manuscriptorum* (Munster, 1933), d'après A, C, D; W.-J. Dwyer, *L'opuscule de Siger de Brabant « De æternitate mundi »*,

Louvain, 1937, d'après B. Inc. : *Quæritur primo utrum species humana*, ou : *Propter quamdam rationem quæ ab aliquibus demonstratio esse creditur...*

3° *Tractatus de necessitate et contingentia causarum.* — Mêmes remarques que pour le précédent : véritable traité dont le point de départ fut peut-être une question disputée. Il présente lui aussi deux rédactions différentes, aux variantes assez nombreuses, dans le ms. Paris, Bibl. nat., *lat. 16 297*, fol. 140 v°-142 v°, où il est anonyme, et Lisbonne, *fond. Geral 2 299*, fol. 104-109, où il est attribué explicitement à Siger. Édité, d'après B, par P. Mandonnet, *Siger*, t. II, p. 109-128. Inc. : *Consideranti et intelligenti doctrinam Aristotelis*. ou *Quæstio tua non immerito dubitabilis est...*

4° *Quæstiones naturales.* — Deux questions soulevées *et ordinatæ a magistro Sigero de Brabantia.* La première sur l'unité de la forme substantielle dans les êtres matériels; l'autre sur ce principe de la *Physique* d'Aristote que rien ne se meut soi-même. Édit. P. Mandonnet, *Siger*, t. II, p. 95-107, d'après l'unique ms. Paris, Bibl. nat., *lat. 16 133*, fol. 53 *a*-54 *d*. Inc. : *Dubitant nonnulli utrum forma speciei sit composita...*

5° *Quæstiones de anima intellectiva.* — Au nombre de dix; des plus importantes pour déterminer la position de Siger dans le domaine psychologique, particulièrement concernant la nature de l'âme intellective dans l'homme. C'est là que se trouve abordé le problème de l'unité de l'intellect pour toutes les âmes, avec les conséquences qui s'y rattachent. Édit. P. Mandonnet, *Siger*, t. II, p. 143-171. On en connaît trois manuscrits. Inc. : *Cum anima sit aliorum cognoscitiva...*

6° *Quæstiones logicales.* — D'après les quelques lignes d'introduction, il y avait primitivement trois questions se rattachant au problème de l'universel, mais envisagé sous son aspect logique : est-ce que le terme commun signifie universellement le concept de l'esprit? Est-ce qu'il signifie universellement la forme, comme l'a enseigné Platon, ou le composé lui-même? La matière peut-elle être signifiée par un terme commun? Seule la première de ces trois questions se trouve conservée et traitée ici. Édit. P. Mandonnet, *Siger*, t. II, p. 53-61, d'après Paris, Bibl. nat., *lat. 16 133*, fol. 57 *d*-58 *c*. Inc. : *Tria discutienda per ordinem proponimus...*

7° *Quæstio : utrum hæc sit vera : homo est animal nullo homine existente.* — Ce n'est pas un sophisme, mais une vraie question de logique, qui se rattacherait au livre de l'*Interprétation* d'Aristote, et qui met en cause toute la théorie de l'universel. C'est avec les singuliers que l'esprit, par abstraction, constitue l'universel. Mais les singuliers ne peuvent pas ne pas exister; toute espèce est toujours réalisée dans un certain nombre d'individus. Le problème tel qu'il est formulé suppose donc, pour Siger, une condition impossible. Édit. P. Mandonnet, *Siger*, t. II, p. 63-70, d'après Vienne, *Dominic. 120*. Inc. : *Quæritur utrum hæc sit vera : homo est animal...*

8° *Quæstiones naturales.* — Distinctes du n. 4. Elles ont été découvertes par F. Stegmüller dans le ms. de Lisbonne, *fond. Geral 2 299*, fol. 87-89, et éditées par lui dans les *Recherches de théol. anc. et médiév.*, 1931, p. 177-182. Elles sont au nombre de six; fort brèves. La troisième est particulièrement importante : *Utrum scientia sit perfectio essentialis intellectus possibilis.* Inc. : *Tunc quærebantur quædam quæstiones naturales...*

9° *Quæstiones morales.* — Au nombre de cinq, contenues dans le même ms., fol. 85-87, et éditées par le même auteur, *loc. cit.*, p. 172-177. Elles sont un des très rares documents sur les positions d'ordre moral prises par les averroïstes latins et par Siger. Elles traitent respectivement : de l'humilité; de la génération des habitus; de l'intensité relative de l'amour paternel et maternel; de la convenance de la virginité pour les philosophes; et de l'amour désintéressé. Inc. : *Quæritur de quibusdam quæstionibus moralibus...*

10° *Quæstiones in libros I-III De anima.* — Cet ouvrage, comme les six suivants, a été découvert par Mgr Grabmann en juillet 1923, et signalé par lui dans une communication à l'Académie des sciences de Bavière : *Neuaufgefundene Werke des Siger von Brabant...* (1924) et dans un article des *Miscellanea F. Ehrle*, t. I, p. 103-147 : *Neuaufgefundene « Quæstionen » Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles.* Ce ne sont plus des *Questions disputées*, des rédactions littéraires d'exercices scolaires touchant à des thèses aristotéliciennes ou averroïstes, mais des commentaires suivis sur les livres mêmes d'Aristote. Cependant, au lieu du procédé du commentaire littéral, qu'utilise par exemple saint Thomas, à la suite d'Averroès, d'ailleurs, Siger emploie de préférence la forme de la *quæstio*. Ce qui ne l'empêche pas pourtant de recourir de temps à autre au système du commentaire et d'insérer parfois un *commentum* dans la suite des *quæstiones*. Seul de ces divers ouvrages, le commentaire sur le *De anima* a été édité par F. van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, Louvain, 1931, p. 20-56. Ici encore, un problème littéraire se pose, car les deux manuscrits, Munich, *Cod. lat. 9 559* et Oxford, *Merton Coll. 275*, qui contiennent ce traité, tout en étant substantiellement identiques comme texte, ont de nombreuses variantes qui impliquent sans doute un remaniement; l'un pourrait représenter une *reportatio* prise au cours (Munich), l'autre un travail rédactionnel revu par le maître lui-même, c'est-à-dire par Siger. L'attribution à celui-ci a été mise en doute par B. Nardi, *Il preteso tomismo di Sigeri di Brabante*, dans *Giorn. crit. filos. ital.*, 1936, p. 26-35, ainsi d'ailleurs que des autres commentaires du manuscrit de Munich, à l'exception des questions sur la métaphysique qui portent le nom de Siger dans le ms. Inc. : *Bonorum honorabilium... In omnibus artibus et doctrinis necesse est...*

11° *Quæstiones in libros I-IV, VIII Physicorum.* — Ces questions et toutes celles qui suivent désormais, sont encore inédites. Toutefois F. van Steenberghen en a donné une description très détaillée qui, en attendant les éditions promises, forme déjà un inestimable instrument de travail. — Ce commentaire se trouve dans le ms. de Munich, *Cod. lat. 9 559*, fol. 18-44 *a*. Entre le IVe livre et le VIIIe, deux folios ont été coupés dans le ms. On trouvera la description dans van Steenberghen, p. 177-223. Une question (l. II, q. XX) a été éditée par M. Grabmann, *Miscellan. Ehrle*. Inc. : *Quoniam quidem intelligere... Utrum de rebus naturalibus sit scientia.*

12° *Quæstiones in librum De somno et vigilia.* — Il se trouve dans le même ms., fol. 47 *a*-51 *b*. Description dans van Steenberghen, p. 223-233. Inc. : *De somno autem et vigilia... Circa istum librum quæritur primo...*

13° *Quæstiones in libros I-II, IV Meteororum.* — On ne sait pourquoi le l. III fait défaut. Contenu dans le ms. de Munich, fol. 51 *d*-71 *d*. Description, *loc. cit.*, p. 233-263. Inc. : *De primis quidem igitur causis... Quæritur primo circa librum istum...*

14° *Quæstiones in librum De juventute et senectute, vita et morte.* — Même ms., fol. 71 *d*-74 *a*. Description, *ibid.*, p. 263-267. Inc. : *De juventute autem et senectute... Quæritur utrum anima sit corpus...*

15° *Quæstiones in librum De generatione et corruptione.* — Même ms., fol. 83 *a*-92 *d*. Description, *ibid.*, p. 268-291. Inc. : *De generatione autem et corruptione... Quædam sunt entia quorum cognitio...*

16° *Quæstiones in libros II-V Metaphysicæ.* — A la différence des précédentes, ces questions sont enchâssées dans un commentaire littéral du texte d'Aristote;

mais ces paraphrases ne présentent guère de développements originaux; elles ne font que reproduire la pensée d'Aristote. L'intérêt se concentre donc dans les questions elles-mêmes. Elles sont contenues dans le même ms., fol. 93-118; mais ici il y a en outre l'attribution explicite à Siger. Description dans van Steenberghen, p. 294-332. Deux questions ont été éditées par M. Grabmann, l. II, q. VIII; l. IV, q. XX, *Neuaufgefundene Quæstionen...*, p. 140-145. Inc. : *Cum in omni scientia debeat esse aliquid suppositum...*

17° *Quæstiones in librum III De anima.* — Elles se distinguent et des questions *De anima intellectiva* (n. 5) et de l'autre commentaire *In libros De anima* (n. 10). Siger s'écarte ici, davantage encore que dans ce dernier traité de Munich, du commentaire littéral d'Aristote. Il y introduit une division en chapitres, étrangère au texte original, et il donne en fait à son écrit l'allure d'un petit traité de l'intellect. On le trouve dans un seul manuscrit : Oxford, *Merton coll. 292*, fol. 357 v°-364. Son édition est en préparation par A. Pelzer. Description dans van Steenberghen, p. 164-177. Inc. : *De parte autem animæ qua cognoscit... Circa istum tertium librum contingit...*

18° *Compendium super librum De generatione et corruptione.* — Le texte conservé dans le ms. de *Lilienfeld 206*, fol. 139 *b*-141, est malheureusement très fragmentaire : 16 colonnes sur 24 ont disparu. C'est un bref commentaire littéral du traité d'Aristote, où Siger souligne surtout l'enchaînement des idées, résume l'argumentation du Philosophe et ajoute parfois quelques remarques personnelles. Description dans van Steenberghen, p. 292-294. Inc. : *De generatione autem et corruptione... In hoc primo libro dat Aristoteles.*

19° *Sophisma : Omnis homo de necessitate est animal.* — Exercice scolaire analogue à celui des *Impossibilia.* Jadis aux archives Vaticanes, il est passé maintenant à la bibliothèque Vaticane (f. 6); description dans van Steenberghen, p. 333.

20° *Rescriptum (de universalibus?).* — Cet ouvrage dont on ne connaît aucun exemplaire est mentionné par Siger dans ses *Quæstiones logicales*, éd. Mandonnet, t. II, p. 57. Inc. : *Significatum est nobis nonnullos doctores.*

21° *Commentarium in libros Politicorum.* — Aucun ms. n'en est connu. C'est Pierre Dubois qui l'attribue à Siger dans son *De recuperatione Terræ sanctæ*, éd. Langlois, p. 121-122.

Il est impossible, dans l'état de nos connaissances, d'établir de façon précise la chronologie de toutes ces œuvres, non seulement d'assigner à chacune sa date, mais même de déterminer leur ordre de succession. Il n'y a que très peu de renvois de l'une à l'autre. Quant à la critique interne, si elle témoigne d'une évolution dans la pensée de Siger, en particulier dans les divers écrits qui traitent de l'intellect, agent ou possible, et du problème de son unité, elle ne peut à elle seule indiquer dans quel sens s'est effectuée cette évolution. Le nœud du problème réside dans les relations que présentent ces écrits de Siger avec les traités correspondants de saint Thomas pris comme termes de comparaison sûrs et datés; particulièrement son *De unitate intellectus*, qui est très certainement une réponse à Siger et qui provoqua à son tour de nouvelles répliques. L'on peut pourtant, en se basant sur divers indices, tenir pour assuré que les *Quæstiones in III^um^ De anima* (n. 17) précèdent dans le temps les *Quæstiones de anima intellectiva* (n. 5) et celles-ci à leur tour les *Quæst. in libros I-III De anima* (n. 10). De même les *Quæst. in libros Metaphysicæ* (n. 16) sont non seulement postérieures à la traduction de l'*Elementatio theologica* de Proclus (1268) mais aussi au *Commentaire sur la Métaphysique* de saint Thomas (sept. 1270-janv. 1272) et à ses *Questions disputées De anima*. Les *Quæst. in libros Physicorum* (n. 11) doivent être, elles aussi, de la seconde partie de la carrière de Siger. Ces conclusions rejoignent celles auxquelles aboutit F. van Steenberghen, *Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, 1938, où l'on trouvera, p. 62-82, les arguments qui justifient les dates proposées et un tableau chronologique des ouvrages.

III. Doctrine et influence. — Jusqu'à Siger de Brabant, l'influence d'Averroës au sein de la faculté des arts de Paris est incontestable. Il est déjà « le Commentateur », de préférence à Alexandre ou Avicenne. Son influence toutefois n'est pas exclusive; elle demeure comme noyée dans tout un ensemble d'autres influences doctrinales assez confuses et les thèses qu'on lui emprunte ne sont pas encore reliées entre elles. C'est l'œuvre propre de Siger, précisément, d'avoir érigé en système cohérent, logiquement agencé et complet, cet enseignement d'Averroës; d'avoir construit cette synthèse à laquelle on peut donner le nom d'averroïsme latin : application du système péripatéticien à tous les grands problèmes agités dans le monde latin, mais suivant les vues et les solutions du Commentateur.

La métaphysique de Siger pose, au sommet, Dieu, distinct substantiellement du monde, premier moteur et cause première. Dieu existe, il est nécessaire; cette vérité est même évidente pour les philosophes. *Impossibilia*, éd. Mandonnet, t. II, p. 74. D'elle-même, immédiatement et nécessairement, cette cause première produit la première intelligence. Mais, comme d'une nature simple un seul être peut procéder immédiatement, cette intelligence coéternelle à Dieu est son seul effet immédiat. C'est elle qui, à son tour, et par une série d'intermédiaires, produira les intelligences séparées, les sphères célestes et leurs mouvements, et tout ce qui est soustrait à la génération.

Les intelligences séparées, nécessaires en soi ainsi que le rapport qui les lie à la cause première, ne peuvent pas ne pas être. *De necessitate*, éd. Mandonnet, t. II, p. 77. Si l'on peut cependant parler de contingence, c'est que les causalités intermédiaires qui président ainsi à la réalisation des êtres inférieurs peuvent entrer elles-mêmes en conflit et se contrarier, c'est qu'elles se heurtent aussi à l'indisposition de la matière. *De necessitate*, t. II, p. 115-119. Le monde corporel toutefois, étant soustrait à l'influx immédiat de Dieu, ne se trouve donc pas soumis à sa providence. D'ailleurs, Dieu ne peut avoir la connaissance de ces futurs contingents; car une connaissance de ce genre rendrait ces futurs nécessaires.

Les espèces corruptibles qui constituent le monde inférieur, tout comme les substances spirituelles, sont éternelles. Il n'y a pas de raison, en effet, d'après le Philosophe, pour que le monde commence à être s'il n'a pas toujours existé. *De anima intell.*, t. II, p. 159. Cette affirmation est vraie de l'âme qui est éternelle pour le passé comme pour l'avenir. Elle l'est également des diverses espèces à individus transitoires, car il est impossible de placer en tête de la série un premier générateur qui n'ait été aussi engendré. Il s'ensuit que la matière première, elle aussi, le mouvement et le temps sont éternels; seuls les individus sont instables et passagers. *De æternitate*, t. II, p. 139-141. Combinée avec la thèse de l'influence des corps célestes et de leurs conjonctions diverses, cette doctrine aboutit logiquement à la loi du retour éternel des choses, à la théorie cyclique, qui commande aussi bien les arts et les sciences qui naissent et périssent pour renaître encore *(De æternit., loc. cit.)*, que les idées, les lois et même les religions.

Il n'y a dans la nature que des singuliers. L'universel est seulement dans l'intelligence, et est postérieur à l'existence des singuliers. *De æternit.*, t. II, p. 135-

137. Au sein de chaque espèce, si des individus peuvent exister multiples, ce ne peut être qu'à raison de la matière qui entre dans leur composition; sinon, comme c'est le cas pour les intelligences séparées, chaque être serait unique de son espèce. *De anima intellectiva*, t. II, p. 165.

Dans cet ensemble, l'homme tient une place à part; car son âme est immatérielle, comme en témoigne son opération intellectuelle. Elle est donc incorruptible; mais par le fait même, éternelle aussi *a parte ante*. Ce n'est pas l'âme intellective qui est la forme du corps, mais l'âme végétativo-sensitive, avec laquelle l'autre n'a rien de commun. Elle est pourtant, d'une certaine manière, perfection et forme du corps, parce qu'elle lui est unie dans l'opération par un contact, une continuité intrinsèque qui permet d'attribuer à l'homme tout entier, au composé humain, l'opération propre de l'intelligence.

Tout ceci est réclamé par le double postulat de l'acte d'intelligence et de connaissance posé par l'individu et variant d'un homme à un autre, d'un jour à l'autre même; et par l'autre postulat de l'unicité de l'intellect, puisqu'il est substance immatérielle. Il n'y a donc pour tous les hommes qu'un intellect unique; par l'intermédiaire des phantasmes, des espèces, il entre successivement en communication avec chacun des individus de l'espèce humaine, devenant pour lui moteur d'action immanente, *intrinsecus operans*. *De anima intellectiva*, t. II, p. 154.

Il s'ensuivra que, après la mort, il ne peut être question d'une survivance personnelle; seule l'âme unique, l'intellect de l'espèce demeure, toujours uni d'ailleurs à quelque individu humain. C'est donc la négation des châtiments et des récompenses pour une autre vie. Mais les bonnes ou mauvaises actions étant à elles-mêmes leur récompense et leur châtiment, l'homme trouve en cela son bonheur ou son infortune. *De anima intell.*, t. II, p. 163. Le rejet des sanctions dans une autre vie est donc une conséquence de la constitution même de l'homme. Siger ne le rattache pas à son explication de la liberté humaine, encore que celle-ci, en bonne logique, dût y conduire. Pour lui, en effet, la volonté est mue elle aussi par un déterminisme qu'il atténue à peine. L'âme ne veut rien si elle n'est mue par un autre. Quand la volonté est sous l'action exercée par son objet, elle ne peut pas ne pas vouloir. Son acte est donc pratiquement nécessaire. *De necessitate*, t. II, p. 118. L'homme agit sous l'empire de la nécessité; mais d'une nécessité conditionnelle, en ce sens que la cause n'est pas nécessaire en soi, qu'elle peut être combattue et supprimée, et mérite ainsi d'être appelée contingente. *Impossibilia*, t. II, p. 87-89. La moralité des actes, d'ailleurs, doit se tirer de leur conformité à la droite raison, c'est à dire à celle qui se conforme au bien de l'espèce humaine. *Ibid.*, p. 87.

En ces diverses démarches, Siger rencontre presque à chaque pas des problèmes sur lesquels la foi aussi se prononce, et les conclusions auxquelles il aboutit pour son compte ne se peuvent concilier avec l'enseignement de l'Église. Il s'en rend compte et ne tente pas la conciliation. Son attitude est la suivante : après avoir affirmé sans réserve son attachement à la pensée d'Aristote, commenté par Averroës, il déclare ne point vouloir « déterminer » ses solutions selon la vérité, mais bien suivant l'intention du Philosophe. Celle-ci d'ailleurs (et c'est le présupposé capital) représente à ses yeux le suprême effort de la raison humaine travaillant dans sa propre ligne. C'est pourquoi, *cum de naturalibus naturaliter disseramus*, on doit aller sans hésiter jusqu'au bout de la pensée et de la logique du Philosophe. *De anima intell.*, t. II, p. 153, 164, 169. Peut-être aboutira-t-on à un résultat différent de l'enseignement révélé, à une doctrine opposée même. Il en faut conclure que le processus philosophique, le processus rationnel a ses exigences propres comme la foi a les siennes. On ne sacrifie pas pour autant un enseignement à l'autre. Le problème ne se pose pas ainsi, puisqu'on est sur deux plans différents : celui de la raison naturelle et celui de la révélation avec tout son apport miraculeux. Rien n'empêche de garder les deux, en affirmant même, si l'on veut, le primat de la foi : *certum est enim secundum veritatem quæ mentiri non potest quod animæ intellectivæ multiplicantur multiplicatione corporum humanorum. De anima intell.*, t. II, p. 164. *In tali dubio fidei adhærendum est, quæ omnem rationem humanam superat. Ibid.*, p. 169. On a appelé cela parfois la thèse « des deux vérités ». Peut-être Siger ne souscrirait-il pas à cette appellation, lui qui disait, dans la phrase qui précède immédiatement la première citation : *quærendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus;* lui qui, d'ailleurs, n'a jamais érigé en thèse, ni légitimé *ex professo* son attitude. Mais logiquement sa position n'est pas tenable, s'il entend ne pas faire de la philosophie un simple jeu de dialectique. Et saint Thomas, dans son *De unitate intellectus*, pousse énergiquement, rudement même, sa critique contre semblables procédés dont les conséquences néfastes ne sont que trop évidentes.

D'un bout à l'autre, la construction de Siger est extrêmement cohérente; elle autorise à parler d'un système dont il serait l'auteur, d'un averroïsme latin qu'il aurait ainsi formulé.

Voici pourtant que l'histoire oblige à nuancer cette conclusion. Non pas qu'elle conteste cette paternité; mais elle se doit d'enregistrer dans les écrits plus récents de Siger, dans son *Commentarium in lib. I-III De anima* (n. 10) spécialement, et dans ses *Quæst. in libros Physicorum* (n. 11), des variations doctrinales qui équivalent, en bonne logique, à l'abandon du système laborieusement échafaudé. Ce n'est pas sur des points de détail qu'elles portent en effet, mais sur quelques positions-charnières qu'on ne peut reviser sans ruiner toute la construction : l'unité de l'intellect est abandonnée, *In III*um *De anima*, q. II, XVII; l'âme intellective est proclamée vraie forme substantielle de l'homme; mais cette âme est unique dans un individu donné et l'âme végétative ou la sensitive ne sont que ses actes ou ses puissances, q. II, 7. L'éternité du monde ne peut être démontrée au sens strict, *VIII Phys.*, q. VI. Dieu peut connaître et produire le multiple. *II Phys.*, XVIII; *VIII Phys.*, VI. La volonté enfin se meut librement. *VIII Phys.*, XII.

C'est toute une nouvelle histoire de Siger, de la deuxième partie de sa carrière, qui est encore à écrire. Le travail est amorcé dans le second volume de F. van Steenberghen. Il faudra, après avoir établi l'authenticité des questions du ms. de Munich, *lat. 9559*, après en avoir fixé la date avec soin, enregistrer les nuances nouvelles de la pensée, et tracer pour chaque point la courbe parcourue. Qui sait si l'évolution de la pensée philosophique de Siger ne se ramènera pas en définitive au passage « de l'averroïsme au péripatétisme », mais à un péripatétisme à la fois hardi et orthodoxe? Et qui sait si l'influence de saint Thomas d'Aquin ne se découvrira pas prépondérante dans cette conversion? Car il faudra aussi préciser à quels facteurs attribuer ce changement de front et démêler les influences qui ont pu s'exercer dans cette revision des positions antérieures. Qu'on reprenne le *De unitate intellectus* de saint Thomas, la méthode, un peu déconcertante au premier abord, par laquelle le maître dominicain met en pleine lumière la pensée d'Aristote et fait l'exégèse de ses principaux textes. Il entend démonétiser pour toujours Averroës, qui ne mérite en aucune façon le titre de Commentateur du Philosophe, mais qui n'en

est que le falsificateur et le mauvais interprète, *qui non tam fuit peripateticus quam peripateticæ philosophiæ depravator*. Peut-être que ce travail loyal et probe, d'une rare compétence aussi en matière aristotélicienne, ouvrit les yeux à Siger, intelligent et loyal, lui aussi.

On s'expliquerait ainsi la place que Dante — disciple de saint Thomas par l'intermédiaire de Rémi de Florence — assigne à Siger dans sa *Divine Comédie* (*Paradiso*, canto x, vers 133-138). Dans son quatrième ciel du *Paradis*, celui du soleil et de la lune, douze âmes illustres entourent Dante et Béatrix : les grands théologiens-philosophes. Saint Thomas est au centre, Albert le Grand à sa droite, Siger à sa gauche; Gratien, Pierre Lombard, Salomon, Denys l'Aréopagite, Orose, Boèce, Isidore de Séville, Bède, Richard de Saint-Victor complètent le cercle. « Celui que trouve ton regard en venant vers moi, dit Thomas d'Aquin, est la lumière d'un esprit à qui, dans ses graves pensers, la mort sembla lente à venir. C'est la lumière éternelle de Siger, le maître de la rue du Fouarre, qui syllogisa d'importantes vérités. » Sans doute les idées politiques de l'averroïsme, qui marquent assez fortement le *De monarchia* du poète florentin, peuvent-elles être pour une part dans le choix qu'il a fait de Siger pour son *Paradis;* mais il se peut que l'influence exercée par Siger en faveur de la philosophie péripatéticienne, de ses thèses les plus hardies, orthodoxes pourtant, conformes aussi à la théologie chrétienne, ait décidé de la place qu'il lui réserve et de cet éloge qu'il lui fait décerner par saint Thomas.

Vers cette même date, dans son *De recuperatione Terræ sanctæ*, Pierre Dubois, qui avait été dans sa jeunesse auditeur de Siger, proposait que l'on réunît en une sorte de manuel scolaire les extraits de *Questions naturelles* de frère Thomas, de Siger de Brabant et d'autres docteurs; pour rénover les études, pour élargir les horizons, il songeait à recourir à ces grands noms : Siger, Thomas, Roger Bacon, Albert le Grand.

Ce début du xive siècle marque d'ailleurs, on le sait, une reprise de l'averroïsme : à Paris, Jean de Jandun en est le plus brillant représentant; à Padoue et à Bologne aussi, l'école averroïste s'affirme et progresse. Il serait inexact pourtant de présenter ces gens comme des disciples de Siger : c'est à Averroës qu'ils entendent se rattacher, non au maître parisien. L'impulsion donnée par celui-ci est cependant au point de départ de cette fermentation.

Combien son influence avait été considérable de son vivant, pendant ses années d'enseignement, les faits rapportés au début l'ont dit assez; on le voit aussi par l'existence d'une véritable école qui se forme autour de lui : un Boèce de Dacie, un Bernier de Nivelles et les auteurs anonymes dont les écrits nombreux sont conservés dans les manuscrits du temps; mais surtout le témoignage le plus probant s'en trouve dans la qualité même des maîtres qu'il vit se dresser devant lui, un Bonaventure, un Thomas d'Aquin, un Albert le Grand, et qui s'employèrent à le combattre ou à le convaincre.

Elle se prolongea longtemps encore, cette influence de Siger, mais indirectement cette fois, par suite du *Syllabus parisien*, le fameux document du 7 mars 1277, auquel, pour une grande part, ses thèses donnèrent naissance. La condamnation à cette date par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, de 219 articles, arrêta pendant de longues années, le libre essor de la pensée, théologique au sein de l'Université. *Contra, est articulus condempnatus*. Que de fois cette formule revient dans les écrits des maîtres des xiiie et xive siècles, à propos des principales thèses aristotéliciennes. Objection, argument, barrière, tout cela se cache sous ces mots qui toujours renvoient à la condamnation de 1277. L'acte du 7 mars avait été la revanche de l'école augustinienne, de l'enseignement traditionnel contre les innovations du péripatétisme, du thomisme, de l'averroïsme. On fut bien aise des écarts commis par ce dernier; ils permettaient de condamner en même temps les deux autres systèmes et d'entraver leur progression. C'est par là, sans doute, que le nom de Siger et sa doctrine marquent un moment important, plus grave qu'on ne l'imagine souvent, dans l'histoire de la théologie catholique.

Cl. Bäumker, *Die « Impossibilia » des Siger von Brabant*, dans *Beiträge*, t. II, fasc. 6, Munster, 1898; P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, 2e éd., 2 vol., Louvain, 1911 et 1908; M. Chossat, *Thomas d'Aquin et Siger de Brabant*, dans *Rev. de philos.*, t. xxiv, 1914, p. 553-575; t. xxv, 1914, p. 25-53; F. Sassen, *Siger de Brabant et la double vérité*, dans *Rev. néoscol.*, 1931, p. 170-179; M. Grabmann, *Neuaufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien*, dans *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaft*, Munich, 1924; *Neuaufgefundene « Quæstionen » Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles*, dans *Miscellanea Fr. Ehrle*, t. I, Rome, p. 103-147; S. Reinach, *L'énigme de Siger*, dans *Rev. historique*, 1926, p. 34-47; F. van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites. I. Les œuvres inédites*, dans la série *Les philosophes belges*, t. XII, Louvain, 1931; le même, *Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant* (Acad. roy. de Belgique, Classe des lettres, Mémoires, t. xxxix, 3), Bruxelles, 1938; F. Stegmüller, *Neugefundene Quæstionen des Siger von Brabant*, dans *Rech. théol. anc. et médiév.*, 1931, p. 172-182; G. Busnelli, *L'accordo di Sigieri di Brabante e Tommaso d'Aquino secondo nuovi documenti*, dans *Civiltà catt.*, 1932, t. III, p. 120-132; M.-M. Gorce, art. *Averroïsme*, dans *Dict. hist. et géogr.*, t. v, 1931, col. 1032-1029; M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, t. II, Louvain, 1936, p. 184-196; D. Salman, *Compte rendu sur Siger de Brabant, l'averroïsme latin et S. Thomas*, dans *Bulletin thomiste*, t. IV, 1934, n. 382-392.

P. GLORIEUX.

2. SIGER DE COURTRAI. — Totalement différent du précédent, en dépit des confusions commises par Échard, à la suite de Meusnier, et reproduites par V. Leclerc. — Originaire de Ghueldeghem, village des environs de Courtrai, né vers 1283 peut-être, sinon même avant, il est, en novembre 1308, doyen du chapitre de Notre-Dame de Courtrai et donc prêtre. Dans un acte du 22 avril 1309, il porte le titre de maître ès arts. Ceci placerait le début de ses études à Paris vers 1302, et probablement même plus tôt. On le trouve en 1314-1315 (exactement le 6 juin 1315) sociétaire de Sorbonne et procurateur, donc étudiant en théologie. S'il parvint à la maîtrise en théologie, comme l'affirme Meusnier sur la foi d'anciens manuscrits, ce dut être au plns tard en 1321. Divers actes, en date d'avril 1309, juillet 1311, avril et juillet 1315, mars, mai et août 1323, témoignent de ses interventions en qualité de doyen de Courtrai. Le 30 mars 1341, huit volumes légués par lui parvinrent à la bibliothèque de Sorbonne; mais il est possible qu'il fût mort déjà depuis une dizaine d'années, car, en 1330, un Pierre Rinck lui a succédé dans sa charge de doyen du chapitre.

Des œuvres qu'on possède de lui, aucune ne relève de la théologie. Elles appartiennent à son enseignement ès arts. Quatre sont éditées : l'*Ars priorum;* les *Fallaciæ* (traité sur les paralogismes); la *Summa modorum significandi* (traité de grammaire); des *Sophismata* (exercices scolaires de dialectique); éditées par G. Wallerand, Louvain, 1913, p. 1-75; 77-90; 91-125; 127-165 respectivement. Trois autres, constituant le commentaire *super veterem logicam totam*, sont conservées dans un ms. de Venise, *Marc. cl. VI, c. 21 :* Commentaire sur *l'Isagoge de Porphyre;* sur les *Catégories* d'Aristote et son *Peri hermeneias*. Enfin un *Ars obligatoria* est annoncé dans ses *Fallaciæ*, mais aucun exemplaire n'en a été signalé.

P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, t. I, p. 65-78; A. Niglis, *Siger von Courtrai, Beiträge zu seiner Würdigung*, Fribourg-en-B., 1903; H. Vercruysse, *Étude critique des sources relatives à la personnalité du sorboniste Siger de Courtrai*, dans *Mémoires du cercle hist. et archéol. de Courtrai*, t. IV, p. 37-85; G. Wallerand, *Les œuvres de Siger de Courtrai, Étude critique et textes inédits*, dans *Les philosophes belges*, Louvain, 1913.

P. Glorieux.

SIGNE. — La notion de signe est théologique au premier chef. Saint Augustin a donné du signe une définition qui est restée classique : « Un signe est une chose qui, en plus de l'image qu'elle imprime sur nos sens, nous fait venir par là-même à la connaissance d'une autre chose. » *De doctrina christiana*, l. II, c. I, *P. L.*, t. XXXIV, col. 35. De cette définition très générale, l'enseignement catholique tire une théologie du signe dont les trois principales applications concernent : I. La volonté divine. II. La crédibilité de la révélation (col. 2053). III. Les sacrements (col. 2060).

I. La volonté divine. — Les théologiens distinguent en Dieu « volonté de bon plaisir » et « volonté de signe ». Cf. S. Thomas, Iª, q. XIX, a. 11. Les signes par lesquels nous manifestons notre volonté sont les actes extérieurs dont la connaissance permet aux autres de parvenir jusqu'à la connaissance de notre décision intérieure. Les signes par lesquels nous faisons voir notre volonté intérieure sont au nombre de cinq : *l'exécution* ou *opération*, *la permission*, *le précepte* dont il faut rapprocher le *conseil*, *la prohibition*. Ces signes ne peuvent être transportés en Dieu que d'une manière métaphorique, car en Dieu la volonté est une, acte pur, s'identifiant avec Dieu lui-même. De plus, souvent les « signes » de la volonté divine sont tels qu'on ne peut les attribuer au sens propre à la divinité. Ainsi, la punition qui, venant de Dieu, est appelée le signe de la colère divine, ne saurait être signe de la colère que d'une manière métaphorique, la colère n'existant pas en Dieu. S. Thomas, *ibid.*, ad 2um; cf. a. 12, ad 2um.

En toute hypothèse, deux points sont à noter. Tout d'abord, certains signes de la volonté divine, le *précepte*, la *prohibition*, la *permission* n'indiquent pas nécessairement en Dieu une volonté de bon plaisir concordante. Parfois, en effet, Dieu commande quelque chose dont il n'entend pas du tout poursuivre l'exécution, comme il est apparu dans l'ordre donné à Abraham d'immoler son fils. Bien plus, Dieu ne veut jamais le mal, qu'il permet seulement. Ensuite, bien que Dieu ne veuille pas toujours ce qu'il commande, et qu'il ne veuille jamais ce qu'il permet simplement, il existe cependant en lui une réelle volonté à l'égard de tels objets. En effet, Dieu veut que tout homme se soumette à l'ordre qui lui est intimé par l'autorité légitime; il lui plaît également que ce qu'il permet soit en notre pouvoir. Cette volonté de bon plaisir est toujours annexée au précepte ou à la permission, bien qu'elle ne porte pas sur la chose permise ou ordonnée.

Ainsi, en Dieu, il existe une volonté de signe qui ne porte jamais sur le même objet que la volonté de bon plaisir : c'est la *permission*. Il existe une volonté de signe qui porte toujours sur le même objet que la volonté de bon plaisir : c'est l'*opération* ou l'*exécution*. Il existe une volonté de signe qui peut parfois coïncider avec la volonté de bon plaisir et parfois s'en distinguer : c'est la *prohibition*, le *précepte* et le *conseil*. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. XXIII, a. 3.

II. La crédibilité de la révélation. — Il s'agit ici des « signes divins » de la révélation, c'est-à-dire des effets sensibles « par lesquels l'homme est amené à quelque connaissance surnaturelle de ce qu'il faut croire ». S. Thomas, IIª-IIæ, q. CLXXVIII, a. 1.

1° *Notions générales.* — La définition de saint Augustin est toujours à la base de ces notions : il s'agit toujours, grâce à la connaissance directe d'un effet sensible, de parvenir à la connaissance d'une autre chose. Trois sortes de signes peuvent vérifier cette notion générale.

D'abord, le signe *naturel*, c'est-à-dire celui dont la signification vient de la nature des choses, par exemple la fumée est le signe du feu. « Il suffit, dit saint Augustin, qu'on ait expérimenté une fois cette connexion, pour comprendre le signe. » *Loc. cit.*, c. II, col. 37. Venant de la nature, le signe naturel ne peut, une fois qu'il est connu, comporter d'erreur.

Ensuite, le signe *conventionnel* ou *arbitraire* est celui qui a été fixé par une convention humaine. Tels, par exemple, les signes télégraphiques, la signalisation des routes et chemin de fer, le drapeau national, etc. Un signe peut être à la fois conventionnel et cependant naturel.

Enfin, le signe est *symbolique* ou *mixte* ou *emblématique* quand il résulte d'une convention fondée sur la nature des choses : le lion est l'emblème de la force, la violette est celui de l'humilité, le cœur est celui de l'amour. En liturgie, la couleur des ornements est un signe symbolique.

Les signes divins de la crédibilité ne sauraient être rangés dans la catégorie des signes naturels, précisément parce qu'ils sont ordonnés à la connaissance surnaturelle des vérités révélées. Ils ne peuvent rentrer non plus dans le cadre des signes conventionnels ou arbitraires, car aucune convention n'a été établie à leur sujet entre Dieu et l'homme. Le signe divin de crédibilité ne peut être que symbolique, mais d'un symbolisme particulier qu'il conviendra de préciser plus loin.

2° *Caractère du signe divin de crédibilité.* — Ce signe doit être sensible et en connexion avec la vérité révélée.

1. *Sensible.* — La révélation est un fait concret, d'ordre historique et, puisqu'il dépend de la volonté de Dieu, contingent. Concret et d'ordre historique, il ne peut être établi que par une expérience sensible, extérieure ou intérieure, soit directement en lui-même (par exemple : un miracle d'ordre physique), indirectement dans ses effets (par exemple : la sainteté héroïque se manifestant par les actes qu'elle inspire); soit immédiatement (par ceux qui en sont les témoins), soit médiatement (par ceux qui le connaissent grâce au témoignage d'autrui). Contingent, il n'est pas produit au gré de nos caprices et de nos désirs, même légitimes, mais simplement si Dieu le veut, quand Dieu le veut et comme Dieu le veut. Voir ici Miracle, t. X, col. 1810.

2. *Surnaturel.* — Pour être signe divin, il doit être supérieur aux forces de la nature et ne pouvoir être attribué qu'à Dieu comme cause principale : « La révélation est un fait de l'ordre surnaturel, la doctrine révélée est un bienfait totalement gratuit de Dieu qui élève l'homme à l'ordre de la grâce et de la gloire. A ce fait surnaturel, il faut des signes du même ordre, qui ne puissent être produits que par Dieu comme cause principale : ceux-là seuls attestent que Dieu a parlé. » A.-A. Goupil, *Apologétique*, Paris, 1938, p. 98. En disant que ces faits sont des signes surnaturels, il faut préciser la signification de ce mot. La théologie distingue entre surnaturel *absolu* et surnaturel *relatif*. Le surnaturel relatif est celui qui excède la puissance de *telle* nature créée (nature humaine, par exemple), mais non de toute nature créée : le surnaturel angélique est un surnaturel relatif. Le surnaturel absolu est celui qui excède la puissance de *toute* nature créée, humaine et angélique et tout autre, s'il en était. A son tour, le surnaturel absolu se divise en surnaturel essentiel (*quoad substantiam*) et surnaturel modal (*quoad modum*). Les signes divins de crédibilité ne sauraient appartenir au surnaturel essentiel, qui n'est autre que la vie divine elle-même (surnaturel substantiel ou incréé) ou une participation de la vie divine par la

grâce (surnaturel accidentel); ils relèvent ordinairement du surnaturel modal, qui consiste en un fait *essentiellement naturel*, mais produit *d'une manière surnaturelle* ou ordonné *d'une manière surnaturelle* à une fin surnaturelle. Cf. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. I, Paris, 1918, p. 202-203. Ordinairement, disons-nous, car certains signes de crédibilité, par exemple la transfiguration de Notre-Seigneur ou la manifestation de la gloire céleste d'un saint, peuvent être considérés comme le prolongement sur le corps de la participation essentiellement surnaturelle de l'âme à la vie divine. De toutes façons, des créatures peuvent être employées comme *instruments* de la puissance divine dans la production des signes de crédibilité.

3. *En connexion avec la vérité révélée.* — L'œuvre divine qui constitue le signe de crédibilité doit se rapporter à cette crédibilité de la foi comme le signe à la chose signifiée. C'est ce que l'on appelle la « finalité du miracle ». Voir MIRACLE, col. 809. « En effet, les vérités de la foi dépassent la raison humaine; elles ne peuvent donc être prouvées par des raisonnements humains; mais il leur faut les preuves de la puissance divine, afin que, lorsqu'un homme accomplit des œuvres que Dieu seul peut accomplir, on croie que ce qu'il annonce est de Dieu. C'est ainsi que lorsqu'un messager remet une lettre scellée de l'anneau royal, on croit que le contenu de la lettre émane de la volonté du roi. » S. Thomas, IIIa, q. XLIII, a. 1.

Cette connexion du signe à la chose signifiée peut revêtir un double aspect. Elle peut être *intrinsèque* ou *extrinsèque*. Intrinsèque, si elle ressort de la nature même du signe par rapport à la chose signifiée. Ainsi la sainteté, la propagation admirable, la stabilité et la perpétuité, caractères de l'Église catholique, sont en connexion intrinsèque avec l'origine divine de cette société. Extrinsèque simplement, si la connexion ne résulte pas de la nature même du signe et ne s'affirme qu'en raison des circonstances dans lesquelles l'œuvre divine est accomplie, par exemple les prodiges qui accompagnèrent la mort du Christ, Matth., XXVII, 51-54, ou en vertu d'une déclaration expresse ou équivalente du thaumaturge, par exemple la guérison du paralytique. Marc., II, 10-12.

Que la connexion soit intrinsèque ou extrinsèque avec la vérité contenue dans la révélation, peu importe d'ailleurs, car le signe divin de crédibilité ne saurait être affirmé comme tel sans que soit suffisamment connu son rapport essentiel avec le fait d'une intervention divine.

3° *Division des signes.* — D'après les sources où ils se puisent, il faut distinguer les signes *subjectifs* ou *intérieurs*, ceux que l'homme découvre en soi, dans sa conscience, et les signes *objectifs* ou *extérieurs* et *publics* qu'il découvre dans les faits historiques, miracles et prophéties.

1. *Signes objectifs.* — *a) Existence et nécessité.* — La révélation chrétienne ayant été faite extérieurement, publiquement, il fallait que Dieu, pour la rendre croyable, l'accompagnât de signes extérieurs, publics comme la révélation elle-même. L'existence de ces arguments publics est la condition même de la prédication de l'Évangile unique par une Église unique. Cette nécessité de signes externes a été enseignée par Jésus lui-même. Matth., XI, 6-8, 20; Joa., X, 38; III, 2; V, 36; XV, 24, et tout le c. IX. La tradition a toujours mis en relief la démonstration tirée des miracles et de l'accomplissement des prophéties. Les principaux documents du magistère à cet égard sont : sous Grégoire XVI, la 3e proposition souscrite par Bautain, Denz.-Bannw., n. 1619; de Pie IX, l'encyclique *Qui pluribus*, *ibid.*, n. 1637, 1638; du concile du Vatican, la constitution *De fide catholica*, c. III, *ibid.*, n. 1790, 1794.

b) Signes extrinsèques et signes intrinsèques. — Tout en étant objectifs et extérieurs, les signes peuvent être extrinsèques ou intrinsèques par rapport à l'objet même proposé à la croyance. Signes extrinsèques, les miracles d'ordre physique et les prophéties. Voir MIRACLE, t. X, col. 1799, et PROPHÉTIE, t. XIII, col. 835. Signes intrinsèques, ceux qui contiennent une relation essentielle à la doctrine révélée proposée à notre croyance : ainsi, la transcendance même de cette doctrine, la sainteté parfaite du Christ, le fait de l'Église elle-même.

La *transcendance de la doctrine chrétienne* est un véritable signe extérieur de crédibilité, et cependant il est évident qu'elle comporte une relation essentielle aux vérités révélées elles-mêmes. Elle est un fait visible, puisque la doctrine est prêchée par l'Église; elle est un miracle d'ordre intellectuel, puisque cette doctrine n'a pu être imaginée ni inventée par l'homme. Elle porte donc en elle-même le signe de son origine divine. On joindra d'ailleurs opportunément l'étude de ce signe extérieur intrinsèque à l'étude des signes extérieurs extrinsèques : un miracle d'ordre physique n'entraînera pleinement l'adhésion que si l'on connaît aussi la doctrine qu'il accrédite.

La *sainteté parfaite du Christ* est une perfection morale si achevée qu'elle dépasse les forces humaines et qu'elle est naturellement inexplicable. Dès les premiers siècles, les apologistes ont fait valoir l'argument de crédibilité tiré de la sainteté suréminente du Christ. Cf. L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. II, Paris, 1928, p. 92-98.

L'Église « elle-même, à cause de son admirable propagation, voir ici, t. XIII, col. 692 sq., de son éminente sainteté, voir ici, t. XIV, col. 847 sq., de son unité catholique, voir ici UNITÉ, de son invincible stabilité, est un grand et perpétuel motif de crédibilité, un témoignage irréfragable de sa divinité. » Denz.-Bannw., n. 1794.

2. *Signes subjectifs.* — Ce sont les mouvements intérieurs de l'âme, consolations, joies saintes, désirs ardents dans la possession de la vérité révélée ou, à l'inverse, angoisses et inquiétude profonde tant que l'âme demeure loin de la vérité. De ces mouvements intérieurs qui portent l'âme vers la vérité religieuse, saint Augustin a parlé admirablement; cf. *In Joannis evang.*, tr. XXVI, n. 4, *P. L.*, t. XXXV, col. 1608, lui qui avait reconnu par expérience que le cœur de l'homme est inquiet tant qu'il ne se repose pas en Dieu. *Confess.*, l. I, c. I, n. 1, *P. L.*, t. XXXII, col. 661. En soi, ces arguments sont un indice probable, mais non une preuve certaine ni suffisante de crédibilité. Voir sur ce point l'excellent développement du P. Goupil, *Apologétique*, Paris, 1938, n. 55-57. En certains cas extraordinaires, ils peuvent, pour certains individus privilégiés, constituer des signes assurés de crédibilité : « Il arrive exceptionnellement que l'âme a conscience et du don divin et de la présence du donateur. C'est ce qu'on appelle les grâces mystiques ou extraordinaires. L'action divine comme telle est perçue immédiatement et expérimentalement par l'âme. » Id., *ibid.*, p. 119.

4° *Comment est connu par l'intelligence humaine le rapport du signe avec le fait de l'intervention divine.* — Il ne peut être ici question que du rapport certain qui existe entre le signe objectif et le fait de la révélation divine. Question fort débattue; « comment pourrait-on voir et affirmer une référence à l'ordre surnaturel sans une grâce surnaturelle, tout au moins actuelle? Prétendre le contraire serait du pélagianisme. » É. Masure, *La grand'route apologétique*, Paris, 1939, p. 59. Thèse également défendue par A. Goupil, *op. cit.*, p. 81-92, par d'autres auteurs récents cités à l'art. MIRACLE, col. 1853 sq., et qui pourrait trouver quelque appui chez Cajétan et d'autres maîtres de l'école thomiste.

1. *Les termes précis du problème.* — Certains éléments du problème ne sauraient donner lieu à controverse. — *a)* Toute connaissance du signe divin qui inclinerait déjà l'intelligence vers la foi ne peut procéder que de la grâce. C'est la doctrine affirmée au IIe concile d'Orange, can. 5; Denz.-Bannw., n. 178; voir ici, t. x, col. 1090. Nier la nécessité de la grâce pour cet *initium fidei*, qui commande le désir de croire, *credulitatis affectum*, serait tomber dans l'erreur semi-pélagienne. Analysant et distinguant entre elles les différentes phases de la préparation psychologique de l'acte de foi, les théologiens récents appellent cette connaissance déjà pratique de la crédibilité, le jugement de *crédentité*. Voir ici, t. III, col. 2206. — *b)* La controverse porte donc uniquement sur la connaissance spéculative des signes divins, laquelle n'entraîne pas nécessairement le désir de croire et, à plus forte raison, la foi. Il s'agit donc du jugement de crédibilité simple ou rationnelle qu'il faut psychologiquement et théologiquement distinguer de la crédibilité surnaturelle (nécessitante, impérative et consommée, voir t. III, col. 2210). Cette crédibilité rationnelle est « la propriété transcendantale que possède la révélation divine objective en regard de l'intelligence naturelle ». *Ibid.* — *c)* Toutefois, l'on peut encore admettre qu'en fait, principalement chez les fidèles, la connaissance même purement spéculative des signes divins se réalise sous l'influence de la grâce et même de la vertu de foi. Voir ici Crédibilité, t. III, col. 2212-2213, 2231-2232, et, en ce qui concerne l'opinion de saint Thomas sur ce point, col. 2275-2276. S. Thomas, IIa-IIæ, q. I, a. 5, ad 1um; cf. a. 4, ad 3um; q. II, a. 3, ad 2um; cf. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. I, Paris, 1918, p. 536-537. On doit même dire que chez ceux *qui croiront effectivement*, le jugement de crédibilité, encore purement spéculatif, est déjà surélevé par l'illumination et l'excitation de la grâce. Cf. Crédibilité, col. 2205, *nota bene*.

2. *Les solutions proposées.* — *a) Le jugement de crédibilité d'ordre spéculatif est possible sans le secours de la grâce et à fortiori de la foi.* — L'argument fondamental, mis en avant par les partisans de cette opinion, c'est que la crédibilité des vérités révélées doit avoir un caractère rationnel : *non crederet nisi* VIDERET *esse credendum* [*i. e. credibile*] *vel propter evidentiam signorum, vel aliquid hujusmodi. Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. I, a. 4, ad 2um. Si la grâce était nécessaire *absolument*, il faudrait dire que le jugement de crédibilité n'a pas un caractère strictement rationnel; si la grâce n'est nécessaire que *moralement*, il faut admettre qu'en certain cas particulier elle peut faire défaut.

Ce caractère rationnel du jugement de crédibilité a été mis en évidence par différents documents ecclésiastiques. Par ordre de la S. C. des Évêques et Réguliers, Bautain dut s'engager, le 26 avril 1844, à ne jamais enseigner que « la raison ne puisse acquérir une vraie et pleine certitude des motifs de crédibilité, c'est-à-dire de ces motifs qui rendent la révélation divine évidemment croyable ». Denz.-Bannw., n. 1627. Il s'agit évidemment d'une acquisition par la raison, sans le secours de la grâce, ainsi que Bautain avait dû le souscrire (6e prop.) en 1840 sur l'ordre de Mgr Lepappe de Trévern : « Quelque faible et obscure que soit devenue la raison par le péché originel, il lui reste assez de clarté et de force pour nous guider avec certitude à l'existence de Dieu, à la révélation faite aux juifs par Moïse, aux chrétiens par notre adorable Dieu. » *Ibid.*

Dans l'encyclique *Qui pluribus*, Pie IX rappelle que « la raison humaine doit chercher avec diligence le fait même de la révélation, afin qu'elle sache avec certitude que Dieu a parlé ». Denz.-Bannw., n. 1637. Voir d'autres textes ici, art. Miracle, t. x, col. 1851.

Dans ces textes, il n'est pas fait allusion à la nécessité d'une grâce pour fortifier l'intelligence. Bien au contraire, la 6e proposition souscrite par Bautain à Strasbourg indique expressément que, malgré l'obscurité et la faiblesse, suite du péché originel, la raison possède encore assez de clarté et de force pour nous guider avec certitude à la révélation chrétienne.

Le concile du Vatican, enfin, exprime une idée analogue : « Pour que l'hommage de notre foi fût d'accord avec la raison, dit-il, aux secours intérieurs du Saint-Esprit, Dieu a voulu joindre des preuves extérieures de sa révélation, savoir, des faits divins et surtout des miracles et des prophéties qui, en montrant abondamment la toute-puissance et la science infinie de Dieu, font reconnaître la révélation divine dont ils sont les signes très certains et appropriés à l'intelligence de tous. » Parmi les motifs de crédibilité, « signes très certains, appropriés à l'intelligence de tous », le concile a nommé les signes externes : miracles et prophéties. Le 4e canon jette l'anathème à qui dit « que les miracles ne peuvent être connus avec certitude ».

Si les miracles sont des motifs de crédibilité très certains et appropriés à l'intelligence de tous, si l'intelligence humaine peut les connaître avec certitude, il faut que l'homme, même déchu, puisse les atteindre sans un secours surajouté, donc sans une grâce. Si, dans le début du texte, le concile déclare qu' « aux secours intérieurs du Saint-Esprit, Dieu a voulu joindre des preuves extérieures de sa révélation », il n'entend nullement dire que les preuves extérieures ne peuvent être saisies par l'intelligence que grâce aux secours intérieurs de l'Esprit-Saint. Les secours intérieurs de l'Esprit-Saint se réfèrent à la foi elle-même, les preuves extérieures à la crédibilité : « Afin que l'hommage de notre foi fût d'accord avec notre raison, *ut fidei nostræ obsequium rationi consentaneum esset.*»

A cet argument fondamental on ajoute des considérations de fait qui en soulignent la force. Jean de Saint-Thomas lui-même, dont les partisans de l'opinion adverse invoquent volontiers le patronage, déclare qu'il n'y a pas contradiction à admettre « que quelqu'un connaisse avec évidence la crédibilité en raison d'un miracle accompli sous ses yeux et cependant, en raison de sa perversité, refuse de croire ». *De fide*, disp. III, a. 2, n. 10. Il apporte comme exemple le cas des pharisiens dont Jésus dit qu'il ne les accuserait pas s'il n'avait accompli parmi eux des œuvres divines. Joa., XIV, 24. Voir également l'appréciation des sanhédrites sur les miracles de Pierre et de Jean. Act., IV, 16. Les démons eux-mêmes connaissent avec certitude le fait de la révélation et non par la grâce. Cf. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, p. 538.

Les partisans de cette opinion concluent qu'il faut admettre tout au moins la possibilité d'un jugement spéculatif de crédibilité sans le secours de la grâce, sous peine d'aboutir à cette contradiction que la raison est capable de faire et de percevoir la preuve du fait de la révélation et que sans la grâce elle en est incapable.

b) Le jugement de crédibilité n'est possible qu'avec le secours de la grâce et ne s'exerce que sous l'influence de la foi habituelle ou actuelle. — La grâce est ici nécessaire, non pas pour suppléer à l'insuffisance objective des signes divins — ce serait inconsciemment retomber dans la thèse protestante de l'expérience religieuse interne — mais pour donner à l'esprit la vigueur indispensable qui en fasse saisir la valeur et la signification. « Pour comprendre le miracle — non pas seulement pour le voir, mais pour saisir son essence totale, matière et forme à la fois — il faut voir en même temps sa signification interne, essentielle et réelle, car le miracle est un signe. Il est formellement une intervention ou, si l'on veut, une intrusion de la surnature dans la nature pour modifier le cours de celle-ci au

bénéfice d'une fin supérieure. Seule par conséquent une explication qui soit d'inspiration surnaturelle et qu'une lumière de grâce éclaire, permet de comprendre à fond cet événement anormal et de le définir en son essence. » E. Masure, *op. cit.*, p. 87-88. Une référence à l'ordre surnaturel ne peut être affirmée sans une grâce surnaturelle et il n'y a pas de cercle vicieux ni de pétition de principe à exiger une grâce surnaturelle pour cette première affirmation, « car il ne s'agit pas de déduire : on ne déduit pas la présence du surnaturel de la constatation du naturel, ni la forme de la matière; mais on emploie la méthode d'induction par le signe, où connaissant déjà par ailleurs l'existence possible du surnaturel, ne serait-ce que par le désir, l'espérance, ou l'angoisse inverses qu'on éprouve en soi, on voit cet élément invisible visible dans le signe qui le contient. » *Ibid.*, p. 89.

Tel est, ajoutent les partisans de cette opinion, l'enseignement du magistère. Contre les semi-pélagiens, l'Église rappelle la nécessité de la grâce pour l'*initium fidei*. Or, le jugement de crédibilité fait partie de l'*initium fidei*. Le concile du Vatican, lui aussi, a joint à l'action des motifs de crédibilité celle non moins nécessaire du secours de la grâce : « Pour que l'hommage de notre foi fût raisonnable, Dieu a voulu *joindre à l'aide intérieure de l'Esprit-Saint* les preuves extérieures de la révélation. » Et, un peu plus loin, ayant déclaré que l'Église est, par ses caractères divins, un puissant et perpétuel motif de crédibilité, le concile ajoute : « A ce témoignage s'ajoute le secours efficace de a puissance divine », et il nomme expressément la grâce excitante et adjuvante. Denz.-Bannw., n. 1790, 1794.

Si l'on demande maintenant quelle est la nature de cette grâce surnaturelle, il faut admettre « que cette grâce est une lumière divine qui perfectionne l'intelligence et que c'est la lumière même de la foi ». A. Goupil, *op. cit.*, p. 86. Lumière habituelle chez les justes; chez les non-justifiés, lumière transitoire d'une grâce actuelle se référant à la foi. A. Goupil donne un intéressant résumé de cette doctrine : « 1. *Je* vois *la crédibilité de la foi, je ne la* crois *pas*. Cette crédibilité est évidente, puisque sont évidents les signes de la révélation. Or, on sait ce qui apparaît avec évidence et on ne le croit pas... 2. *Je* vois *la crédibilité à cause de l'évidence des signes*. L'apologétique est donc une démonstration en règle, rigoureuse, sans cassures, sans solutions de continuité... 3. *Je vois par la lumière de la foi*. Ce qui ne veut pas dire que la lumière de la foi ajoute rien à la force de la démonstration apologétique; pas plus que la *lumière de gloire* chez les bienheureux n'ajoute à l'intelligibilité de Dieu; la grâce divine nécessaire n'est pas une suppléance nécessaire à des arguments défaillants, mais elle est un supplément de force à notre intelligence pour lui permettre de saisir les bons arguments... » *Op. cit.*, p. 88-89. Aucune pétition de principe, aucun fidéisme en cela, car les faits physiques qui constituent les signes divins ne sont pas inventés par la foi pour s'appuyer sur eux; il y a causalité réciproque; sans la foi, les faits resteraient incompréhensibles. « Puisque tel fait est surnaturel dans sa cause, seuls seront capables de le comprendre et probablement de l'admettre les critiques qui acceptent la présence du surnaturel dans le monde et qui croient que ce surnaturel aboutit parfois, sur le plan naturel, à des conséquences que celui-ci n'aurait jamais comportées seul. » E. Masure, *op. cit.*, p. 94.

3. *Appréciation*. — On se reportera à l'article Miracle, t. x, col. 1853-1855. Pour que la deuxième opinion puisse échapper aux critiques signalées en cet endroit, il semble qu'elle doive être comprise comme un *complément* de la première, celle-ci n'envisageant encore que le caractère rationnel du jugement de crédibilité relatif aux signes divins, celle-là s'attachant au caractère pratique, et donc de tendance surnaturelle, du jugement de crédentité. C'est avec la préoccupation de réserver l'influence de la grâce principalement et nécessairement sur la formation du jugement pratique de crédibilité (jugement de crédentité) qu'il faut lire et interpréter les textes conciliaires où il est question simultanément du rôle de la raison et de celui de la grâce et peut-être aussi la 4ᵉ proposition souscrite par Bautain en 1844, où l'on affirme que la raison (sans ajouter le mot *seule*) peut acquérir une pleine et vraie certitude des motifs de crédibilité. Il faut donc, à notre avis, d'une part affirmer le caractère purement rationnel du jugement de crédibilité et d'autre part la nécessité d'une grâce surnaturelle et intérieure pour engager ce jugement dans l'ordre pratique de l'acquiescement de l'intelligence à la vérité révélée.

On n'oubliera pas non plus ce que nous avons fortement souligné à l'article Miracle, col. 1853, que le surnaturel du miracle, uniquement considéré comme fait divin, n'est qu'un surnaturel *modal*, voir aussi *supra*, col. 2054, et que la connaissance du fait divin, surnaturel *quoad modum*, peut être acquise sans une grâce surnaturelle, comme on connaît naturellement l'existence d'un Dieu transcendant et de la véracité divine. Affirmer la possibilité de cette connaissance naturelle n'a rien de pélagien. En revanche, on ne devra pas oublier que les signes divins de crédibilité ne pourront faire impression salutaire sur l'intelligence humaine que dans la mesure où cette intelligence est orientée vers la recherche de la vérité, grâce à des dispositions morales favorables qui l'inciteront, pour reprendre l'heureuse formule de M. Masure, à voir l'invisible visible dans le signe qui le contient. Le signe divin n'est donc qu'un point de départ, un éveil, d'ailleurs parfaitement accommodé aux intelligences de tous les temps. Mais, « à vouloir qu'il s'impose absolument, sans discussion possible, rendant superflues par son évidente transcendance les dispositions religieuses et morales des témoins, on irait droit à la position des pharisiens réclamant « des signes dans le ciel » et, de ce chef, déboutés par le Christ ». L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. ɪɪ, p. 243. Cf. Scheeben, *Dogmatique*, tr. franç., Paris, 1880, t. ɪ, p. 491.

III. Les sacrements. — Dans les sacrements, le signe sensible appartient au genre symbolique, mais à son symbolisme s'ajoute une caractéristique spéciale, celle du signe efficace, producteur de la grâce qu'il signifie. Cette doctrine a été développée à l'article Sacrement, t. xɪv, col. 494 sq. L'élaboration des données scripturaires et traditionnelles a abouti à mettre en relief trois aspects du signe sacramentel : 1. Le signe est constitué tout d'abord d'éléments physiques, sensibles, dont l'un, l'élément sacramentellement indéterminé (la matière), possède cependant déjà par lui-même une signification lointaine et analogique par rapport à la signification proprement sacramentelle que lui apporte, en vertu de l'institution du Christ, l'élément déterminant, la forme; 2. dans les sacrements de la loi nouvelle, le signe est efficace, c'est-à-dire que l'élément sensible, en tant qu'il a reçu de Jésus sa signification sacramentelle, est capable de produire la grâce qu'il signifie et qu'il contient, comme la cause contient son effet; 3. la signification sacramentelle dans les sacrements de la loi nouvelle revêt un triple aspect : le sacrement est signe commémoratif par rapport à la passion du Christ dont dérive son efficacité; il est signe à la fois démonstratif et pratique (ou efficace), par rapport à la grâce produite dans l'âme; il est signe annonciateur de la gloire future, préparée par la grâce. Voir Sacrement, t. xɪv, col. 532-535.

I. S. Thomas, Iᵃ, q. xɪx, a. 11 et les commentateurs. On consultera spécialement Billot, *De Deo uno et trino*, thèse xxɪx.

II. Le P. Goupil, dans son récent ouvrage *Apologétique*, Paris, 1938, a inséré un excellent exposé de la théologie du signe, n. 42-58. On s'en est ici constamment inspiré. Voir aussi L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. II, Paris, 1928, l. V, c. I, *Des signes divins en général*, p. 225 sq.; Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. I, Paris, 1918, p. 532 sq.; E. Masure, *La grand'route apologétique*, Paris, 1939 (reproduit les articles parus en 1934 dans la *Revue apologétique*, sous le titre *L'apologétique du signe*). Voir, de plus, ici même, la bibliographie de l'art. MIRACLE, t. X, col. 1858.

III. On se reportera à la bibliographie de SACREMENT, t. XIV, col. 641 : *La notion de sacrement*.

A. MICHEL.

SIGORGNE Pierre, savant, orateur et apologiste français du XVIII[e] siècle. — Il naquit en 1719 à Rembercourt-aux-Pots, en Lorraine, embrassa l'état ecclésiastique et, ses études faites en Sorbonne, fut nommé professeur de philosophie au Collège du Plessis. C'est pendant cette période de sa vie qu'il composa la plupart de ses ouvrages scientifiques où il se montra partisan du système de Newton. Plus tard, il se retira à Mâcon; il y fut vicaire général et official. Ses fonctions ne l'empêchèrent ni de se livrer à des travaux apologétiques, ni de cultiver l'éloquence de la chaire; il prononça, dans la cathédrale de Mâcon, l'oraison funèbre du dauphin en 1766 et celle du roi Louis XV en 1774. Il mourut très âgé au début du XIX[e] siècle.

Seuls, ses deux traités apologétiques sont à signaler ici. Le premier est *Le philosophe chrétien*, ou *Lettres à un jeune homme entrant dans le monde, sur la nécessité de la religion*, publié sans nom d'auteur à Avignon en 1765. C'est un « abrégé » où sont amenés tour à tour les arguments traditionnels de la nécessité d'une révélation et de la vérité de la religion chrétienne. La plus grande partie du livre est consacrée à la certitude des miracles du Christ et à l'authenticité des Évangiles. Les preuves sont classiques et la présentation n'est pas originale; l'intérêt de l'ouvrage vient de la connaissance qu'il nous donne sur la pensée des « incrédules » d'alors, et des allusions qu'il renferme aux systèmes des philosophes du temps. A ce point de vue, le second ouvrage de Sigorgne, de plus modeste apparence, est encore plus intéressant. Il est intitulé : *Lettres écrites de la Plaine en réponse à celles de la Montagne ou Défense des miracles contre le philosophe de Neuf-Chalel, par l'auteur du « Philosophe chrétien »* et publié à Amsterdam en 1765. Comme son titre l'indique, c'est une suite de lettres réfutant les assertions de Jean-Jacques Rousseau, que Sigorgne appelle généralement « le Philosophe », parfois « rhéteur artificieux, auteur orgueilleux », p. 4, une fois « Monsieur Rousseau », p. 72, et même ironiquement « mon cher Jean-Jacques », p. 123. Il contient de nombreux passages des *Lettres de la Montagne* où il est dit « que les miracles ne sont pas un signe nécessaire à la foi, et qu'ils ne sont pas un signe infaillible dont les hommes puissent juger », p. 30. La riposte de Sigorgne est généralement assez vive et la valeur probante des miracles du Christ est exposée avec netteté.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXIX, p. 334; F.-X. de Feller, *Dictionnaire historique*, t. V, p. 500-501; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XLIII, col. 988.

L. BRIGUÉ.

SILÉSIE (Dominique-Germanus de), frère mineur allemand du XVII[e] siècle, appelé aussi DOMINIQUE DE NISSA (Neisse). — Né à Schurgast-sur-Oder (diocèse de Breslau, en Silésie), en 1588, il se désigne lui-même sous le nom de *Germanus* (prénom latin? traduction latine d'un nom de famille comme Deutschmann? simple indication de son origine allemande?). Il entra dans l'ordre, en 1624, sans que l'on puisse préciser dans quelle province. A. Kleinhans, dans l'étude citée à la bibliographie et aussi dans *Antonianum*, t. IV, 1929, p. 373, admet que ce fut dans la province de Bohême. B. Zimolong objecte avec raison que le nom de Dominique ne figure point dans le *Liber receptionum* (1580-1664) de cette province. Voir *Franzisk. Studien*, t. XXI, 1934, p. 152. Quant à la raison de l'appellation *de Nissa* (séjour à Neisse?), voir L. Pérez, dans *Arch. franc. hist.*, t. X, 1917, p. 253-255. Prêtre très probablement à son entrée dans l'ordre, il paraît avoir exercé, dans sa province, après son noviciat, les charges de prédicateur et de lecteur. Vers 1628, il fut envoyé au collège de langue arabe érigé au couvent de Saint-Pierre in Montorio à Rome pour familiariser les futurs missionnaires avec la langue arabe. Poussé par un vif désir d'aller en mission, Dominique quitta la province dans laquelle il avait été reçu, pour s'incorporer, le 10 avril 1630, à celle de Saint-Michel de Rome. En 1630 ou 1631, il partit pour la Palestine, où il se perfectionna dans la langue arabe. Son séjour fut de courte durée; vers la fin de 1634 ou au début de 1635, il revint à Rome, où, en septembre 1635, il demanda à la congrégation la permission *tenendi et legendi Alcoranum in lingua arabica et alios libros ex professo de lege mahumetana tractantes, ut possit melius studium S. Petri de Monte aureo arabicum promovere.* Il fut promu lecteur à Saint-Pierre in Montorio, en automne 1636, et, le 11 novembre, il devint membre de la commission pour l'édition d'une Bible en langue arabe, à la place de son professeur Thomas Obicini. Mais, dès 1640, le P. Alexis de Todi lui succéda comme lecteur au dit collège et, le 13 mai 1641, le P. Ant. d'Aquila prit sa place dans la susdite commission. Quoi qu'il en soit des raisons pour lesquelles il fut remplacé dans ces charges, le P. Dominique semble être retourné en Palestine, où, en septembre 1641, il enseignait l'arabe à Bethléem à ses confrères.

Le 23 mars 1645, il fut désigné par la Propagande pour la mission de Samarcand en Tartarie, dont il fut nommé préfet pour la durée de trois ans. Deux confrères lui furent adjoints, le P. François de Capradosso, étudiant à Saint-Pierre in Montorio et un Polonais à désigner par ses supérieurs. Il est très probable que le P. Dominique, pendant ces négociations, était à Rome, qu'il quitta en 1645 pour gagner la Tartarie en passant par la Pologne. La mission pour laquelle le P. Dominique fut envoyé en Tartarie ne regardait cependant pas la conversion des infidèles, mais le ministère à exercer auprès des nombreux captifs chrétiens qui y résidaient. En 1647 et 1650, on le trouve à Ispahan, en Perse, et il paraît n'être jamais arrivé en Tartarie ni à Samarcand.

En 1652, le P. Dominique était de retour à Rome, où, pour des raisons ignorées, il fut mal accueilli tant de la part de la congrégation que de ses confrères à Rome, dont le gardien lui refusa la permission *commissionem pro bibliis arabicis edendis adeundi*, sur quoi le P. Dominique fit un recours à la congrégation. En 1652, il fut appelé par le général, Pierre Manero, alors à Madrid, en Espagne, probablement pour rendre compte de sa mission et, à partir de cette année jusqu'à sa mort, le 28 septembre 1670, il habita le couvent de Saint-Laurent à l'Escurial, très riche en manuscrits arabes. Il s'y consacra entièrement à l'étude et y travailla à la rédaction de plusieurs ouvrages.

Outre quelques ouvrages, dictionnaires ou grammaires se rapportant à la langue arabe, Dominique de Silésie composa de nombreux ouvrages pour l'exposé et pour la réfutation des doctrines théologiques musulmanes. Parmi eux, l'*Interpretatio Alcorani* occupe sans conteste la première place. Selon M. Devic, elle constitue la première traduction du Coran vraiment digne de ce nom, qui l'emporte de loin sur toutes les autres versions faites jusque là. Voir *Une traduction inédite du Coran*, dans *Journal asiatique*, VIII[e] série, t. I, 1883, p. 350 et 361. Le P. Dominique a accompa-

gné cette traduction de notes et de commentaires, qui placent le Coran dans sa véritable lumière. Inédite, elle est conservée dans les mss *K. III. 1* et *L. I. r.* de l'Escurial et le ms. *72* de la bibliothèque de Montpellier. Cet ouvrage, d'après le premier ms. cité, comprend trois parties : 1. *Prognosis interpretationis literalis Alcorani, in qua traditur synopsis seu brevis doctrina cognoscendi quævis lethifera venena quæ propinat, proponunturque salutifera antidota necnon et pharmaca curativa* (fol. 1-6), traité considéré à tort par A. Kleinhans, *art. cit.*, p. 84, comme incomplet, composé très probablement avant l'arrivée de Dominique à l'Escurial; 2. *Interpretatio Alcorani cum scholiis ad mentem authoris, ex propriis domesticis ipsius expositoribus* (fol. 7-192); 3. *Prodromus interpretationis literalis Alcorani ex primæ collectionis pharmacopolio extractus, ferens quædam universalia antidota, contra quævis lethifera venena, quæ per totum propinantur* (fol. 193-223), ces deux parties rédigées pendant le séjour à l'Escurial, entre 1652 et 1662. Au même genre littéraire appartient *Lex Saracenorum, quam Alcoran vocant, id est collectionem præceptorum*, conservée dans le ms. *&. IV. 8* de l'Escurial, ouvrage commencé à Rome, après le retour de Tartarie, en 1652, mais terminé seulement à l'Escurial, de même les *Selectiores sententiæ ex Arabum libris collectæ*, contenues dans le ms. *1527* de la même bibliothèque d'après M. Casiri, *Bibliotheca arabico-hispana Escurialensis*, t. I, Madrid, 1760, p. 544.

Le P. Dominique est encore l'auteur de *Veni mecum ad christianos orientales. Comes sane omnibus viribus (viris) apostolicis inter infideles verbo fidei laborantibus vel apprime desiderandus atque expetendus, magnum ac copiosum secum ferens apparatum, tum ex thesauro divinæ Scripturæ, tam veteris quam novi Testamenti, tum vero ex Armamentario sacrorum conciliorum generalium ab orientalibus admissis et SS. Patrum tam occidentalium quam orientalium contra cujusvis adversarii occursum*, qui commence : *Latent quidem divina mysteria*. Il comprend deux traités : *De articulo sanctissimæ Trinitatis*, qui est conservé dans le ms. *b. III. 21*, fol. 75 sq. de l'Escurial; *Veni mecum ad Mohamædanos ex Alcorano contra Alcoranum pro defensione evangelicæ veritatis*, dans le ms. *&. IV. 15*, fol. 280 sq. de la même bibliothèque; et *Veni mecum ad Mohamædanos ex sanctis Patribus et conciliis generalibus*, que Dominique de Silésie, dans une lettre adressée à la Propagande, en 1664, distingue formellement du précédent, dont il constitue une continuation.

Quant à l'identification du traité *Veni mecum cum SS. Patrum testimoniis*, conservé dans le ms. *&. IV. 15* de la même bibliothèque, avec *Veni mecum ad christianos orientales*, identification admise par A. Kleinhans, *op. cit.*, p. 84, M. Devic, *art. cit.*, p. 362, et J. Zarco, *La biblioteca y los bibliotecarios de San Lorenzo el real de El Escorial*, dans *Ciudad de Dios*, t. CXLIII, 1925, p. 193, B. Zimolong fait des objections contre son admission, parce que, selon lui, il n'est pas exclu que cet ouvrage puisse être identique au *Veni mecum ad Mohamædanos ex sanctis Patribus et conciliis generalibus*. Voir *art. cit.*, p. 164. Tous les auteurs récents sont unanimes à identifier le traité *Ecclesiæ græcæ orthodoxæ orientalis cum romana catholica occidentali concordia* avec le *Veni mecum ad christianos orientales*, que Jean de Saint-Antoine distinguerait à tort; et B. Zimolong, *art. cit.*, p. 163, pense que le premier ouvrage correspond parfaitement au second, avec cette différence cependant qu'il est imprimé et a reçu ainsi un titre différent de celui que le même traité a dans les manuscrits.

Le P. Dominique de Silésie a composé encore *Annotationes de Deo uno et trino*, conservées dans le ms. *b. III. 21*, fol. 1-74, de l'Escurial, dont le prologue commence : *Supremus ille rex omnium Deus* et le texte : *Communissimum est Alcorano*. — *Tractatus de divinis processionibus et incarnatione Verbi Dei*, qui serait le même ouvrage que *De præcipuis religionis fundamentis, videlicet de Deo uno et trino, necnon de sacrosancto Verbi divini incorporati mysterio : quæstiones a Mohametanis proponi solitis respondetur*. — *Tractatus theologico-dogmaticus, persice et latine conscriptus*, qui serait à identifier avec *Doctrina christiana persice et latine*, mentionnée par M. Casiri, *op. cit.*, p. 544; cf. B. Zimolong, *art. cit.*, p. 164-166. — *De processione Spiritus Sancti ex sententiis Scripturæ et SS. Patrum*, conservé dans le ms. *Z. IV. 22*, fol. 326 sq. de l'Escurial. — *Antitheses fidei* ou *Antitheses de directione syncera ad ultimum hominis finem consequendum, mediante fide in unum D. N. Jesum Christum, Deum verum*, Rome, 1638, in-4°, v-43 p., dans lequel les difficultés tirées du Coran contre la religion chrétienne sont réfutées dans quatre antithèses : *De directione supernaturali; De actibus religionis, qui sunt devotio et oratio; De Deo creatore et attributis ejus essentialibus; De Deo salvatore et ejus attributis extrinsecis*. — *De divinis nominibus*, conservé dans le ms. *&. IV. 15* de l'Escurial.

Il faut mentionner encore la *Logica Solana ex arabico latine data, latino ordine arabice concinnata, congesta ex variis Arabum præcipuorum doctorum scriptis, aucta declarationibus et illustrata diversis atque curiosis figuris emblematicis*, contenue dans le ms. *K. II. 24* de l'Escurial. — *Textura nova Logicæ Solanæ...*, dans le ms. *&. IV. 15*, fol. 148 sq., de la même bibliothèque, qui constitue une rédaction ultérieure de la *Logica Solana*, avec des corrections de l'auteur. — *De secundis intentionibus*, dans le ms. *P. III. 20*, fol. 50-54 et 63 v°, de la même bibliothèque. — *Brevis introductio in logicam*, dans le même ms., fol. 71 sq.

Plusieurs ouvrages ont été attribués à tort à Dominique de Silésie : *Septem psalmi pœnitentiales*, qui sont du mineur Alexis de Todi et ont été imprimés à la suite de sa *Dottrina cristiana ad uso de' fedeli orientali...*, Rome, 1612 et 1668; *Disputationes exegeticae* et *Epigrammata et versus*, qu'il faut attribuer probablement au mineur Gabriel de Saint-Jérôme, comme l'a fait remarquer G. Antolin, *Catálogo de los códices latinos de la real biblioteca del Escorial*, t. III, Madrid, 1916, p. 6-8 et 127-128; *Doctrina arabico-italica*, qui serait identique avec la *Dottrina cristiana* d'Alexis de Todi, citée plus haut.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3ᵉ éd., Rome, 1906, p. 72; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2ᵉ éd., t. I, Rome, 1908, p. 236; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. I, Madrid, 1732, p. 315; V. Greiderer, *Germania franciscana*, t. I, Inspruck, 1777, p. 750-751, n. 309; p. 771-772, n. 340; p. 771, n. 315; p. 857, n. 95; M. Devic, *Une traduction inédite du Coran, par le P. Dominique de Silesia*, dans *Journal asiatique*, VIIIᵉ série, t. I, Paris, 1883, la préface a été reproduite dans *Orbis seraphicus de missionibus*, t. II, Quaracchi, 1887, *Appendice bibliografica*, p. 851-868; R. Streit, *Un' antica pubblicazione della tipografia poliglotta di Propaganda Fide*, dans *Osservatore romano*, 1925, n. 2; B. Zimolong, *Dominicus Germanus de Silesia. Ein biographischer Versuch*, Breslau, 1928; le même, *Neues zu dem Leben und zu den Werken des P. Dominicus Germanus de Silesia, O. F. M.*, dans *Franzisk. Studien*, t. XXI, 1934, p. 151-170; A. Kleinhans, *Historia studii linguæ arabicæ et collegii missionum ord. fr. min. in conventu ad S. Petrum in Monte aureo Romæ erecti*, dans *Biblioteca bio-bibliografica d. Terra santa*, nouv. série, *Documenti*, t. XIII, Quaracchi, 1930, p. 75-87.

A. TEETAERT.

SILVAGGI Matthieu, frère mineur conventuel italien (XVIᵉ s.). — On sait seulement qu'il était originaire de Catane et qu'il appartint à la province de Sicile des mineurs conventuels. Il doit avoir résidé aussi au couvent de Saint-François della Vigna à Venise,

d'après le prologue de sa *Lectura brevis super octo libros Physicorum Aristotelis*, Venise, 1542.

Il est l'auteur de plusieurs ouvrages : *Liber de tribus peregrinis seu colloquia trium peregrinorum*, Venise, 1542, in-8°, dans lequel il traite : *de divinis perfectionibus, de philosophia sanctorum, de partibus mundi, de linguis, populis et civitatibus, de excellentiis Romæ et Hierusalem*, et dont quelques traités auraient été édités à part, tel le *Chronicon rerum Sicularum usque ad adventum Caroli V imp. in Siciliam* (ou plus exactement depuis 621 jusqu'à 1537), Venise, 1542, dans *Liber de tribus peregrinis*, p. 46 v°-79 v°, telle aussi *Expositio priorum XIV versuum capitis 1 evangelii S. Joannis*, Venise, 1542, dans le même ouvrage, p. 142 v°-147 v°. — *Opus præclarum et satis utilissimum in quatuor libris divisum*, dans lequel il y a différents traités : *De nuptiis animæ cum sponso ejus Christo; De conviviis spiritualibus omnique apparatu; De persuasionibus falsis Sathanæ per epistolas diversisque tentationibus; De casu animæ in peccatum; De lamentationibus Hieremiæ cum declarationibus earumdem et oratione pro spoliatione bonorum ipsius; De fletu animæ et sua conversione; De gratia et remediis a Deo datis et de indumentis novis restitutis; De regimine post conversionem et præparatione ad mortem; De electione Dei et hominum et prædestinatione sanctorum, cum Dyalogo inter rempublicam et philosophum*, Venise, 1542. — *Labyrinthi duo de mundano et divino amore cum suis exordiis, differentiis et fructibus, cumque suis semitis rite ordinatis usque ad centrales, ut vocant, terminos vel inferni, vel felicitatis æternæ* et *Apotheca divini amoris, sive de apotheca veridiarii labyrinthi, quæ est sanctissima crux, ubi venditur amor Dei*, Venise, 1542, 2 vol. in-8°. — *Modo di vivere secondo la divina volontà, ovvero disciplina salutis*, Palerme, 1536, in-8°. — *Tractatus de navigio mundi*, qui est seulement connu par la citation qu'il en fait dans le *Liber de tribus peregrinis*. — *Lectura seu expositio brevis memoriæ mandanda philosophiæ studiis incumbentibus super octo libros Physicorum Aristotelis, cum aliquibus adnotationibus de mente Doctoris subtilis, nec non et illuminati Francisci Mayronis*, Venise, 1542, où le P. Silvagi se rallie étroitement aux doctrines philosophiques et théologiques de Duns Scot et de son disciple François de Meyronnes, et dans lequel leurs théories sur le mouvement, l'espace, la matière et la forme, avec leurs nombreuses applications, sont mises dans une vive lumière et défendues contre les adversaires.

Il résulte de ces différentes éditions, dont presque toutes furent faites à Venise, en 1542, que Matthieu Silvaggi doit avoir résidé vers cette époque dans cette ville et que son activité littéraire et scientifique doit se placer vers le milieu du XVIe siècle, et non pas en 1490, comme le fait L. Wadding.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 170-171; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. II, Rome, 1921, p. 232-233; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, Inspruck, 1906, col. 1360-1361; G.-M. Mira, *Bibliografia siciliana*, t. II, Palerme, 1881, col. 367-368; Pierre Raoul de Tossignano, *Historia seraphicæ religionis*, Venise, 1586, p. 329; D. Scaramuzzi, *Il pensiero di Giovanni Duns Scoto nel Mezzogiorno d'Italia*, Rome, 1927, p. 123-125.

A. TEETAERT.

SILVÈRE (SAINT), pape de juin 536 au 11 novembre 537. — Au début de 536, le pape Agapet Ier avait reçu du roi des Austrogoths, Théodahat, mission de se rendre à Constantinople pour tenter de conjurer la menace que Justinien, déjà maître de l'Afrique, faisait peser sur l'Italie. Le pape mourut dans la capitale de l'empire le 22 avril, sans pouvoir jouir du triomphe que sa politique religieuse avait remporté sur le patriarche Anthime. Cette mort fut bientôt connue à Rome, où le roi Théodahat s'empressa de faire élire un successeur au pape défunt. Il jeta les yeux sur un sous-diacre de la Curie, Silvère, fils du pape Hormisdas mort en 523. Cette candidature était contraire aux habitudes; d'ordinaire c'était un diacre ou un prêtre que l'on élisait. S'il faut en croire le rédacteur de la première partie de la notice de Silvère, au *Liber pontificalis*, le désir du roi aurait rencontré des résistances fort vives dans le clergé romain, résistances que le roi n'aurait surmontées qu'en employant la manière forte. Quoi qu'il en soit, Silvère fut reconnu finalement par l'ensemble du clergé romain. Mais rien ne pouvait empêcher qu'il fût classé comme un ami des Goths.

Or, à ce moment même, juillet 536, Bélisaire, général de Justinien, entrait en campagne, franchissait le détroit de Messine, marchait sur Naples, qu'il emportait vers octobre-novembre et poursuivait son avance victorieuse sur Rome. Entre temps, les Austrogoths s'étaient débarrassés de l'incapable Théodahat et avaient élu à sa place Vitigès, bien décidé à la résistance. Hors d'état, néanmoins, d'opposer à Bélisaire une armée suffisante, le roi se retira vers le Nord, ne laissant dans Rome qu'une faible garnison. Ce que voyant, Silvère se mit en rapport avec le général byzantin et promit de lui faire ouvrir les portes de la ville. Dans la nuit du 9 au 10 décembre, les impériaux entraient par la porte Asinaire, tandis que la garnison gothique gagnait le large par la porte Flaminienne. Cependant, Vitigès n'avait pas dit son dernier mot; en février 537, il était de nouveau sous les murs de Rome qu'il allait tenir assiégée pendant toute une année, imposant à la garnison et à la population les rudes souffrances d'un blocus prolongé.

On comprend que le pape élu sous la pression des Goths demeurait suspect à Bélisaire. Les soupçons que l'on gardait en beaucoup de milieux contre lui étaient entretenus par l'ambitieux Vigile, jadis candidat malheureux au Siège apostolique, puis apocrisiaire à Constantinople, d'où il était revenu précipitamment après la mort du pape Agapet. On posera à l'art. VIGILE la question de savoir s'il avait eu des collusions avec l'impératrice Théodora, protectrice attitrée des monophysites, s'il en avait reçu des promesses, s'il était considéré par l'Augusta comme devant faire sur la chaire pontificale les affaires du monophysisme. Silvère ne devait pas tarder à être la victime des machinations ourdies contre lui. Accusé d'avoir voulu livrer l'entrée de la ville aux Goths qui l'assiégeaient, le pape fut sommé de donner des explications au général byzantin. Peut-être se serait-il sauvé en donnant quelque gage en faveur des adversaires de Chalcédoine. Il s'y refusa. Sa perte dès lors était résolue. On réussit à le faire sortir de l'asile où il s'était réfugié, Sainte-Sabine sur l'Aventin, et à l'amener au Pincio, résidence de Bélisaire. Entraîné à l'intérieur du palais, où ses clercs n'avaient pu pénétrer, il fut dépouillé de ses insignes pontificaux, revêtu d'un froc monastique et considéré comme déposé. Vigile et plusieurs autres ecclésiastiques étaient, semble-t-il, de connivence. Ceci se passait aux derniers jours de mars 537.

Quelques jours plus tard, alors que Silvère était expédié en Orient, Vigile était élu pape et bientôt consacré. A Patare en Lycie, où il avait été déporté, le malheureux Silvère fut pris en pitié par l'évêque du lieu, qui s'en alla trouver Justinien et lui représenta l'indignité du traitement infligé à celui dont l'autorité était unique sur la terre : *judicium Dei contestatus est de tantæ sedis episcopi expulsione, multos esse dicens in hoc mundo reges et non esse unum sicut ille papa est super Ecclesiam mundi totius.* Liberatus, *Breviarium*, c. XXII, *P. L.*, t. LXVIII, col. 1040. Justinien donna l'ordre de ramener Silvère à Rome, où l'on ferait une enquête sur la prétendue lettre écrite par lui au roi des Goths. Si l'on prouvait qu'elle venait de lui, sa déposi-

tion comme évêque de Rome serait maintenue, mais il garderait la dignité épiscopale; au cas contraire, il serait remis en possession du siège romain. Le diacre Pélage, apocrisiaire romain à Constantinople, mandaté par Théodora, essaya bien d'empêcher l'exécution de l'ordre impérial. Voir art. PÉLAGE Ier, t. XII, col. 660. Ce fut en vain; Silvère fut ramené en Italie. Effrayé, Vigile s'entendit avec Bélisaire qui, sitôt Silvère arrivé, le livra aux « défenseurs » de Vigile et à ses esclaves. Le malheureux fut prestement interné dans l'île de Palmaria (Palmarola, une des îles Ponza); il paraît bien qu'il y aurait donné sa démission le 11 novembre 537; c'est du moins ce que permettent de conjecturer les données fournies par le *Liber pontificalis* sur la durée de son pontificat. Durement traité, à peine nourri, il ne tarda pas à mourir (2 décembre 537?). L'Église romaine l'honore comme martyr le 20 juin, ayant voulu voir dans ses malheurs la conséquence de sa fidélité à la foi chalcédonienne. Cf. le martyrologe à ce jour. Un sentiment de pudeur, bien compréhensible, a fait supprimer le nom de Vigile dans la notice; seul Bélisaire est mis en cause et, derrière lui, Théodora. Au fait, ce serait bien aux agissements de la basilissa, fervente protectrice des monophysites, qu'auraient été dus, en dernière analyse, les malheurs de saint Silvère.

I. SOURCES. — Le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 290-295; Libératus, *Breviarium causæ nestorianorum et eutychianorum*, c. XXII, *P. L.*, t. LXVIII, col. 1039-1041; Victor de Tunnunum, *Chronicon*, ad ann. 543, *P. L.*, *ibid.*, col. 956; *Marcellini Chronici continuatio*, ad ann. 537, *P. L.*, t. LI, col. 943; Procope, *De bello gothico*, l. I, c. XXV; du même, *Historia arcana*, I, 2 et 7, édit. Isambert, p. 8 et 14; voir aussi Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 115-116.

La notice du *Liber pontificalis* est formée de deux morceaux assez maladroitement cousus et qui ne peuvent avoir le même auteur, cf. édit. Duchesne, *Introduction*, t. I, p. XXXIX sq. La première partie, qui est d'un contemporain, est très hostile à Silvère, dont elle dépeint l'élection comme viciée par la simonie et la violence, puis elle raconte, non sans quelques erreurs, les débuts de la guerre gothique et les malheurs du siège de 537-538; sur quoi un autre narrateur, tout à fait sympathique à Silvère, revient sur les événements politiques déjà racontés, puis expose les malheurs du pape; c'est une véritable *Passio sancti Silveri*, au sens hagiographique du mot. Le détail peut en être suspect, mais le fait que Libératus, dans l'ensemble, est d'accord avec ce récit, sauf pour la finale, est de nature à donner des garanties pour l'un et l'autre; la brève mention de Victor de Tunnunum est aussi un *confirmatur* de la réalité des faits racontés. Procope lui-même, encore qu'il ne dise rien du rôle suspect joué par Vigile, n'ose pas affirmer que les accusations portées contre Silvère soient exactes et, dans l'*Historia arcana*, parle, comme le *Liber pontificalis*, de l'action de Théodora; c'est là un témoignage dont il ne faudrait pas se débarrasser trop prestement; seule la *Chronique de Marcellin* accepte comme vrais les griefs articulés contre Silvère.

II. TRAVAUX. — Ils seront énumérés plus utilement à l'art. VIGILE, mentionnons seulement ici P. Hildebrand, *Die Absetzung des Papstes Silverius*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. XLII, 1922, p. 213-249; cette étude fournit sur la question de dates de très heureuses précisions, mais nous paraît trop prompte à rejeter dans le domaine de la légende les collusions de Vigile avec Théodora et le rôle joué par cette dernière dans la déposition de Silvère : « Silvère n'a point été une victime de sa fidélité à la foi (chalcédonienne); il demeure suffisamment digne de compassion, si nous le considérons pour ce qu'il fut en effet, une victime de la guerre. » Voir aussi E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, t. II, Tubingue, 1933, p. 228 sq., qui n'accepte pas les démonstrations de P. Hildebrand.

É. AMANN.

SILVESTRANUS BRENZONUS Christophe, carme italien originaire de Vérone, professeur de théologie à Venise, Florence et Pise. Mort dans cette dernière ville le 20 mai 1608. — Il a laissé *In librum Ium... IIum... IIIum... IVum Sententiarum commentaria*, Vérone, 1591-1598, 2 vol. in-fol. — *Examen theologicum in IIIum Sententiarum cum suis lectionibus ad seriem distinctionum Magistri, Sixto V dicatum*, Vérone, 1590 (?), in-fol. — *Examen theologicum in IVum Sententiarum... Clementi VIII dicatum*, Vérone, 1594 (?), in-fol.; Montfaucon, *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova*, t. I, Paris, 1739, p. 290, indique un *Examen theologicum in IIum Sententiarum*, ms. à la Laurentienne de Florence. — *Speculum clarissimum in quo summi Pontificis romani imago expressaque sedes utriusque gladii*, etc., Ferrare, 1607, in-4°.

Bibliotheca carmelitana, Orléans, 1752, t. I, col. 342-545; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 373; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XXIV, p. 69-70; Roskovany, *B. V. M. in suo conceptu immaculata ex monumentis omnium sæculorum demonstrata*, Budapest, 1873, t. I, p. 343 et 364; t. III, p. 11; *Études carmélitaines*, 1922, p. 113.

J. MERCIER.

1. SILVESTRE Ier (SAINT), pape du 31 janvier 314, au 31 décembre 335. — I. Données historiques. II. Données légendaires (col. 2070).

I. DONNÉES HISTORIQUES. — Le pontificat de saint Silvestre, un des plus longs (près de 22 ans) et se situant à une des époques les plus importantes de la vie de l'Église, est malheureusement très mal connu. Silvestre remplaça Miltiade qui avait été témoin de la victoire remportée sur Maxence par Constantin et bénéficiaire des premières mesures gracieuses prises par le souverain à l'endroit des chrétiens. Le nouvel élu jouit de la même situation. Mais il se trouva que les initiatives bientôt prises par l'empereur en matière religieuse reléguèrent quelque peu dans l'ombre la personne du pape.

La chose est visible dans la solution donnée par Constantin à l'affaire donatiste. Celle-ci, en 313, a été jugée, à la demande du souverain, par le pape Miltiade, voir t. X, col. 1275. Mécontents de la sentence, les donatistes en appellent à l'empereur, qui avec une promptitude extrême se hâte de convoquer, pour connaître de cette affaire, jugée par Miltiade, un concile d'évêques occidentaux; celui-ci doit se rassembler dans la ville d'Arles le 1er août 314. Le pape Silvestre avait sans doute été invité à y paraître; il se contenta d'y envoyer deux prêtres et deux diacres, cf. *P. L.*, t. VIII, col. 816 B, ce qui était d'une heureuse politique. Plus respectueux que Constantin des droits traditionnels du Saint-Siège, le concile, après avoir terminé ses travaux — jugement conforme au premier dans l'affaire donatiste, règlement de diverses questions disciplinaires — en écrivit au pape, regrettant que sa présence ne fût pas venue donner plus de poids à ses décisions. *Ibid.*, col. 818. Il transmit à Silvestre la série des mesures arrêtées, en le priant, étant donnée sa situation particulière, de les faire connaître partout : *Placuit antequam a te qui majores diœceses tenes per te potissimum omnibus insinuari*. Col. 819. Ce n'était peut-être pas tout à fait ainsi qu'au siècle précédent des papes comme Victor ou Étienne Ier concevaient leur rôle.

La même intervention impériale éclipse semblablement, à Nicée, l'autorité du Siège apostolique. Lors des controverses trinitaires orientales dans la seconde moitié du IIIe siècle, qu'il s'agisse de l'affaire de Denys d'Alexandrie ou de celle de Paul de Samosate, le pape n'y était pas resté étranger et l'on avait pris soin de le tenir au courant. Le pape Denys était même intervenu de façon très personnelle en ce qui concernait les doctrines reprochées, à tort ou à raison, à son homonyme d'Alexandrie. Voir t. IV, col. 126. Au premier éclat de la controverse arienne, l'évêque Alexandre mit aussi le pape Silvestre au fait des doctrines enseignées par Arius et des condamnations prononcées contre lui. Voir à ce sujet une lettre du pape Libère de 354, *P. L.*, t. VIII, col. 1353. De même fit le synode d'An-

tioche de 324, qui se rangea aux côtés d'Alexandre. Voir sur ce synode, G. Bardy, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. III, p. 74. Mais il semble que, du jour où Constantin se fut saisi de l'affaire alexandrine, on ait oublié, plus que de raison, le rôle qui revenait au pape dans une question de cette importance. Silvestre fut simplement invité, comme les autres évêques de l'empire, au concile qui, sur ordre impérial, se réunirait à Nicée. Il y délégua les deux prêtres romains Victor et Vincent; mais ces deux légats — ces cardinaux d'avant la lettre — n'eurent certainement pas au concile le rôle qui reviendra, cent ans plus tard, aux légats du pape Léon à Chalcédoine. A la vérité, bien que simples prêtres, ils signeront au procès-verbal avant l'ensemble des évêques, mais seulement après Hosius, qui a été le vrai président du concile. Sans doute, par la suite, on a cherché à représenter Hosius comme ayant été délégué par Silvestre. Dès la fin du ve siècle, Gélase de Cyzique se fait l'écho de cette idée. *Hist. eccl.*, l. II, c. V, édit. Lœschke-Heinemann, p. 44. Mais, quinze ans après Nicée, le pape Jules ne sait rien de cette délégation; la Curie, dit-il, a été renseignée sur ce qui s'est passé à Nicée par les prêtres romains qui étaient au concile, *Id quoque* (l'orthodoxie de Marcel d'Ancyre) *testati sunt et presbyteri nostri qui Nicenæ synodo adfuerant*, *P. L.*, t. VIII, col. 900 D. De quelque considération, d'ailleurs, qu'aient été entourés à Nicée les représentants du Siège apostolique, il est impossible de dire s'ils ont eu une influence sur les principales décisions du concile. Quant à une approbation demandée et obtenue du pape en faveur de celles-ci, il est tout aussi impossible de la démontrer. Nous dirons plus loin comment la légende a suppléé ici aux lacunes de l'histoire. Pour cette question du pape Silvestre et de Nicée, voir l'article Nicée *(Ier concile de)*, t. XI, col. 399-417, et spécialement col. 402, 404, 417. Pour la discussion du can. 6, voir l'art. Patriarcats, t. XI, col. 2253-2259.

Il reste que saint Silvestre a été dans Rome l'un des témoins et même l'un des acteurs principaux du grand changement qui s'opère dans la situation du christianisme. Rudement persécuté dix ans plus tôt, celui-ci devient la religion tout spécialement choyée par le souverain. Les munificences impériales, en particulier l'érection et l'opulente dotation des grandes basiliques chrétiennes, sont le témoignage extérieur de ce brusque revirement. En insérant dans sa notice une documentation considérable relative aux constructions de l'époque, le rédacteur de la seconde édition du *Liber pontificalis* a donné la meilleure démonstration de ce qu'a été le pontificat de Silvestre : la Rome païenne commence à devenir la Rome chrétienne. Par les soins de Constantin s'élèvent : la Basilique constantinienne (Saint-Jean de Latran) avec son baptistère; Saint-Pierre, où est déposé le sarcophage contenant les reliques du prince des apôtres; Saint-Paul-hors-les-Murs, où est transporté le corps de l'Apôtre des gentils; la Basilique sessorienne (Sainte-Croix de Jérusalem), où sera déposée ultérieurement une importante relique de la vraie croix; Sainte-Agnès sur la voie Nomentane; Saint-Laurent sur la voie Tiburtine, sans compter d'autres édifices dans la petite ou la grande banlieue. Tous ces sanctuaires élevés ou au moins commencés au temps du pape Silvestre, plusieurs à sa suggestion, n'ont pas peu contribué à augmenter le prestige de la chaire apostolique. Et cette transformation de Rome a réagi à son tour sur le souvenir du pape qui en avait été le témoin. Sa notice se termine sur une note qui intervient rarement au *Liber pontificalis : Qui vero catholicus et confessor quievit*. Mais, aussi bien, dès ce moment la légende avait énergiquement travaillé sur la mémoire de Silvestre.

II. Données légendaires. — On peut distinguer celles qui ont déjà laissé des traces dans le *Liber pontificalis* (2e édition de la fin du VIe siècle), et celles qui, prenant leur point d'appui dans ces données, les ont ultérieurement prolongées.

1° *Données du « Liber pontificalis »*. — 1. *La conversion et le baptême de Constantin.* — D'après la notice, au début de son pontificat, Silvestre est « en exil », au mont Soracte, puis, « revenant avec gloire, il baptisa l'empereur Constantin, que le Seigneur guérit (alors) de la lèpre; c'était pour fuir la persécution de celui-ci que Silvestre s'était ainsi enfui en exil ». Cette présentation des événements est une suite de contre-vérités. Constantin n'a jamais persécuté les chrétiens; par ailleurs, il n'a certainement pas été baptisé au début de sa « conversion » au christianisme, il ne l'a pas été à Rome. C'est aux tout derniers jours de sa vie qu'il le fut, à Nicomédie, par l'évêque arianisant de cette ville, Eusèbe. Cf. Eusèbe de Césarée, *Vita Constantini*, l. IV, c. LXI; Socrates, *Hist. eccl.*, l. I, c. XXXIX; Sozomène, *Hist. eccl.*, l. II, c. XXXIV.

Or, toute cette narration du *Liber pontificalis* est empruntée à un roman, la *Vita Silvestri*, dont l'on trouvera une des formes dans Mombritius, *Sanctuarium*, nouvelle édition, t. II, p. 508-531. Levison en a fait connaître une forme assez différente et qui semble l'original : *Konstantinische Schenkung und Silvesterlegende*, dans *Mélanges Ehrle*, publiés dans *Studi e testi*, n. 38, t. II, 1924, p. 159-247. La jeunesse et l'éducation de Silvestre y sont d'abord longuement racontées, puis ses ordinations, par Miltiade, comme diacre et comme prêtre, son élection enfin au siège pontifical. Mais une violente persécution est déclenchée contre les chrétiens par Constantin; Silvestre s'enfuit au mont Soracte. Cependant l'empereur, atteint de la lèpre, reçoit des prêtres païens le conseil de prendre pour guérir un bain dans le sang de petits enfants; il en fait rassembler un grand nombre. Finalement, il est pris de pitié et renvoie les mères qui les avaient amenés en leur rendant leur progéniture. Sa clémence est récompensée; la nuit suivante, lui apparaissent deux personnages inconnus de lui, qui ne sont autres que les apôtres Pierre et Paul. Ils lui conseillent de faire chercher Silvestre qui lui indiquera un bain de nature à lui rendre la santé. Ainsi est-il fait. Silvestre, amené devant Constantin, lui fait reconnaître dans les images des saints apôtres, qu'il lui montre, les deux personnages que l'empereur a vus en songe, le renseigne sur le bain qui doit le regénérer et qui n'est autre que le baptême. Le souverain accepte, non sans avoir reçu et promis d'accomplir la pénitence que lui impose Silvestre : aumônes, fermeture des temples païens, élargissement des prisonniers. Le baptême est conféré à Constantin, dans la piscine des bains du palais des *Laterani;* l'empereur en sort purifié dans son âme et dans son corps, qui est soudainement guéri. Durant toute la semaine qu'il passe *in albis* (revêtu du costume blanc des néophytes), le souverain édicte diverses mesures en faveur des chrétiens, la plus importante est celle qui reconnaît l'autorité du pontife romain sur tous les évêques : *privilegium Ecclesiæ romanæ pontificique contulit ut in toto orbe romano sacerdotes ita hunc caput habeant sicut omnes judices* (les fonctionnaires) *regem*. Le huitième jour, *albis depositis*, il vient à la confession de saint Pierre et, après une longue prostration, il prend lui-même la pioche et commence le tracé des fondations d'une nouvelle basilique; même acte le lendemain pour fonder la basilique du Latran. Sont ensuite rapportés les efforts faits par Constantin pour amener au christianisme les sénateurs attachés à la vieille religion et sa mère Hélène, qui est passée au judaïsme. Une conférence contradictoire est organisée entre juifs et chré-

tiens; Silvestre, par son argumentation, comme par ses miracles — il ressuscite un taureau foudroyé par une passe magique d'un juif — établit la divinité du Christ; Hélène et les juifs se convertissent. L'apostolat de Silvestre multiplie dans Rome les baptêmes, et un autre miracle — la lutte victorieuse contre un serpent monstrueux — achève son succès. Constantin de son côté, presse le peuple de se convertir. Rome, quand meurt Silvestre, est entièrement chrétienne.

On a beaucoup discuté sur la date et la patrie de ce roman hagiographique. Pour ce qui est du texte, tel que Levison l'a reconstitué, il est incontestablement romain d'origine, comme en témoignerait à elle seule sa parenté évidente avec les *Gesta martyrum* romains, et sa connaissance exacte de la topographie de la capitale. Sa date est fixée assez exactement à la seconde moitié du ve siècle, car les apocryphes symmaquiens, cf. ci-dessous et aussi l'article SYMMAQUE, de la fin de ce même siècle, y font de claires allusions. C'est vainement qu'on a voulu faire dériver le texte latin de recensions grecques ou orientales. Tout ce que L. Duchesne voulait retenir, c'est que la légende elle-même était venue d'Orient, comme en général les légendes relatives à l'invention de la sainte Croix et ce qui se rapporte à Constantin et à Hélène. Mais les arguments qu'il développe avec beaucoup de sagacité se sont révélés fragiles, spécialement celui qu'il tire de la présence de la légende silvestrine dans Moïse de Khorène, un écrivain arménien que l'on plaçait jusqu'ici au ve siècle et dont il convient de rabaisser beaucoup la date. Voir les arguments de Duchesne dans *Le Liber pontificalis*, t. I, p. CXII sq., et les réponses qui nous paraissent péremptoires de Levison, *loc. cit.* L'origine romaine de la légende semble démontrée. D'ailleurs, elle s'est fait une place importante dans la « tradition »; on la retrouvera, débarrassée de ses plus grossières invraisemblances, en diverses leçons du bréviaire romain (9 et 18 novembre; 31 décembre).

2. *Activité dogmatique, disciplinaire et liturgique de saint Silvestre.* — Après avoir rapporté la fondation par Silvestre du *titulus Equitii*, le *Liber pontificalis* introduit l'activité proprement ecclésiastique de ce pape par cette petite phrase : *Hic fecit constitutum de omni Ecclesia.* Suit immédiatement la mention du concile de Nicée, qui aurait été tenu *cum ejus præcepto* (la 1re édition dit *cum ejus consensu*), et dans lequel les « trois cent dix-huit Pères » exposèrent la foi catholique et « condamnèrent Arius, Photin, Sabellius et leurs adhérents. Puis, dans la ville de Rome, (Silvestre) rassembla lui-même, sur le conseil de l'empereur, deux cent soixante-dix-sept évêques, et condamna derechef Calliste, Arius, Photin et Sabellius ». Suivent des ordonnances disciplinaires et liturgiques dont la notice semble dire qu'elles furent prises à cette réunion : consécration du chrême et consignation des baptisés par l'évêque seul; défense à un laïque d'intenter un procès à un clerc; usage pour les diacres, dans le service liturgique, de la dalmatique et du manipule; défense aux clercs de se pourvoir devant la justice séculière ; défense de se servir pour les corporaux d'autre étoffe que de lin; temps que les clercs doivent passer dans les divers ordres, etc.

Tout ceci, y compris la permission (ou l'ordre) de célébrer le concile de Nicée et le renouvellement des prescriptions dogmatiques de cette assemblée en un synode romain, vient en droite ligne de la série des apocryphes symmaquiens. Parmi ces pièces apocryphes figure, en effet, un *Constitutum Silvestri*, texte en une double rédaction dans *P. L.*, t. VIII, col. 829-840. Le début se rapporte à des questions dogmatiques. Silvestre condamne « Hippolyte, diacre des valentiniens, Calliste, qui, dans sa jactance, détruisait la Trinité (un peu plus haut Calliste est dit s'être montré sabellien, et n'avoir admis qu'une seule personne en Dieu) » et surtout l'évêque Victorin, qui est représenté comme un hérétique des plus dangereux, à cause du cycle pascal qu'il veut faire prévaloir. Voir art. PAQUES, t. XI, col. 1961 sq. La suite du texte énumère les prescriptions liturgiques et disciplinaires qu'a reprises le *Liber pontificalis*.

A ce texte se rattachent deux lettres destinées à faire la liaison entre ce concile et celui de Nicée. La première : *Quoniam omnia, ibid.*, col. 822-823, est adressée à Silvestre par les présidents de l'assemblée orientale, Hosius de Cordoue, Macaire de Jérusalem, les prêtres romains Victor et Vincent, qui demandent au pape de confirmer les décrets de Nicée. La seconde est une réponse de Silvestre, qui se présente sous une double forme : *Gaudeo promptam, ibid.*, col. 823 B (donnant une approbation sans réserve au concile, avec addition de l'anathème contre Victorin et son cycle pascal) et *Gloriosissimus atque piissimus, ibid.*, col. 823 D (rappelant la condamnation en synode romain de l'évêque Victorin et du diacre Hippolyte, fauteurs du manichéisme, de Jovien et de Calliste, coupables d'erreurs analogues sur le comput pascal, approuvant aussi la condamnation de Photius *(sic)*, de Sabellius et d'Arius, frappés par le concile de Nicée dont toutes les décisions sont approuvées). Ainsi le concile soi-disant tenu à Rome par Silvestre est donné comme antérieur à l'assemblée de Nicée et destiné à préparer celle-ci.

Une seconde pièce apocryphe est une autre *Constitution de Silvestre*, représentant les décisions d'un concile de « deux cent soixante-quinze évêques », censé tenu après Nicée et destiné à confirmer les décisions dogmatiques et disciplinaires de l'assemblée orientale. Texte, *ibid.*, col. 825-826. Cette deuxième pièce ne ressemble pas, comme facture, à la première, laquelle fourmille d'invraisemblances et même d'absurdités, et quelques auteurs qui rejettent, comme tout le monde le fait, la première, essaient de sauver l'authenticité de celle-ci. Mais cette authenticité ne peut être établie. Il y a déjà près de trois siècles que dom Coustant a fait remarquer que, de toute évidence, la pièce en question se rattache aux controverses sur le comput pascal qui ont éclaté sous le pape Symmaque. Voir ses remarques, *ibid.*, col. 824.

Le fait, néanmoins, que ces divers textes ont pénétré plus ou moins vite dans les collections canoniques n'a pas laissé de leur donner une importance hors de toute proportion avec leur valeur originelle.

2° *Données légendaires ajoutées à celles du « Liber pontificalis ». La donation de Constantin.* — Les faveurs d'ordre matériel dont l'empereur Constantin avait en réalité comblé l'Église romaine au temps de Silvestre, l'influence qu'à tort ou à raison on prêtait à ce pape dans les conseils de l'empereur à une période de transition si importante dans l'histoire de l'Église, l'activité législative qu'on lui attribuait, le relief que lui donnaient ses interventions, vraies ou prétendues, dans les questions dogmatiques, tout cela désignait ce pape pour être, après coup, le bénéficiaire d'une donation plus considérable encore qui faisait au Siège apostolique une situation toute nouvelle dans le monde romain.

Au début de la seconde partie des Fausses-Décrétales, figure de fait une pièce, de toute évidence apocryphe, qui est une soi-disant lettre de Constantin à Silvestre. Texte dans Hinschius, *Decretales pseudo-isidorianæ*, p. 249-254; cf. *P. L.*, t. CXXX, col. 245-252, et aussi t. VIII, col. 567-578 (les notes de Binius que l'on trouvera ici sont extrêmement intéressantes). La première partie est un récit — dont le thème est emprunté à la *Vita Silvestri* — de la façon dont l'empereur a été converti à la foi chrétienne; l'autre énu-

mère les faveurs qu'en reconnaissance pour Silvestre, principal artisan de sa conversion, Constantin accorde à ce pape et, en sa personne, à tous ses successeurs. Le souverain est bien décidé, en effet, à exalter au maximum la puissance de l'Église romaine. Il lui confère donc en premier lieu, et sensiblement dans les termes employés déjà par la *Vita Silvestri*, la primauté spirituelle sur les autres évêques, et en particulier sur les quatre patriarches d'Antioche, d'Alexandrie, de Constantinople (!) et de Jérusalem, de telle sorte que le titulaire de Rome *celsior et princeps cunctis sacerdotibus totius mundi existat*. A cette faveur d'ordre spirituel s'en joignent d'autres d'ordre temporel et d'abord la construction et la dotation de basiliques à Rome, puis le don au pape du palais impérial du Latran, le plus somptueux de tout l'empire. Mais, puisque le souverain cède son palais, il est tout naturel qu'il cède encore au pape les ornements impériaux eux-mêmes; volontiers il lui eût donné le diadème, mais, le pape n'ayant pas voulu porter une couronne d'or sur la couronne cléricale, cet ornement sera remplacé pour lui par la mitre *(phrygium)*. Il aura droit à la même escorte qui accompagne l'empereur, ses clercs eux-mêmes participant aux honneurs impartis à la suite même du souverain. Mais, de toute évidence, ces diverses concessions ne viennent là que pour préparer la concession majeure et la voici : « Pour que la dignité pontificale ne s'avilisse pas, et qu'elle soit vraiment entourée d'une dignité plus qu'impériale, voici que, livrant tant notre palais que la ville de Rome et toutes les provinces, lieux et cités de l'Italie et des régions occidentales à Silvestre et les abandonnant à son pouvoir et à celui de ses successeurs, nous déclarons que la chose est ainsi réglée et que tout cela demeurera sous le pouvoir et la juridiction de la sainte Église romaine. Il nous apparaît donc convenable de transférer dans les régions orientales le siège de notre empire à nous et de bâtir une cité qui portera notre nom en la région de Byzance. Il n'est pas juste, en effet, qu'à l'endroit où l'empereur céleste a établi le principat des prêtres et le chef de la religion chrétienne, un empereur terrestre exerce la puissance. »

Ainsi, partage de souveraineté temporelle entre le pape et l'empereur, quelle que soit d'ailleurs l'exacte délimitation des territoires abandonnés au Siège apostolique, telle est la concession essentielle faite à Silvestre par Constantin. A qui connaît, ne fût-ce que sommairement, la nature vraie des rapports entre papes et empereurs entre le IVe et le VIIIe siècle, l'invraisemblance, pour ne pas dire l'absurdité, de cette pièce saute aux yeux. Cela ne l'a pas empêchée de faire une brillante fortune. Citée au IXe siècle, au moins par les auteurs francs, peu connue d'abord en Italie, elle finit par pénétrer, à partir de Burchard de Worms (début du XIe siècle), dans les collections canoniques et finalement dans le *Décret* de Gratien, caus. XII, q. I, c. 15. Mais, un siècle auparavant, la Curie romaine s'y référait déjà explicitement. Saint Léon IX semble avoir été le premier des papes à le faire. Cf. lettre à Michel Cérulaire, n. 10, 12, 13, *P. L.*, t. CXLIII, col. 751 et 752. A partir de Grégoire VII, le texte va sortir tous ses effets; il justifie à la fois la primauté ecclésiastique du Siège romain — qui avait pour se défendre de meilleurs garants — et son autonomie temporelle, voire sa supériorité sur l'empire. Les théologiens pontificaux s'y appuient pour démontrer cette précellence; les impérialistes, de leur côté, y trouvent des arguments pour dire qu'une bonne partie des droits du Saint-Siège sont des concessions de la puissance séculière. La collection des *Libelli de lite* fournirait de la sorte une ample moisson de références dans l'une et l'autre direction. Au XIIIe siècle, la *Donation de Constantin* est absolument en possession. Qu'il suffise de signaler le sermon d'Innocent III sur saint Silvestre, *P. L.*, t. CCXVII, col. 481, et l'interprétation qu'en donne Innocent IV, lequel, fidèle à sa doctrine générale, voit dans le geste de Constantin par rapport au pape, non point une concession, mais une simple restitution. Voir Potthast, *Regesta pontif.*, n. 11 848, et cf. art. INNOCENT IV, t. VII, col. 1994. Chose curieuse, les canonistes byzantins eux-mêmes ont connu le texte et en ont admis l'authenticité. Le *Nomocanon en quatorze titres* mis sous le nom de Photius, voir ici, t. XII, col. 1546, en cite l'essentiel, tit. VIII, c. I, *P. G.*, t. CIV, col. 1077; Balsamon le commente dans sa grande œuvre canonique. *P. G.*, t. CXXXVII, col. 322, cf. col. 1312. Il faut attendre l'éveil de la critique au XVIe siècle pour voir s'élever les premiers doutes sur l'authenticité, que certains continuent encore à défendre au XVIIe siècle. En résumé, l'influence de ce faux a été durable; elle a été considérable, tout comme celle des Fausses Décrétales, avec lesquelles, d'ailleurs, il a été véhiculé.

Pourtant il ne se rattache que par un lien tout extérieur à la collection pseudo-isidorienne, à laquelle il a certainement préexisté et il ne sort pas de cet atelier de faussaires qui travaillaient au milieu du IXe siècle. De ce point de vue, il faut rejeter les démonstrations de Noël Alexandre (sæc. IV, diss. XXV, a. 2 et 3), de Zaccaria, de Cenni (cf. dans *P. L.*, t. XCVIII, col. 272), qui ont cherché en Francie la patrie du document. Il existait dès le début du IXe siècle et sans doute déjà bien avant, car il nous paraît bien que le pape Adrien Ier y fasse une allusion discrète dans une lettre à Charlemagne de 778. Cf. Jaffé, n. 2423, voir le texte dans *P. L.*, t. XCVIII, col. 306 A : *et sicut temporibus beati Silvestri*, etc. A en juger même par sa parenté avec des documents authentiques en provenance de la chancellerie pontificale au temps d'Étienne II et de Paul Ier, il faudrait le remonter assez près du milieu du VIIIe siècle, encore qu'il ne nous apparaisse pas du tout démontré qu'il ait été apporté en Francie par le pape Étienne II, quand il y vint en 754 demander la protection du roi Pépin. On n'a aucune preuve qu'il ait servi alors, soit à Ponthion, soit à Quiersy-sur-Oise, pour appuyer les revendications temporelles de ce pape. C'est pourtant vers ce moment, ou peut-être un peu plus tard, qu'il a dû prendre naissance dans les bureaux de la chancellerie pontificale. L'auteur du faux nous paraît être, en effet, un clerc romain, qui opère entre 753 et 770.

Si l'on écarte l'idée qu'il travaillait sur les ordres et sous la responsabilité du pape régnant — et cette idée ne nous semble pas recevable — on peut néanmoins se demander quels étaient les mobiles de ce faussaire. Ils ne sont pas faciles à démêler dans le détail, encore que l'idée essentielle soit assez claire. C'est le moment où se constitue le pouvoir temporel du pape, à Rome, dans l'ancien duché et, plus à l'Est, aux dépens de l'ancien exarchat de Ravenne. La monarchie franque, qui, dans un premier mouvement, a promis de constituer au pape un royaume viable, semble hésiter dès que l'on vient aux questions de réalisation. Pépin le Bref ne détruit pas le royaume lombard, aux dépens duquel la papauté aurait pu se constituer un solide établissement. Charlemagne est encore plus hésitant que son père, jusqu'au jour où il se décide à annexer à l'Empire franc les territoires lombards. Certains à la Curie s'impatientent de ces tergiversations; ils s'impatientent aussi de sentir que, même dans le domaine assez modeste constitué au pape, la haute main appartienne finalement au souverain franc. Ne convenait-il pas de montrer qu'autrement avait agi — on se le figurait du moins — l'empereur Constantin? D'un geste infiniment large, il avait fait de Silvestre le souverain d'un vaste domaine et, pour y assurer la

pleine autonomie du pape, il était allé lui-même s'installer loin de là, sur le Bosphore. Quel exemple pour celui qui, au dernier tiers du VIIIe siècle, semblait aspirer à jouer en Occident le rôle de Constantin! Ce n'est pas sans quelque timidité que le pape Adrien fait usage de l'argument dans la lettre signalée ci-dessus; il l'utilise néanmoins. Un de ses agents lui avait-il montré le papier, qui peut-être sommeillait déjà depuis plusieurs années dans quelque carton de la chancellerie? Ce n'est pas impossible. Mais, quoi qu'il en soit, la pièce n'avait pas encore aux yeux d'Adrien une incontestable valeur; s'il paraît s'en inspirer, ce n'est pas elle qu'il envoie alors à Charlemagne, mais des diplômes authentiques, témoignant des droits de propriété du Saint-Siège sur telle ville, tel domaine. Il faudra du temps encore pour que la *Donation de Constantin* au pape Silvestre devienne la charte fondamentale des droits temporels du Saint-Siège. Au début, c'est un simple manifeste, exprimant les revendications de l'entourage pontifical dans un domaine relativement modeste. Le clerc qui le rédigea ne se doutait pas assurément des répercussions, à échéance retardée, que son acte pourrait avoir dans l'avenir.

I. POUR L'HISTOIRE PROPREMENT DITE. — *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 75-80 (1re édit.), p. 170-201; Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, p. 28-30. Se référer aux articles DONATISME, t. IV, col. 1703 sq.; NICÉE, *(Ier concile de)*, t. XI, col. 399-417; E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, t. I, Tubingue, 1930, p. 103-130; J.-R. Palanque, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. III, 1936, p. 36 sq. Voir aussi P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, 1914, p. 269-362.

II. POUR LES LÉGENDES SILVESTRINES. — L. Duchesne, *Le Liber pont.*, t. I, introd., p. CVII-CXX; Levison, *Konstantinische Schenkung und Silvesterlegende*, dans *Mélanges Ehrle*, publiés dans *Studi e testi*, n. 38, Rome, 1924, on y trouvera une bibliographie considérable.

III. POUR LA DONATION DE CONSTANTIN. — La bibliographie serait énorme; pour la plus ancienne voir H. Böhmer, art. *Konstantinische Schenkung*, dans *Protest. Realencyklopädie*, t. XI, 1902, p. 1-7, on y trouvera une bonne discussion des diverses opinions; G. Laehr, *Die konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des M. A. bis zur Mitte des XIV. Jahrhunderts*, dans *Historische Studien*, Berlin, 1926, fasc. 116; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, 2e édit., p. 181 sq.; Levillain, dans *Bibl. de l'École des Chartes*, t. XCIV, 1933; R. Aigrain, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. V, 1938, p. 425 sq.; É. Amann, *ibid.*, t. VI, 1937, p. 49-70.

É. AMANN.

2. SILVESTRE II, pape du 2 avril 999 au 12 mai 1003. — I. Les antécédents de Silvestre. II. Son pontificat (col. 2080).

I. LES ANTÉCÉDENTS DE SILVESTRE. — 1° *Le savant.* — De son nom il s'appelait Gerbert et sous ce vocable il a laissé une grande réputation de savant.

Gerbert est certainement Auvergnat d'origine, sans que l'on puisse déterminer avec exactitude ni la date, (aux alentours de 938), ni le lieu de sa naissance. Mais c'est, à coup sûr, au couvent de Saint-Géraud d'Aurillac qu'il a reçu sa première formation. En 967, le duc d'Espagne, Borell, passant à Aurillac, l'emmène à Vich, en Catalogne, pour y recevoir un complément de culture : l'évêque de cette ville, Hatton, était lui-même fort versé dans les sciences, tout spécialement dans les mathématiques. Dans ce milieu, Gerbert entre en contact avec plusieurs savants, par exemple avec l'abbé Guarin de Cuxa, avec Bonifilius qui deviendra plus tard évêque de Gérone, avec Lupitus, évêque de Barcelone, tous personnages avec qui sa correspondance le montre plus tard en relations. Au temps de Jean XIII (965-972), Gerbert accompagne à Rome le duc Borell et l'évêque Hatton. Frappé de sa science, le pape le présente à Otton Ier, qui aime à voir afiluer à sa cour les célébrités de l'époque. Gerbert n'y restera pas longtemps. Il sait, dit-il, un peu de mathématiques, il voudrait se perfectionner dans la dialectique, science nouvelle dont on commence à s'éprendre en Occident. La renommée de l'archidiacre de Reims, Géranne, l'attire en cette ville, où il a tôt fait de dépasser son maître. L'archevêque Adalbéron le nomme écolâtre et, sous l'intelligente direction de Gerbert, l'école de Reims connaît une vogue extraordinaire.

Richer de Saint-Remi décrit avec la précision d'un témoin l'organisation de l'enseignement que Gerbert avait réalisée à Reims. *Historia*, l. III, c. XLVI sq., *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 102. Une grande importance était donnée aux arts du *trivium :* grammaire, rhétorique, dialectique. Pour l'enseignement de la seconde de ces disciplines, l'écolâtre faisait lire à ses élèves Virgile, Stace, Térence, puis les satiriques : Juvénal, Perse, Horace, Lucain aussi que le Moyen Age a toujours aimé; Sénèque et Quintilien fournissaient les modèles pratiques de déclamations. La dialectique était fort en honneur; successivement étaient lus l'*Isagogue* de Porphyre, dans les traductions de Victorin et de Boèce, les *Catégories* et le *Périherméneias* d'Aristote dans la version du même Boèce, les *Topiques* de Cicéron avec les explications de Boèce, suivies par le *De differentiis topicis*, le *De syllogismis categoricis et hypotheticis*, les *Definitiones* et les *Divisiones* des mêmes auteurs. Gerbert ne se bornait pas, d'ailleurs, à l'enseignement du *trivium;* il semblerait même que les disciplines du *quadrivium :* arithmétique, géométrie, astronomie, musique eussent ses préférences. Aussi bien l'écolâtre était-il l'un des premiers, dans la chrétienté d'Occident, à renouer la tradition des études mathématiques que les Grecs de l'époque hellénistique avaient amenées à un si haut degré de perfection. Au dire de Richer, c'est surtout en astronomie qu'il se révéla un maître préoccupé de faire toucher du doigt à ses élèves les aspects divers de la réalité. Au lieu de tant calculer et de tant déduire, il construit une sphère céleste qui fera comprendre les mouvements des astres; d'autres instruments imaginés par lui montreront les positions respectives des planètes aux divers moments; un dispositif spécial permettra, par l'observation des astres, de déterminer l'heure, non seulement pendant le jour, comme le cadran solaire permettait de le faire, mais pendant la nuit même. Tout cela suppose une masse de réflexions, de tâtonnements, mais aussi de connaissances fort sûres d'elles-mêmes, que l'on chercherait vainement à l'époque. De même en arithmétique, où les opérations sur les nombres sont rendues si compliquées par le système de numération écrite des Latins, Gerbert, qui utilise comme ses contemporains l'abaque (sorte de boulier compteur), simplifie l'instrument en employant des chiffres ou des signes qui ressemblent aux chiffres arabes. Nous ne saurions dire exactement jusqu'où l'écolâtre poussait l'enseignement de la géométrie, ni ses leçons sur la musique, qui correspondaient à la partie de notre acoustique où l'on traite des rapports quantitatifs entre les divers sons musicaux.

Un enseignement si complet et si nouveau ne pouvait manquer de faire sensation. On en parlait jusqu'au delà du Rhin. A Magdebourg, le savant Othric en prenait ombrage et cherchait à se renseigner tant sur les méthodes de Gerbert que sur ses conclusions, principalement dans le domaine de la dialectique ou, comme l'on commençait à dire, de la philosophie. Richer, *ibid.*, c. LV, sq. Or, en 980, dans un voyage qu'il fait en Italie avec Adalbéron son archevêque, l'écolâtre Gerbert se rencontre à Ravenne, à la cour même d'Otton II, avec le savant de Magdebourg. Une joute dialectique, extrêmement brillante, à laquelle préside l'empereur lui-même, les met aux prises. Tous deux en retirent honneurs et profits. Pour son compte,

Gerbert, qui séjourna quelque temps encore à la cour impériale, reçut finalement l'abbaye de Bobbio, dont la splendide bibliothèque était bien de nature à lui procurer maintes satisfactions, dans le domaine des mathématiques surtout. Le fameux *Codex Arcerianus* (aujourd'hui à Wolfenbuttel) qu'il y trouva, lui fournit les œuvres des arpenteurs romains Balbus, Nipsus, Épaphrodite, qu'il eut l'occasion d'utiliser. Mais le milieu même de Bobbio ne donnait à Gerbert que des satisfactions modérées. L'opinion publique, en Italie, se montait de plus en plus contre les étrangers; la mort d'Otton II (982) précipita les événements. En 983, Gerbert regagnait Reims, où il revenait à ses anciennes fonctions; il pensa quelque temps à reprendre le chemin de l'Espagne. Bientôt d'ailleurs la politique allait l'accaparer, au point de ne lui laisser plus guère de temps pour des études désintéressées.

Nous n'avons pas à étudier ici, dans le détail, l'œuvre littéraire de Gerbert. En dehors de sa correspondance, très précieuse à bien des points de vue (la vieille édition d'André Duchesne, reproduite dans *P. L.*, t. CXXXIX, col. 201-264, le cède à celle de J. Havet, *Lettres de Gerbert*, Paris, 1889), elle comprend à peu près exclusivement des ouvrages de mathématiques, que l'on trouvera rassemblés dans Bubnov, *Gerberti opera mathematica*.

Quant au traité *De corpore et sanguine Domini*, mis sous son nom par Pez, et reproduit dans *P. L.*, t. CXXXIX, col. 179-199, il n'est certainement pas de Gerbert, voir ici t. XI, col. 809. Le *Sermo de informatione episcoporum*, édité par Mabillon et reproduit *ibid.*, col. 169-178, est donné par un seul des mss qui le contiennent comme l'œuvre d'un *Gilbertus philosophus papa urbis Romæ;* son authenticité est loin d'être établie. Nous retrouverons plus loin, col. 2081, le *De rationale et ratione uti, ibid.*, col. 159-162, qui est la résolution d'une difficulté dialectique soulevée par un mot de Porphyre.

2° *L'homme politique.* — 1. *Gerbert au service d'Adalbéron de Reims.* — A partir de 983, date où il était rentré à Reims, Gerbert se mit de plus en plus au service de la politique de son archevêque, Adalbéron, qui, depuis 969, occupait le siège de saint Remi. Comme tous ses prédécesseurs, Adalbéron se mêlait beaucoup des grandes affaires du royaume de France; mais, tandis que les anciens archevêques s'étaient montrés les meilleurs soutiens de la dynastie carolingienne contre les Robertiens, lui ne faisait pas mystère de ses sympathies pour la famille qui, arrivée deux fois déjà au trône de France, mais deux fois évincée, n'avait cessé de renouveler ses tentatives. En favorisant Hugues Capet, Adalbéron, d'ailleurs, songeait davantage encore aux intérêts de la dynastie allemande des Ottons qu'à ceux des Robertiens. Le roi carolingien Lothaire (954-986) était, en effet, pour l'Allemagne un voisin quelque peu gênant. En 985, quand Lothaire, profitant de la minorité d'Otton III, se jette sur l'Alsace, puis sur Verdun, Adalbéron, aidé de Gerbert, intrigue pour opposer au Carolingien « qui ne gouverne la France que de nom, Hugues Capet qui en est le maître véritable ». Gerbert, *Epistol.*, XLVIII, édition Havet. L'union des Allemands avec les Robertiens, explique Gerbert, ce serait la perte de Lothaire et le salut d'Otton III. Cette machination faillit être funeste à Adalbéron. Cité par le roi Louis V, qui venait de succéder à son père Lothaire († 2 mars 986), à comparaître devant l'assemblée de Compiègne (mai 987), Adalbéron n'évita la peine que méritait sa félonie que par la mort accidentelle de Louis V (22 mai). Mais alors, d'accusé, Adalbéron devint l'arbitre de la situation. C'est lui qui, à l'assemblée de Senlis (derniers jours de mai), fait donner la couronne de France à Hugues Capet, lui qui sacre le nouveau souverain dans la cathédrale de Reims (3 juillet 987). Dans toute cette affaire, Gerbert avait été sans cesse, pour Adalbéron, l'auxiliaire le plus actif.

2. *Le concile de Saint-Basle.* — Dix-huit mois plus tard, Adalbéron mourait (23 janvier 989). Gerbert avait eu des promesses; il comptait que la reconnaissance d'Hugues Capet lui assurerait le siège de Reims. Mais celui-ci le donna à Arnoul, un bâtard du feu roi Lothaire, espérant désarmer ainsi les derniers Carolingiens. Le calcul ne réussit pas; bien vite Arnoul trahit Hugues Capet, qui finit par mettre la main sur lui et demanda contre le prélat félon une sentence de déposition au pape Jean XV. Voir Mansi, *Concil.*, t. XIX, col. 173. Comme celui-ci tardait, le roi convoqua pour le 17 juin 991 un concile des prélats français au monastère de Saint-Basle de Verzy. Cette assemblée, dont Gerbert lui-même donne un long récit dans ses *Acta concilii Remensis ad Sanctum Basolum*, *P. L.*, t. CXXXIX, col. 287-338 (abrégé par Richer dans son *Historia*, l. IV, c. LI-LXXIII, *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 147-155), groupait, avec les suffragants de Reims, les archevêques de Sens et de Bourges, les évêques d'Orléans, Autun, Langres et Mâcon, enfin un grand nombre d'abbés de monastères. La présidence revenait à l'archevêque de Sens, Séguin; mais le véritable animateur du concile était un autre Arnoul, évêque d'Orléans, dont Gerbert inspirait les démarches. Les deux rois, Hugues et son fils Robert, associé au trône, arrivèrent à l'assemblée le 18 juin.

Arnoul de Reims finit par avouer la trahison dont il s'était rendu coupable; mais, quand il s'agit de statuer sur la peine, ses défenseurs, qui se recrutaient surtout parmi les abbés, firent valoir que la cause n'était plus intacte, puisque le pape en avait été régulièrement saisi; d'ailleurs, c'était là une « cause majeure » que le droit, ou plutôt la jurisprudence, réservait au Saint-Siège. Depuis le IXe siècle, cette jurisprudence s'était inscrite dans les Fausses Décrétales, dont nul n'avait plus l'idée de contester l'authenticité. Les décrétales attribuées à Damase furent lues à l'assemblée; elles auraient dû emporter pièce et empêcher le concile de procéder contre l'archevêque félon. Mais l'évêque d'Orléans, Arnoul, fourni d'arguments par Gerbert, ne s'en laissa pas imposer. Lui-même et son inspirateur se rendaient obscurément compte que les collections canoniques authentiques étaient les témoins d'une jurisprudence toute différente de celle que préconisaient les faux isidoriens; les conciles africains, en particulier, leur donnaient et des précédents et des textes législatifs montrant à l'évidence que les « causes majeures » dont on parlait tant n'étaient pas, de droit, réservées au Siège apostolique. Arnoul le dit, il le dit avec véhémence et bientôt de la région sereine des idées générales descendit dans le champ de la polémique contre les occupants du Siège apostolique. Bien des échos étaient venus jusqu'en France des événements pénibles ou même scandaleux qui, au cours du Xe siècle, avaient déshonoré le Saint-Siège. Tout cela fut rappelé sans pitié. Le raisonnement d'Arnoul ne menait à rien de moins qu'à l'idée qu'il y avait lieu de refuser l'obéissance à des papes ignorants et immoraux. Que restait-il à faire aux Églises locales, sinon à s'organiser elles-mêmes dans une large autonomie. « Cherchons, disait l'orateur, où se pourraient trouver les éléments de la parole divine. A coup sûr, il y a en Gaule Belgique, en Germanie, des évêques tout à fait remarquables par leur piété... Ne vaudrait-il pas mieux s'en rapporter à leur jugement qu'à celui d'une ville où tout, à l'heure présente, est à l'encan, où les jugements se rendent non d'après l'équité, mais d'après la quantité des écus qui ont été versés? » *P. L.*, *loc. cit.*, col. 314 B.

Tous ces propos étaient fort dangereux et n'allaient

à rien de moins qu'à un bouleversement total de la constitution ecclésiastique. Arnoul l'emporta néanmoins et le concile se décida à procéder contre l'archevêque; il fut déposé dans les formes et dégradé et consentit à ce qu'on lui donnât un successeur. A sa place, dès le lendemain, on élisait Gerbert qui fut prestement sacré et intronisé.

3. *Gerbert archevêque de Reims.* — Averti sans doute par les évêques de Lotharingie et d'Allemagne, Jean XV, dès 992, envoyait à Aix-la-Chapelle comme légat du Saint-Siège, Léon, abbé du monastère romain de Saint-Boniface. La lettre qu'il apportait, Jaffé, n. 3841, prescrivait aux évêques français de venir à Aix pour ventiler toute l'affaire. Comme ces prélats ne se hâtaient point, le légat repartait bientôt pour la Curie, d'où une sommation fut adressée aux mêmes évêques et aux deux rois de se rendre à Rome pour donner les explications nécessaires. Jaffé, n. 3845. En France, on fit encore la sourde oreille, Léon se remit donc en route pour l'Allemagne et, rassemblant un concile à Ingelheim, au cours de 994, il demanda aux évêques allemands de casser les actes de Saint-Basle, ce qui fut fait.

Fort de cet appui, Jean XV pouvait procéder contre les récalcitrants. Une lettre de Gerbert montre que le pape entendit lancer une sentence d'excommunication contre l'archevêque de Reims et les membres du concile de Saint-Basle. *Epist.*, CXCII, édition Havet, p. 182, à Séguin de Sens. De pareille sentence, Gerbert contestait la légalité : « Les privilèges de Pierre, répétait-il, n'ont plus de valeur quand les règles de l'équité ne sont pas observées. » Pour faire front contre les prétentions romaines, un concile se rassemblait à Chelles, au cours de 995, sous la présidence du roi Robert. Voir le récit dans Richer, *op. cit.*, l. IV, c. LXXXIX, col. 160. Gerbert, comme à Verzy, mais cette fois à visage découvert, était l'âme de la résistance au Saint-Siège. Si le pape, disait-il, avançait une opinion contraire aux canons des Pères, il n'y avait qu'à la tenir pour nulle et non avenue, car il est écrit : « Fuyez l'hérétique, fuyez l'homme qui se sépare de l'Église. » On approuva une fois de plus l'abdication d'Arnoul de Reims et la promotion de Gerbert.

Mais le légat pontifical Léon, qui conservait le contact avec l'épiscopat de Germanie et de Lorraine et créait, par ses agissements, de sérieux embarras au roi Hugues, donna derechef rendez-vous aux évêques de ces pays et à ceux de France à Mouzon, sur la Meuse. Défense fut faite aux prélats français de s'y rendre; mais Gerbert sentait croître contre lui les défiances. Voir les lettres de justification qu'il écrit alors aux évêques de Liége et de Strasbourg. *Epist.*, CXCIII, CCXVII, édition Havet. Il ne put éviter de comparaître et de s'expliquer (juin 995). Il le fit en des termes dont la modération fait contraste avec le ton passionné que l'on avait pris à Saint-Basle; somme toute, il ne se réclamait que de son entière bonne foi, dans une affaire où toutes les apparences étaient contre Arnoul. Voir son discours dans *P. L.*, t. CXXXIX, col. 343-346, à compléter par Richer, l. IV, c. CII-CV, t. CXXXVIII, col. 166-169. Cette attitude fit bonne impression; les évêques comprirent sans doute que la cause d'Arnoul était médiocre, on se mit d'accord pour la reprendre à Reims un mois plus tard. Le légat, néanmoins, fit entendre à Gerbert qu'il devrait se considérer comme suspens et, tout en récriminant, l'archevêque promit de ne point célébrer jusqu'au 1er juillet, date fixée pour le concile. Nous ne savons si cette assemblée se tint; il semble que l'affaire soit encore demeurée en suspens. Mais, de ce chef, la situation de Gerbert à Reims devenait intenable, car ses ennemis rappelaient qu'il demeurait sous le coup de l'excommunication lancée par Jean XV. Autour de lui les défections se multipliaient; ses clercs même refusaient de s'asseoir à sa table. Cf. *Epist.*, CLXXXI, à la reine Adélaïde. Il crut bon de céder devant l'orage. Avec la cour d'Otton III, il avait conservé de bons rapports; au printemps de 996, il rejoignit le jeune roi qui descendait en Italie pour y chercher la couronne impériale, espérant que celui-ci s'interposerait auprès de Jean XV.

3. *Gerbert en Italie.* — Or, ce pape disparaissait au moment même de l'arrivée d'Otton III et, pour le remplacer, le roi désignait un de ses chapelains qui devenait Grégoire V. Malgré ses attaches avec la cour germanique, celui-ci ne paraissait guère pressé de liquider l'affaire de la succession de Reims et parlait de Gerbert comme d'un intrus. Jaffé, n. 3866. La mort d'Hugues Capet (octobre 996), le plus ferme soutien de l'archevêque, achevait de découvrir celui-ci. Au concile tenu par Grégoire V à Pavie, en février 997, le pape déclarait suspens des fonctions épiscopales les évêques ayant pris part à la déposition d'Arnoul, pour n'avoir pas obéi aux monitions ultérieures du Saint-Siège. Gerbert, qui était rentré en France — il était en mars 997 à un synode tenu à Saint-Denis — ne pouvait plus demeurer à Reims. Il reprit le chemin de l'Allemagne, puis accompagna Otton III dans sa deuxième campagne en Italie, qui devait mater la révolte de Crescentius (printemps 998). A peine le calme revenu dans Rome, Gerbert, par la volonté d'Otton et du consentement de Grégoire V, était nommé archevêque de Ravenne. Jaffé, n. 3883 (28 avril 998).

Sitôt nommé, Gerbert se faisait à Ravenne le promoteur de la réforme ecclésiastique. Voir Mansi, *Concil.*, t. XIX, col. 219. De même secondait-il avec zèle l'action de Grégoire V. Aux derniers mois de 998, il était aux côtés du pape en ce fameux concile de Saint-Pierre qui menaça d'excommunication le roi Robert le Pieux et les évêques qui avaient favorisé son mariage avec Berthe, sa cousine, régla avec autorité diverses causes épiscopales, tant en Allemagne qu'en France, bref, procéda justement selon les principes contre lesquels avait si vivement protesté le concile de Saint-Basle. Mansi, *ibid.*, col. 225-226.

Quelques semaines plus tard, mourait le pape Grégoire V (18 février 999). Comme le dit son épitaphe, c'était la volonté d'Otton III « qui lui avait confié le bercail de Pierre ». Cette même volonté faisait monter sur la chaire apostolique, le 2 avril 999, Gerbert, archevêque de Ravenne. L'un des premiers protagonistes de ce que l'on pourrait déjà appeler le gallicanisme ecclésiastique devenait, de ce chef, le pape Silvestre II.

II. Le pontificat de Silvestre II. — Trop bref — il durera un peu plus de quatre ans — le pontificat de Silvestre II ne donnera pas tous les résultats qu'on aurait pu en attendre. Il marque néanmoins un renforcement passager de l'autorité du Saint-Siège et il n'est pas sans intérêt de voir Gerbert se montrer intransigeant dans la défense des droits traditionnels du Siège apostolique.

Un de ses premiers actes était pour régler en Allemagne la question de l'ambitieux Gislar qui, évêque de Mersebourg et ne pouvant devenir archevêque de Magdebourg, avait imaginé, en 981, de faire supprimer la distinction des deux diocèses et se considérait comme archevêque dans l'unique ressort ainsi créé. Tout puissant auprès de l'empereur Otton II, il avait arraché au Saint-Siège, par l'intermédiaire de celui-ci, une approbation telle quelle de ses agissements. Mais les vues d'Otton III n'étaient point celles de son père; l'affaire de Gislar fut évoquée au synode romain qui suivit l'accession de Silvestre. La suspense *ab officio* fut prononcée par le pape contre l'archevêque qui s'était montré récalcitrant aux ordres du pape Grégoire V.

Voir Thietmar de Mersebourg, *Chronicon*, l. IV, c. XXVIII, *P. L.*, t. CXXXIX, col. 1265. Même attitude de Silvestre à l'endroit des évêques français. Sous Grégoire V aussi, Étienne qui était arrivé par violence au siège épiscopal du Puy, avait été déposé et ses consécrateurs excommuniés. Jaffé, post n. 3896. En novembre 999, Silvestre confirme la nomination du successeur qui a été donné à Étienne. Jaffé, n. 3906. Il y a mieux : Arnoul de Reims, à la déposition de qui Gerbert avait pris un si grand intérêt, est venu à Rome à la fin de 999. Silvestre donne à cette affaire la solution la plus convenable. Sans innocenter l'archevêque contre lequel avait si violemment requis le concile de Saint-Basle, le pape « considérant que la sentence de ce concile n'avait pas été approuvée par le Saint-Siège », autorisa Arnoul à reprendre toutes ses fonctions. « Nul ne devra à l'avenir, lui opposer le fait de sa déposition et lui en faire grief de quelque façon. » Jaffé, n. 3908. L'année suivante, l'évêque de Laon, Adalbéron (ou Ascelin), accusé par son souverain Robert le Pieux de multiples félonies, reçoit de Silvestre une des plus sévères mercuriales qui soient jamais parties de la chancellerie pontificale. Jaffé, n. 3914. Tout au début de 1001, le synode tenu à Saint-Sébastien de Rome, en présence d'Otton, casse le jugement rendu par Willigis de Mayence, qui enlevait à l'évêque de Hildesheim ses droits sur le monastère de Gandersheim. Jaffé, post n. 3915. Tous ces actes montrent de quelle manière Silvestre concevait son rôle de chef de l'Église.

L'autorité qu'il revendiquait, il entendait la faire servir au bien général. De plus en plus, dans l'Église, il était question de réforme. En attendant de plus amples projets, il était un abus auquel il fallait d'abord s'attaquer, c'était la simonie dont les conciliaires de Saint-Basle s'étaient plaints avec tant d'amertume. A Ravenne déjà, Gerbert lui avait déclaré la guerre; devenu pape, il continua. Même si l'on n'admet pas l'authenticité du *Sermo de informatione episcoporum*, où ce crime est durement repris, il reste, pour juger des idées de Silvestre, une consultation donnée par lui à un abbé de monastère qui, se sentant coupable, avait demandé au pape de quelle manière il pouvait le mieux expier sa faute. Jaffé, n. 3930.

Sur ces divers points, le pape était en parfait accord avec le jeune empereur qui, ayant fixé à Rome sa résidence, ne s'écartait guère de la capitale que pour des voyages de piété ou d'affaires. Silvestre était devenu son plus intime confident. Il voyait avec joie, s'il ne suggérait pas lui-même, les grandioses projets que le souverain, demi-grec par sa mère Théophano, nourrissait et commençait à réaliser. L'idée que l'Empire, récemment relevé par Otton Ier, n'était point chose germanique, que c'était une puissance universelle, la chrétienté envisagée sous son aspect de Cité de Dieu, cette idée, Silvestre l'avait soufflée au jeune Otton. Elle s'étale dans l'exorde de cette discussion dialectique *De rationali et ratione uti*, où Gerbert s'écriait : « La Grèce n'est pas seule à se vanter de posséder la puissance romaine. Nôtre, vraiment nôtre, est l'empire romain. Sa force, elle est dans la fertilité de l'Italie, dans les qualités guerrières de la Gaule et de la Germanie, dans l'appui que lui fournissent les royaumes des Slaves. » *P. L.*, t. CXXXIX, col. 159 C. Faire à nouveau de Rome la capitale de l'Empire, c'était à quoi tendait de plus en plus Otton III qui, dans son palais de l'Aventin, copiait tout le pompeux cérémonial, tout le fastueux appareil de la cour byzantine. Encore que les plans qui s'ébauchaient ne fussent pas sans danger pour l'indépendance du Saint-Siège, Silvestre évitait de les contrecarrer, mais il s'efforçait de faire dévier dans une autre direction les intentions impériales. En toutes ces vues plus ou moins chimériques, une chose surtout lui souriait : le fait que l'Empire se dénationalisait et prenait dans la chrétienté allure plus catholique. Maintenant que le christianisme dépassait largement, dans la direction de l'Est, les frontières de la Germanie, il s'agissait de détacher l'un de l'autre christianisme et germanisme, de donner aux jeunes Églises que l'Allemagne avait essaimées le sentiment de leur indépendance. Ainsi fut fait et les conseils de Silvestre n'ont pas été sans contribuer à ce grand résultat.

C'est par l'intermédiaire de la cour impériale qu'Étienne, roi de Hongrie, demande au pape Silvestre les pouvoirs nécessaires pour établir en son pays, qui commence à se convertir, les évêchés nécessaires; peut-être sollicite-t-il en même temps la reconnaissance par le Saint-Siège de la jeune monarchie. Cf. Thietmar de Mersebourg, *Chronicon*, l. IV, c. XXXVIII, *P. L.*, t. CXXXIX, col. 1272 C : *Imperatoris gratia et hortatu, Waic* (c'est le nom magyar d'Étienne) *in regno suimet episcopales cathedras faciens, coronam et benedictionem accepit* (mais la pièce, Jaffé, n. 3909, est un faux qui ne remonterait qu'au XVIIe siècle). Les paroles de Thietmar laissent entendre qu'il y eut d'importantes concessions faites au nouveau royaume.

Même spectacle en Pologne, où se constituait un État considérable sous le gouvernement de Boleslas le Vaillant. Encore que les ambitions de celui-ci aient pu sembler menaçantes pour la Germanie, Otton III ne laissait pas de lui faire des avances. Un lien d'ailleurs unissait les deux souverains, une vénération commune pour la mémoire de saint Adalbert, tombé en 997 sous les coups des Prussiens. A Gniezno, Boleslas, qui avait racheté son corps, avait donné au martyr une magnifique sépulture. Otton III, en 996, avait connu Adalbert à Rome, s'était mis sous sa direction, avait conçu pour ce père spirituel une juvénile affection. En l'an 1000 il voulut aller sur son tombeau, désireux de voir de ses yeux les miracles qui s'y accomplissaient. C'est dans le sanctuaire que se rencontrèrent le duc et l'empereur, et c'est sur la châsse du martyr que fut décidée l'organisation en Pologne d'une hiérarchie qui serait indépendante de l'Église d'Allemagne. Gniezno deviendrait un siège archiépiscopal, avec comme suffragants, les évêchés de Kolberg, en Poméranie, de Breslau, en Silésie, de Cracovie en Petite-Pologne. Bien qu'il ne reste pas de traces d'une participation de Silvestre II à cet arrangement, il n'est pas vraisemblable que la Curie y soit demeurée étrangère. Parti de Rome au début de l'an mille, Otton y était rentré en octobre. Soit avant son départ, soit à son retour, il a dû mettre le pape au courant de ce qu'il méditait ou de ce qu'il avait réalisé en Pologne.

Cet an mille, que l'empereur passa presque entièrement en dehors de Rome, avait donné quelques émotions à Silvestre, qui se sentait plutôt toléré qu'accepté par les Romains. Cf. Jaffé, n. 3913. Il se passa néanmoins sans trop d'encombre. Le retour d'Otton III, en octobre, rassura pleinement le pape. Mais bien vite il dut déchanter. En février de l'année suivante, 1001, une échauffourée assez grave contraignit le pape et l'empereur à quitter Rome où ils ne se sentaient plus en sûreté. Voir Thangmar, *Vita S. Bernwardi*, n. 23 sq., *P. L.*, t. CXL, col. 412 sq. Durant toute cette année, Silvestre paraît bien avoir suivi Otton, parcourant l'Italie dans toutes les directions, s'installant quelques semaines à Ravenne, puis, à l'été, circulant aux alentours de Rome qui ne paraissait pas décidée à ouvrir ses portes. Après avoir passé à Todi les fêtes de Noël, le quartier général alla s'installer au pied du Soracte, au château de Paterno. C'est là qu'Otton fut atteint d'une fièvre maligne qui l'emporta en quelques jours. Il mourut le 23 janvier 1002, assisté dans son agonie par Silvestre II. Tandis que la dépouille de l'empereur

était ramenée en Allemagne, le pape, complètement abandonné par les Allemands, était bien obligé de négocier avec les Romains. C'était Jean Crescentius, le fils du héros de 998, qui, décoré du titre de patrice, exerçait maintenant le pouvoir dans la capitale. Avec sa permission, Silvestre put rentrer au Latran; sa situation redevenait ce qu'avait été celle de ses prédécesseurs du xe siècle; il n'était plus que chef spirituel. Du moins le laissa-t-on mourir en paix (12 mai 1003).

C'est après sa mort que la légende s'acharna sur sa mémoire. Ses connaissances astronomiques, qui dépassaient de beaucoup l'ordinaire, ses réussites dans la vie, qui faisaient de son existence un vrai roman, sont vraisemblablement au point de départ d'un récit qui circulait déjà à la fin du xie siècle, et qui s'est finalement déposé dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais, l. XXIV, c. XCVIII, où Martinus Polonus l'a pris pour l'insérer dans son catalogue des papes. Moine de Fleury-sur-Loire, Gerbert, dit cette fable, abandonna l'état monastique et, pour réussir dans la vie, fit hommage au diable qui lui promit d'accomplir tous ses désirs. Le séjour qu'il fit à Séville le mit en grande réputation de science, il fut le précepteur de l'empereur Otton et du roi Robert. L'assistance du diable le fit ensuite arriver aux sièges de Reims, de Ravenne, enfin à celui de Rome. Il ne lui restait plus qu'à garder longtemps cette suprême dignité; le diable lui promit qu'il la garderait autant qu'il le voudrait, pourvu qu'il ne célébrât pas la messe à Jérusalem. Joie de Gerbert, qui n'avait nul désir de passer la mer. Mais, un jour de carême qu'il célébrait en la basilique romaine de Sainte-Croix-en-Jérusalem, il entendit le bruit que faisaient autour de lui les démons : il était pris. Malgré sa scélératesse, il ne désespéra cependant point de la miséricorde divine et, confessant publiquement sa faute, il demanda qu'après sa mort on lui coupât les membres par lesquels il avait rendu hommage à Satan et qu'on ensevelît son corps mutilé là où le porteraient les animaux attelés au char. Ainsi fut fait, et le macabre convoi vint aboutir à la basilique du Latran. C'était le signe que Dieu lui avait fait miséricorde! — Il manquerait quelque chose à la physionomie de Gerbert si on ne lui ajoutait pas ce dernier trait.

I. Sources. — *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. II, p. 263-264; Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 496-501; textes des diverses chroniques dans I. Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, t. I, p. 693-699; et dans les *Œuvres* de Gerbert, sa *Correspondance*, éd. J. Havet.

II. Travaux. — 1° *Rôle scientifique de Gerbert.* — Travaux très nombreux; on retiendra, outre ceux qui ont été signalés au cours de l'article : K. Werner, *Gerbert von Aurillac*, 2e éd., Vienne, 1881; F. Picavet, *Gerbert, un pape philosophe*, Paris, 1897; M. Büdinger, *Ueber Gerberts wissenschaftliche und politische Stellung*, Cassel, 1851.

2° *Activité politique et religieuse.* — Outre les travaux généraux de Gregorovius et de Duchesne, mentionnés à propos des papes contemporains, consulter les histoires générales de l'époque : F. Lot, *Les derniers Carolingiens*, dans *Bibl. de l'École des hautes-études*, fasc. 87; du même, *Le roi Hugues*, *ibid.*, fasc. 147; C. Pfister, *Études sur le règne de Louis le Pieux*, Paris, 1885; voir aussi : C. Lux, *Papst Silvester II. Einfluss auf die Politik Ottos III.*, Breslau, 1898; K. Th.-Schlockwerder, *Das Konzil von Saint-Baste*, Magdebourg, 1906; É. Amann, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. VII, p. 68-77.

É. Amann.

3. SILVESTRE III, pape du 20 janvier au 10 mars 1045. — Il n'a sans doute pas le droit de compter dans la série des papes légitimes, ayant été substitué par la force à un autre pontife, lui-même indigne, Benoît IX. Voir l'article de celui-ci. Par ses violences tout autant que par sa conduite, Benoît s'était rendu insupportable aux Romains. Aux derniers jours de 1044, une insurrection éclata dans Rome, plus sérieuse que jamais. Voir *Annales romani*, dans L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. II, p. 331. Benoît réussit à s'enfuir, mais il gardait des partisans, surtout dans le Transtévère. Cela amena au début de janvier des rixes entre Romains et Transtévérins. Ceux-ci voulurent en finir; le 20 janvier, ils élisaient comme pape Jean, évêque de Sabine, qui prit le nom de Silvestre III. Il paraît d'ailleurs que, pour arriver à ce résultat, Jean avait acheté l'appui d'un des *capitanei* romains, Gérard di Sasso, l'un de ceux qui avaient détrôné Benoît. Cf. Bonizon de Sutri, *Liber ad amicum*, l. V, *P. L.*, t. CL, col. 817 CD, qui, à la vérité, brouille l'ordre des événements. Silvestre, au fait, n'avait pas régné deux mois que les frères du pape déchu le chassaient du Latran et restauraient Benoît. On ne sait trop ce que devint alors Silvestre III; au dire de Didier du Mont-Cassin (le futur Victor III), il serait rentré dans son évêché de Sabine. *Dialogi*, l. III, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1004. On sait que, peu après ces événements, Benoît IX céda le Siège apostolique à son parrain, Jean Gratien, qui devint Grégoire VI (5 mai 1045). Vingt mois plus tard, le roi de Germanie Henri III intervenait. Au concile de Sutri, 20 décembre 1046, il entendit régler la question soulevée par l'existence de trois prétendants — au moins possibles — au trône pontifical, Benoît IX, Silvestre III et Grégoire VI. Ce dernier seul était présent à cette assemblée. Le cas de Silvestre III était le plus facile à résoudre; unanimement, il fut déposé de l'épiscopat et même du presbytérat et condamné à finir ses jours dans un monastère. Bonizon de Sutri, *Liber ad amicum*, *ibid.*, col. 818 C; cf. *Annales romani*, *loc. cit.*, p. 332. Nous ne pourrions dire comment la sentence fut exécutée, car on perd toutes traces de Jean depuis ce moment. Ultérieurement, les chroniqueurs présenteront sous un jour très différent la situation de 1046. Ils s'imagineront les trois papes, soi-disant rivaux, siégeant simultanément à Rome, l'un à Saint-Pierre, l'autre à Sainte-Marie-Majeure, le troisième au Latran. Voir Othon de Frisingen, *Chronicon*, l. VI, c. XXXII. C'est une interprétation fantaisiste des événements; la bonne foi d'Othon est certaine, mais il a mal interprété des suggestions faites par les écrivains impérialistes qui l'ont précédé et qui ont donné au souverain germanique le rôle de sauveur de l'Église.

Les divers textes sont énumérés dans Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, p. 521 (expulsion de Benoît IX), p. 523-524 (élection puis expulsion de Silvestre), p. 525 (concile de Sutri). Voir aussi Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, t. I, p. 70, 72-74, 75-77; *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. II, p. 270, 331-332; Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom*, t. IV, p. 46 sq.; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, 2e éd., p. 375 sq; É. Amann, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. VII p. 91 sq.

É. Amann.

SILVESTRE DE FERRARE. Voir Silvestri.

SILVESTRE DE LAVAL, frère mineur capucin français (XVIe-XVIIe s.). — Né à Laval, en 1570, d'après N. Desportes, *Bibliographie du Maine*, au mot *Silvestre de Laval*, il appartint à la province des capucins de Paris. D'après une liste des chapitres provinciaux des capucins de Paris, conservée dans le ms. *2420* de la Mazarine de Paris, il aurait été nommé lecteur de dialectique, en 1597, gardien de Paris en 1601, et d'Amiens en 1606; il aurait été élu définiteur en 1601 et en 1607. De plus, il aurait exercé la charge de commissaire de la province ou de vicaire-provincial, en 1602, pendant l'absence du P. Ange de Joyeuse pour assister au chapitre général, selon la *Chronologie historique de ce qui s'est passé de plus considérable dans la province de Paris depuis l'an 1574 jusques à l'année...*, ms. des archives provinciales des capucins à Paris. Le P. Silvestre s'est avant tout distingué dans ses controverses avec les hérétiques. Il eut

beaucoup de conférences avec les ministres luthériens et calvinistes et réussit à opérer un grand nombre de conversions, parmi lesquelles celle de M. de Sainte-Marie fit beaucoup de bruit à Paris. Selon N. Desportes, *op. cit.*, il fut aussi prédicateur du roi. Il mourut inopinément à Poitiers, dans une tournée de prédication. L. Wadding, J.-H. Sbaralea, Bernard de Bologne attribuent sa mort subite à un empoisonnement opéré par les protestants; mais la *Chronique* inédite citée n'en dit rien, et relate seulement sa mort subite.

Le P. Silvestre a laissé deux écrits, témoins de ses luttes contre les calvinistes : D'abord *Correction chrestienne des erreurs et des impiétez de Vignier, ministre à Bloys, ès livres qu'il appelle Examen etc. et de la vraye participation du corps et du sang de Nostre Seigneur; plus un sincère discours touchant la disposition du chrestien pour communier fructueusement, contre les inepties de son homélie sur ce sujet*, Blois, 1608, 2 vol. in-8°; un certain nombre d'exemplaires de cet ouvrage ont été tirés à Orléans, également en 1608, 2 vol. in-8° de XIV-316 et 292 p.; J.-H. Sbaralea cite encore une édition de Paris, 1610. L'ouvrage est dirigé contre l'*Examen des erreurs avancées en quelques propositions et écrits par F. Sylvestre. Avec le discours de ce qui s'est passé sur le défi faict par iceluy au ministre*, Saumur, 1607, de Nicolas Vignier, ministre à Blois, l'un des controversistes les plus passionnés de cette époque, et qui finit, pourtant, par se convertir au catholicisme. Cf. B. Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, t. IV, p. 130. N. Vignier répondit à l'ouvrage mentionné du P. Silvestre de Laval par sa *Confirmation de la doctrine de la vraie participation du corps et du sang de N. S. J.-Chr. contre la prétendue correction de Sylvestre Du Val, prédicateur capucin*, Saumur, 1608.

L'autre ouvrage a pour titre : *Les justes grandeurs de l'Église romaine contre l'impiété de ceux qui nomment le pape Antichrist, singullièrement contre le ministre Vignier*, Poitiers, 1611, in-4°, comprenant quatre livres à pagination spéciale : 317, 216, 282 et 364 p. Le *Catalogus officinalis bibliothecæ exoticæ*, Francfort, 1625, p. 29, cite encore une édition de Poitiers, 1613. Le P. Silvestre y attaque le célèbre ouvrage du même Vignier : *Théâtre de l'Antechrist*. A la fin, il y a une longue poésie d'Adam Blacuodaeus en l'honneur de Silvestre de Laval, intitulée : *In opus rev. p. Sylvestri Vallensis, e collegio PP. capuccinorum ecclesiastæ, de justa romanæ sedis amplitudine, potestate et magnanimitate odæ*. Il faut citer, enfin, un traité intitulé *L'image d'une heureuse mort, tirée des dernières paroles et du trépas inopiné du R. P. Sylvestre de l'Aval, prédicateur capucin*, Poitiers, 1612, in-8°, 23 p. Il résulte de la date d'impression de ce livre que Silvestre de Laval mourut au plus tard en 1612 et que par conséquent Bernard de Bologne et J.-H. Sbaralea doivent se tromper, quand ils placent sa mort en 1616.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3ᵉ éd., Rome, 1906, p. 210; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2ᵉ éd., t. III, Rome, 1936, p. 100-101; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum O. M. capuccinorum*, Venise, 1747, p. 231; Arthur de Munster, *Martyrologium franciscanum*, 2ᵉ éd., Paris, 1653, p. 59 et 419 *a*; H. Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. III, col. 418-419; Fr. Pérennès, *Dictionnaire de bibliographie catholique*, t. I, Paris, 1858, col. 803; N. Desportes, *Bibliographie du Maine*, Le Mans, 1844, au mot *Silvestre de Laval*.

A. TEETAERT.

SILVESTRE PRIERIAS. Le même que MAZOLINI, voir t. X, col. 474.

SILVESTRI François, dit SILVESTRE DE FERRARE ou encore dans des textes latins : FERRARIENSIS (1474-1528), l'un des commentateurs classiques de saint Thomas; quarantième maître général de l'ordre des frères prêcheurs. — Avant d'occuper cette charge en 1525, François Silvestri avait d'abord pris l'habit dominicain à l'âge de quatorze ans au couvent des Anges dans sa ville natale, Ferrare. Métaphysicien subtil et tôt remarqué, il enseigna à Bologne, cultiva la littérature et la musique, devint vicaire général de la congrégation lombarde. Comme maître général des dominicains, il travailla activement à augmenter les études, fût-ce au détriment des observances plus médiocres. Une grande partie de son généralat fut occupée à la visite des couvents de France. En ses dernières années, il avait acquis un embonpoint considérable qui causa sa perte, tandis qu'il résidait à Rennes. En effet, une barque où il avait pris place chavira sur la Vilaine.

En théologie thomiste, François Silvestri est essentiellement le contemporain, l'émule, l'admirateur et parfois le contempteur décidé mais discret de Cajétan. Cajétan est demeuré le commentateur quasi officiel des textes de la *Somme théologique*. De la même manière, Silvestri est demeuré le commentateur le plus consulté de la *Somme contre les gentils*. C'est au point que, dans l'édition léonine officielle de saint Thomas, les commentaires de Silvestri sont annexés à chaque chapitre correspondant de la *Somme contre les gentils*. Michele Pio rapporte que François Silvestri avait composé également des commentaires sur la *Prima pars;* mais il les détruisit quand il constata la supériorité des commentaires correspondants de Cajétan. Par contre, lorsque Cajétan passa par le couvent de Bologne comme maître général des dominicains, en 1518, et qu'on lui eut présenté les commentaires de la *Somme contre les gentils* dont le manuscrit avait été rédigé deux ans plus tôt par Silvestri, Cajétan ordonna que ces commentaires fussent imprimés à cause de leur manifeste utilité. Cajétan montrait une certaine grandeur en décidant de la sorte, car la doctrine de Silvestri n'était pas toujours conforme à la philosophie du maître général. On touchait à la dernière phase de la grande querelle italienne et surtout padouane sur l'immortalité de l'âme. Cajétan s'était risqué jusqu'aux frontières du naturalisme averroïste, sans aller bien entendu jusqu'aux extrémités d'un Pomponazzi. Silvestri, au contraire, tout en ayant la même virtuosité d'analyse logique et métaphysique, obliquait vers l'intellectualisme thomiste dans ce qu'il avait de plus spirituel. C'était là une tendance générale de son esprit qui se retrouve jusque dans ses commentaires de livres d'Aristote. *A fortiori*, ce point de vue était-il plus aisé à maintenir dans un commentaire de cette *Somme contre les gentils* où, avant Scot qui parlera de natures intellectuelles, Thomas traite longuement des substances intellectuelles. Il est un point en particulier où Silvestri est connu chez les scolastiques modernes, c'est le point où il s'oppose à Cajétan pour ce qui concerne la causalité occasionnée par les images dans tout ce qui concerne l'intellection. Voir, par exemple, *In IIum contra gentes*, c. LXXVII. Il est évident que Silvestri cherche par tous les moyens à réduire le rôle de ce conditionnement que les images apportent dans l'activité intellectuelle. Ce plus grand spiritualisme de Silvestri s'apparente peut-être davantage aux positions instinctives de la connaissance vulgaire, mais il a sur le naturalisme de Cajétan l'avantage d'être moins apparemment paradoxal. Bien entendu la très honnête analyse métaphysique instituée par Silvestri tout au long de la *Somme contre les gentils* ne saurait soutenir pour la profondeur du génie une comparaison avec les commentaires de Cajétan sur la *Somme théologique*. Silvestre de Ferrare demeure donc le commentateur honnête, sérieux, disert, fidèle au maître, qu'on aimera à étudier pour mieux comprendre non seulement la *Somme contre les gentils* mais toute la métaphysique thomiste. Il n'en reste pas moins que ce

n'est point le lieu d'exposer ici dans tous leurs détails les thèses et opinions propres à Silvestri. On arriverait probablement à une première approximation très sujette à caution, comme il est arrivé, pour le cas spécial de la justice originelle, au P. Kors, pourtant excellent théologien de cette matière. Ayant voulu évoquer l'opinion de Silvestri sur la question, il n'en saisit pas la subtilité et se fit relever avec quelque rudesse par le P. Laurent dans *La pensée de Sylvestre de Ferrare et de Cajétan sur la justice originelle*, *Revue thomiste*, juillet 1928. Même aventure advint concernant la théorie de la connaissance chez Silvestri à P. Garin qui fut critiqué par le P. Congar dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, novembre 1932. Cela ne veut pas dire que la théologie générale de Silvestri soit insaisissable. Mais le plus analytique des commentateurs de saint Thomas devra être étudié par des spécialistes pendant des années et des années avant qu'on ait le droit de se livrer à son propos à la fantaisie d'une heure de synthèse.

Au surplus, si les théologiens métaphysiciens veulent commencer à entrer dans les vues de Silvestri, ils peuvent tenter de se familiariser avec les notions de ce philosophe, par exemple l'*inhérence aptitudinelle*, *In IV*um *contra gentes*, c. LXV, ou bien *la causalité dans les genres les plus généraux*, *In I*um *contra gentes*, c. XXV, ou encore *le formel confus pris matériellement*, *In I*um *contra gentes*, c. XI. On aurait d'ailleurs tort de prendre à la légère ces raffinements d'ontologie. Ils servent à Silvestri, dans le premier cas, à exposer sa théologie de l'eucharistie, dans le second cas à préciser sa méthodologie dialectique, dans le troisième cas à préciser sa notion de la révélation par rapport à ce qu'avait soutenu Duns Scot.

Silvestri a été le directeur spirituel d'une mystique dominicaine, Osanna de Mantoue, qui a été depuis béatifiée. La biographie de la bienheureuse a été reprise par le P. G. Bagolini, *La beata Osanna Andreasi da Mantova*, Florence, 1905. Le P. Bagolini fournit divers renseignements sur la direction spirituelle de la bienheureuse Osanna par Silvestri.

Les commentaires de Silvestri sur la *Somme contre les gentils* ont été édités pour la première fois à Paris en 1552. Ils ont été réédités maintes fois avant l'édition léonine : Lyon, 1567; Anvers, 1568, etc. Ses *Annotationes in libros posteriorum Aristotelis et S. Thomæ* étaient parues de son vivant, Venise, 1517. Ses *Quæstiones luculentissimæ* formant deux volumes : *In octo libros physicorum* et *In tres libros de anima* ne devaient paraître qu'en 1577, à Rome, avant d'être réimprimées à Venise en 1617.

Enfin en 1525, à Rome, Silvestri publiait un écrit contre Luther : *Apologia de convenientia institutorum romanæ Ecclesiæ cum evangelica libertate tractatus adversus Lutherum de hoc pessime sentientem, Laurentio cardinali Puccio tit. S. S. Quatuor Coronatorum episcopo Prænestino ordinis prædicatorum protectori ab auctore jam ordinis magistro nuncupatus.* Ce livre maintes fois réimprimé eut une réelle influence, due non seulement à un style brillant et alerte, mais à la manière agréable dont il présentait l'Église catholique comme parfaitement apte à promouvoir les saintes libertés que prêche l'Évangile.

F. Lauchert, *Die italienischen Gegner Luthers*, Fribourg-en-Brisgau, 1911; A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre de Saint-Dominique*, t. v, Paris, 1911, p. 260-281; M. Pio, *Vita degli huomini illustri di S. Domenico*, t. II, Pavie, 1613.

M.-M. GORCE.

SILVY Louis, magistrat français (1760-1847). — Il naquit à Paris, le 27 novembre 1760, d'une famille fort attachée au jansénisme. Il fut l'élève et le disciple du bénédictin dom Deforis, lui-même partisan du jansénisme; c'est sous la direction de Deforis que Silvy collabora à la publication des *Œuvres* de Bossuet, préparée par Lequeux. Bien que zélé janséniste, Silvy fut opposé à la Constitution civile du clergé et à l'Église constitutionnelle; sur ce point, il se sépara de la plupart de ses amis.

Il étudia avec beaucoup d'ardeur les sciences ecclésiastiques et avec sa femme, Thérèse Boudet, s'appliqua à soulager les misères occasionnées par la Révolution française. Très rigoriste en morale, il pratiquait une pénitence sévère, inspirée par l'exemple et le souvenir de Port-Royal. Il fut appelant de la bulle *Unigenitus* et, le 8 septembre 1813, jour anniversaire de la publication de cette bulle, il fit un discours passionné dans lequel il racontait, à sa manière, l'origine de cette bulle, qui était l'œuvre des jésuites, et les effets désastreux qu'elle avait produits dans l'Église, en même temps qu'il annonçait la conversion prochaine des juifs. Il fut toujours un adversaire décidé des jésuites, qu'il regardait comme les vrais inspirateurs de la bulle *Unigenitus* et les auteurs responsables des persécutions exercées contre les jansénistes et contre Port-Royal.

Silvy fut très généreux pour les œuvres de Port-Royal. En 1826, il devint locataire des ruines de Port-Royal-des-Champs et, dès 1828, il acheta la propriété et ses dépendances; en 1829, il fonda une école de garçons sur la paroisse Saint-Lambert et il en confia la direction aux frères de Saint-Antoine et, un peu plus tard, une école de filles qui fut dirigée par les sœurs de Sainte-Marthe. Ces deux congrégations, aujourd'hui disparues, étaient fort attachées à l'ancien Port-Royal. Silvy fit restaurer en partie la maison de Port-Royal-des-Champs et y réunit de nombreux souvenirs que les amis de Port-Royal allaient visiter en pèlerinage. C'est dans son cher Port-Royal que Silvy mourut, âgé de quatre-vingt-six ans, le 12 juin 1847, et il fut enseveli au cimetière de Saint-Lambert, auprès des restes des anciens solitaires, au milieu d'une nombreuse assistance de jansénistes et de pauvres dont il était l'insigne bienfaiteur.

Tous les écrits de Silvy ont un caractère polémique accentué et constituent un plaidoyer en faveur du jansénisme et de Port-Royal. Le premier en date est dirigé contre les *Mémoires* de Picot, et a pour titre : *Vérité de l'histoire ecclésiastique rétablie par des monuments authentiques contre le système d'un écrit intitulé : Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII*e *siècle*, Paris, 1814, in-8°. C'est une critique, parfois très vive, du livre publié par Picot, en 1806. — *Première lettre à l'auteur des Mémoires pour servir...*, Paris, 1815, in-8°. Cette lettre peut servir d'avis aux souscripteurs de cet ouvrage et aux abonnés du *Journal* du même auteur (il s'agit de l'*Ami de la religion*). On y a ajouté : 1. un avertissement où l'on donne une première idée des *Mémoires* dont il s'agit, considérés sous le rapport du mérite littéraire. 2. Un extrait de pièces inédites et très importantes, tirées des archives du Vatican. 3. Le texte entier de la lettre de l'auteur des *Mémoires* à un écrit justifié par la présente lettre et par celle qui doit suivre. Silvy reproche à Picot la sécheresse de son style qui ôte tout intérêt à ses personnages, qui s'appesantit sur des détails minutieux et insignifiants, mais surtout il lui fait grief d'épouser la cause des jésuites qu'il compromet d'ailleurs par ses maladresses et d'approuver les opinions ultramontaines. — *Les jésuites, tels qu'ils ont été dans l'ordre politique, religieux et moral, contre le système d'un livre intitulé : Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII*e *siècle, ouvrage dont on prépare une nouvelle édition*, Paris, 1815, in-8°. L'auteur raconte l'histoire de la suppression des jésuites en Portugal et en France et s'ap-

plique à justifier cette suppression. — *Du rétablissement des jésuites en France*, Paris, 1816, in-8°. Silvy rappelle les motifs pour lesquels les jésuites furent supprimés : constitutions et privilèges exorbitants, indépendance à l'égard des souverains pour leurs personnes et leurs biens et ultramontanisme; morale théorique et pratique; apologie scandaleuse de la casuistique; enfin, histoire de leur société : conspirations, meurtres horribles et indignes. — *Henri IV et les jésuites. On a joint à cet écrit une Dissertation sur la foi qui est due au témoignage de Pascal dans ses Lettres provinciales. Avec des notes et pièces justificatives sur des faits intéressants dont quelques-unes inédites ou peu connues*, Paris, 1818, in-8° (voir *Ami de la religion* du 10 octobre 1818, p. 276-279). Dans ces divers écrits contre les jésuites, Silvy qui ne manque pas une occasion de les attaquer, a repris toutes les accusations qu'on est accoutumé de retrouver et sans la moindre critique. — Il en est de même de l'écrit intitulé : *Éclaircissement au sujet des dépêches du prince régent de Portugal, concernant les jésuites, envoyées à son ministre à Rome et relatées dans les journaux de la fin de mars dernier, avec un tableau abrégé de plusieurs faits très importants, relatifs à l'histoire de ces religieux et deux mots de réponse aux lettres de M. D***, insérées dans le Mémorial religieux*, Paris, 1816, in-8°. — De même, *Réponse à l'« Ami de la religion des jésuites », où l'on expose les causes véritables de leur suppression, d'après le bref de Clément XIV, qui les a abolis, et d'après une lettre officielle du cardinal de Bernis, que l'on oppose à la bulle de Pie VII qui les a rétablis*, Paris, 1819, in-8°. *L'Ami de la religion* du 23 décembre 1815, p. 177-187, faisait déjà remarquer la phobie et l'injustice de Silvy, toutes les fois qu'il parlait des jésuites.

La même note de partialité reparaît quand il s'agit de l'ultramontanisme et des ultramontains : *Les véritables sentiments de Bossuet rétablis par les manuscrits originaux et autres témoignages irrécusables, en ce qui concerne un point historique très important, dont traite M. de Bausset, auteur de la vie de ce grand évêque*, Paris, 1815, in-8°. — *Avis important sur les nouveaux écrits des modernes ultramontains et des apologistes d'une société renaissante*, Paris, 1818, in-8°. — *Difficulté capitale proposée à M. l'abbé de Frayssinous, au sujet de son livre intitulé : Les vrais principes de l'Église gallicane... en ce qui concerne les quatre articles de 1682*, Paris, 1816, in-8°. — *Plainte en calomnie et en diffamation contre un journaliste qui se qualifie l'Ami de la religion et du roi, où l'on éclaircit un point historique concernant le pape Grégoire VII et nos libertés gallicanes, avec une observation sur l'importance et le fondement des quatre articles du clergé de 1682, contre le système des gallicans d'opinion*, Paris, 1818, in-8°. — *Réponse à l'apologiste des ultramontains, qui se dit l'Ami de la religion et du roi, où l'on démontre, par des pièces authentiques que l'on n'a pas cessé de maintenir au-delà des monts la doctrine contraire au premier de nos quatre articles, rempart de nos libertés gallicanes*, Paris, 1819, in-8°. — *Doléances et pétitions des fidèles persécutés dans le diocèse de Lyon aux honorables membres de la Chambre des pairs et à celle des députés, où l'on fait voir une foule d'actes de schisme, qui s'exercent depuis quinze ans dans un grand nombre de paroisses du diocèse de Lyon, tels que des refus continuels de la communion à la sainte table, de la bénédiction nuptiale, des cendres, des derniers sacrements et de la sépulture ecclésiastique, en outre, des diffamations publiques, des injures et des voies de faits exercées jusque dans l'église*, etc... Paris, 1819, in-8°. On accuse M. Courbon ancien curé de Sainte-Croix de Lyon, vicaire général et homme de confiance du cardinal Fesch, d'être l'instigateur de tous ces actes. — *Nouvelles plaintes des fidèles persécutés dans le diocèse de Lyon, pour servir de suite à leurs doléances et pétitions*, s. l. n. d., in-8°. — *Progrès de la persécution dans une partie du diocèse de Lyon, sous MM. les vicaires généraux qui gouvernent l'Église, en l'absence du cardinal Fesch*, s. l. n. d., in-8°. — *Discours sur les promesses renfermées dans les Écritures et qui concernent le peuple d'Israël, où l'on considère la conversion et le rappel des juifs, comme la ressource et l'espérance de l'Église*, Paris, 1818, in-8°. — *Articles relatifs à la religion, extraits du Journal du commerce* (du 4 janvier au 4 novembre), Paris, 1818, in-8°. — *Relation concernant les événements qui sont arrivés à un laboureur de la Beauce dans les premiers mois de 1816*, Paris, 1817, in-8°; une nouvelle édition parut sous le titre *Relation concernant les événements arrivés au sieur Martin, laboureur à Gallardon, en Beauce, dans les premiers mois de 1816*, nouvelle édition, revue et augmentée de plusieurs lettres du sieur Martin sur de nouvelles apparitions et d'un récit tiré des *Mémoires* d'une femme de qualité, Paris, 1830, 1831, in-8°. — *Révélation faite en faveur de la France, par l'entremise de Thomas Martin*, Paris, 1827, in-8°; un autre écrit parut, sous le titre *Thomas Martin*, Marseille, 1830, in-8°, qui fut traduit en allemand, Strasbourg, 1839, in-8°, et en italien, Rome, 1829, in-8°. Il s'agissait de l'apparition de saint Michel au laboureur Thomas Martin; ces apparitions eurent lieu le 15 janvier 1816; Martin fut enfermé dans la maison de santé de Charenton, le 13 mars 1816; il fut examiné par Royer-Collard, le frère du ministre, et reçu par le roi le 2 avril 1816. On le regarda comme un illuminé et il revint à Gallardon, en avril 1816. On continua à parler de ces apparitions extraordinaires : en 1832, parut l'écrit intitulé *Le passé et l'avenir expliqués par des événements extraordinaires arrivés à Thomas Martin, laboureur de la Beauce*, avec quelques mots sur les *Relations* publiées à ce sujet par M. S***. On y a joint une Dissertation sur le procès-verbal de la mort de Louis XVII, sur les Mémoires dits du duc de Normandie et sur divers ouvrages récemment publiés touchant le même sujet, Paris, 1832, in-8°. Comme Silvy avait été assez vivement pris à partie, à cause des opinions exposées dans ses diverses relations, le magistrat répliqua par un écrit intitulé : *M. S***, ancien magistrat, à l'auteur de l'écrit intitulé : Le passé et l'avenir expliqués par des événements extraordinaires arrivés à Thomas Martin*, Paris, 1832, in-8°.

On a encore attribué à Silvy quelques autres écrits, qui, en fait, paraissent sortis de sa main : *Relation des faits miraculeux concernant la Révérende Mère Emmerich, religieuse du couvent des augustines de Dulmen, en Westphalie*, avec les témoignages qui constatent ces faits subsistant depuis plusieurs années, Paris, 1820, in-8°. — *Observations sur les calomnies que l'on a répandues et qu'on renouvelle encore de nos jours contre le monastère et l'école de Port-Royal*, Paris, s. d., in-8°, brochure publiée par Égron, l'imprimeur des jansénistes.

Les « Nouvelles acquisitions » de la Bibliothèque nationale, n. *1325* et *1345*, renferment quelques écrits et lettres manuscrits de Silvy.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXIX, p. 353-357 (nombreux détails biographiques et bibliographiques); Quérard, *La France littéraire*, t. IX, p. 151-153; *Revue ecclésiastique*, t. X, p. 69 sq.; André Hallays, *Le pèlerinage de Port-Royal*, Paris, 1914, in-8°, p. 201-204; A. Gazier, *Histoire du mouvement janséniste*, t. II, 1922, p. 204-215; La bibliothèque des *Amis de Port-Royal*, qui est hermétiquement fermée aux non initiés, renferme certainement de nombreux écrits et documents de Silvy et sur Silvy, dont le rôle fut considérable au début du XIX[e] siècle.

J. Carreyre.

SIMANCA ou **SIMANCAS (Jacques-Didace de)**, théologien et canoniste espagnol, né à Cordoue dans le premier quart du XVIe s., professeur *utriusque juris* à l'université de Salamanque, puis à Valladolid, conseiller du roi dans cette ville, évêque de Città (Italie) en 1564, de Badajoz en 1568, de Zamora en 1578, mort le 16 octobre 1583. — Il a laissé : *Institutiones catholicæ, quibus tractatur quidquid ad præcavendas et extirpandas hæreses necessarium est*, Valladolid, 1552, in-8°, 1559 et 1560; Rome, 1575, in-fol. — *Liber disceptationum in quo de primogeniis Hispaniæ ac potissime de illorum publicatione disputatur*, Salamanque, 1556, in-4°; Anvers, 1575. — *De republica collectanea*, Valladolid, 1565 ; Venise, 1569, in-4°; Anvers, 1579, in-8°; Salamanque, 1582, in-8°. — *Enchiridion judicum violatæ religionis seu Praxis hæreseon*, 1568. — *De dignitate episcoporum tractatus*, Venise, 1568, in-8°; Anvers, 1573. — *De episcopis jurisperitis*, Anvers, 1574. — *Defensio statuti Toletani, quod ex Hebræis Maurisve descendentes arcet a beneficiis*, Anvers, 1575, in-12.

Certaines œuvres de Simanca ont été rééditées ou éditées par Castracanio, chanoine de Ferrare, sous le titre suivant : *Opera Jacobi Simancæ, episcopi Pacensis et postmodum Zamorensis, jurisconsulti præstantissimi, de catholicis institutionibus liber, ad præcavendas et extirpandas hæreses admodum necessarius. Theoria et praxis hæreseos, sive enchiridion judicum violatæ religionis. Adnotationes in Zanchinum cum animadversionibus in Campegium, et liber singularis de patre hæretico. Quæ omnia huc usque dispersa, ad commodiorem usum in hac novissima impressione congessit in unum, notis illustravit et constitutionibus apostolicis recentioribus ad S. Inquisitionis tribunal spectantibus locupletavit Franciscus Castracanius, Ferrariensis cathedralis canonicus*, etc., Ferrare, 1692, in-fol.

Blume, *Bibliotheca librorum manuscriptorum italica*, Gœttingue, 1834, p. 24, indique à la bibliothèque Saint-Marc de Venise un ms. de Simanca : *Quæstio de patre hæretico;* peut-être est-ce le traité reproduit par Castracanio dans son édition des *Opera Jacobi Simancæ*.

Antonio, *Bibliotheca Hispana nova*, p. 316-317; Fabricius, *Bibliotheca ecclesiastica*, Hambourg, 1718, p. 176; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. IX, p. 436; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, éd. de 1825, t. XXIV, p. 79; *Journal des savans*, 1694, p. 137; Eubel, *Hierarchia catholica Medii et recentioris Ævi*, Munster, t. III, 1910; t. IV, 1935; Roskovány, *Romanus Pontifex Primas*, t. II, Nitra et Comarom, 1867, p. 377; Marin-Sola, *L'évolution homogène du dogme catholique*, t. II, Fribourg, 1921, p. 160.

J. Mercier.

SIMIOLI Joseph, ecclésiastique italien, né à Naples, le 26 juin 1712, attaché à la Curie pontificale jusqu'en 1763, puis professeur de théologie dans sa ville natale; mort à Naples le 21 janvier 1799. Il a laissé : *Institutions théologiques*, Naples, 1790; *Dissertations sur divers points d'histoire, de critique et de discipline ecclésiastique; Avis aux évêques pour bien gouverner leur diocèse*. Simioli a composé plusieurs autres ouvrages intéressant la théologie, mais qui n'ont pas été publiés.

Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, t. V, 1855, p. 452-453; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 330; Feller, *Biographie universelle*, t. XII, 1824, p. 203-204.

J. Mercier.

1. SIMON (Maître). — Malgré l'obscurité qui pèse encore sur lui, ce théologien du XIIe siècle est un témoin des plus importants pour l'histoire de la théologie sacramentaire à cette époque. On ignore tout de sa vie; on peut conjecturer seulement que celle-ci se développa probablement dans les pays du Rhin inférieur ou de la Flandre, dans une école cathédrale ou monastique. La composition de son œuvre principale se laisse dater de 1145-1160, c'est-à-dire du plus fort de l'évolution théologique que marquent, après le *De sacramentis* d'Hugues de Saint-Victor (1140), la *Summa Sententiarum* (entre 1140 et 1146), les quatre livres des *Sentences* de Pierre Lombard (1152), les *Sententiæ divinitatis* qui, du moins dans leur forme, aujourd'hui connue, dépendent déjà d'un défectueux apographe de Simon.

Il est le représentant d'une école originale qui maintient toujours sa position propre, tout en empruntant des éléments aux divers groupes existants; elle garde son indépendance aussi bien à l'égard de l'école d'Abélard que du cercle d'Hugues de Saint-Victor et de Gilbert de La Porrée. De cette école relèvent quelques traités comme le *Tractatus de septem sacramentis Ecclesiæ*, conservé dans le ms. de Madrid, Bibl. nation. *564*, et qui se laisse dater de 1160-1175 (de l'avis de son éditeur, H. Weisweiler, *Maître Simon et son groupe...*, p. 82-98); et le *Tractatus de conjugio*, de Tegernsee, transmis par *Cod. lat. Monacensis*, *18 521 b* (édité *ibid.*, p. 99-102). Celui de Simon, le *Tractatus de sacramentis*, a été édité également, p. 1-81. Il suppose cependant une source qui lui est commune avec les deux autres traités et dont la composition doit se placer aux environs de 1145. On n'en a point encore découvert d'exemplaires. C'est toute cette école qui vient prendre sa part dans la construction théologique relative aux sacrements. Maître Simon peut en être considéré comme le centre.

Voici les principales caractéristiques de son système. Sa doctrine générale sur les sacrements, tout d'abord, fournit la formule septénaire; elle est même — en raison des dates respectives de l'œuvre de Simon, de la source dont il s'inspire et des *Sententiæ divinitatis* — le tout premier témoin que l'on possède sur ce point. Quant à la définition qu'il donne du sacrement, elle est un chaînon précieux, attestant le passage de la notion large et ancienne, qui englobait aussi l'incarnation et la passion, *sacrum signans*, à la notion stricte, *sacrum signatum*, celle qui insiste principalement sur la causalité *interne* des sacrements. C'est par là d'ailleurs qu'elle ouvre précisément la voie à la formule septénaire. Toutefois, l'accent mis sur la chose désignée, le *signatum*, laisse encore trop dans l'ombre l'autre élément constitutif lui aussi du sacrement, à savoir le signe extérieur lui-même. Et c'est en cela qu'on sent la période de transition.

Pour ce qui est du baptême, on voit Simon insister, avec les *Sententiæ Florianenses* et Roland Bandinelli, sur la reviviscence de ce sacrement, quand il a été reçu *ficto corde* mais que l'obstacle est ensuite supprimé. Par contre, il prétend, en fonction de sa thèse sur la reviviscence des péchés, que, chez ceux qui ont été baptisés comme enfants, la culpabilité du péché originel aussi bien que celle des péchés personnels, revient en cas de chute ultérieure. Quant au chrétien baptisé à l'âge adulte, parce qu'il possède la charité, inamissible, il ne peut plus tomber, en général. Simon insiste beaucoup aussi sur la valeur exclusive de la formule baptismale trinitaire qui marque le baptisé du caractère de son roi; il va même jusqu'à prétendre invalide la formule du baptême qui intervertirait l'ordre des trois personnes.

Dans la doctrine de la confirmation, il importe de relever tout d'abord ce qui a trait à son institution; elle se rattache selon lui directement au Christ et non pas aux apôtres, comme le disaient avec Bandinelli bon nombre de théologiens du XIIe siècle. Il attribue à ce sacrement, comme principal effet, de parachever l'armure spirituelle dont le baptême a déjà doté les nouvelles recrues du Christ, mais aussi, comme effet secondaire, la rémission des fautes vénielles. La

confirmation n'est nécessaire, pour l'adulte, qu'en vertu d'un simple précepte divin, non pas de nécessité de moyen.

En ce qui concerne la pénitence, Simon, qui distingue la *pænitentia familiaris* et la *pænitentia sollempnis*, qui consiste dans l'exclusion de l'Église, la pénitence sous le cilice et la cendre, ne reconnaît qu'à cette dernière, seule, le caractère sacramentel. Celle-ci, en effet, n'est point réitérable, tandis que la première peut l'être; or, c'est un principe pour lui que tout sacrement est irréitérable, sinon l'on douterait de son efficacité.

Il n'y a rien de très original dans son enseignement sur l'eucharistie. Il est bon de noter pourtant que, sans employer le terme de transsubstantiation, il en admet pratiquement le contenu quand il parle de *commutatio substantiæ in substantiam*. Sous les accidents qui couvraient auparavant la substance du pain, c'est maintenant la substance du corps du Christ qui est présente.

La position qu'il prend au sujet de l'extrême-onction est plus personnelle. Les onctions opérées sur les différents membres du corps les consacrent à Dieu; aussi après la réception du sacrement, les rapports conjugaux sont-ils prohibés. C'est pourquoi son administration requiert le consentement préalable du conjoint, tout comme l'entrée dans les ordres ou le vœu de chasteté de l'un des époux. Il va sans dire que ce sacrement ne peut être réitéré. Il donne rémission des péchés; son *effectus*, plus large que la seule *res sacramenti*, comporte aussi la vertu curative.

Les cinq premiers sacrements sont ceux qu'il appelle les *sacramenta communia* que tous peuvent recevoir; les deux autres sont réservés à certains états : *non communia*, mariage et ordre. Simon reproduit au sujet du mariage la doctrine commune. Quand il traite de son caractère sacramentel, il le trouve en ce que le mariage est le signe de l'union du Christ et de l'Église, son épouse. Mais, pour cela, la consommation de l'acte conjugal, *id per quod fit matrimonium*, n'est pas requise. Dans le consentement mutuel se trouvent suffisamment les trois éléments qui rappellent et symbolisent l'amour du Christ pour son Église : *id ad quod fit* : concours de deux volontés, affection réciproque, obligation de protection et d'obéissance. L'accord des conjoints doit exister sur la conception du devoir conjugal (et c'est pourquoi il définit le mariage : *consensus inter legitimas personas... in idem de carnali copula et de jure conjugii pro posse servando*); ils ne doivent pas cependant, et le contenu du contrat ne va pas nécessairement jusque là, avoir la volonté de l'accomplir effectivement par l'acte conjugal. Aussi l'union de Joseph et de Marie a-t-elle constitué un véritable mariage, car on trouve aussi chez eux l'autre élément du contrat : la volonté commune de sauvegarder par la cohabitation et l'affection mutuelle les droits conjugaux réciproques.

Le problème de la dissolution du mariage non consommé est assez longuement étudié par lui; il en admet trois motifs : l'adultère, la frigidité, *l'error conditionis;* mais le premier n'autorise pas à se remarier ensuite; pour les autres, d'ailleurs, c'est l'intervention de l'Église qui est prépondérante. Comme empêchements de mariage, il connaît la parenté et le vœu de chasteté; mais il n'admet pas que par elles-mêmes l'ordination ou la vêture religieuse constituent un empêchement de mariage; celui-ci résulte seulement du vœu.

Dans son exposé relatif à l'ordre, le trait caractéristique est que, pour lui, l'épiscopat constitue un huitième ordre, au même titre que les sept autres, les résumant tous, comme la huitième béatitude inclut les précédentes. La consécration épiscopale compte donc parmi les ordres proprement sacramentels : *pontificalem vero dignitatem sacramentum esse nemo ambigat.*

« Dans leur ensemble, ces doctrines nous mettent en présence d'une toute nouvelle école qui connaît et reprend peut-être les doctrines de l'une ou l'autre tendance du milieu du XIIe siècle, mais en maintenant toujours sa position propre. »

L'ouvrage désormais classique est l'étude de H. Weisweiler, *Maître Simon et son groupe « De sacramentis »*, dans *Spicilegium sacrum Lovaniense*, fasc. 17, Louvain, 1937. On y trouvera toute la bibliographie antérieure.

P. Glorieux.

2. SIMON Grégoire (1720-1766?), né à Paris, le 20 janvier 1720, fit ses études à Paris. Il entra dans la congrégation des Pères de la doctrine chrétienne, connue sous le nom de doctrinaires. Il fut docteur de Sorbonne et devint supérieur de la petite communauté de Saint-Nicolas-du-Chardonnet. Il mourut probablement à Paris, après 1766.

Simon Grégoire publia une réfutation des thèses de l'abbé de Prades (voir ici, t. XII, col. 2773), sous le titre : *Thesis Joannis Martini de Prades, theologice discussa et impugnata*, Paris, 1753, in-12. Un autre écrit intitulé *Tractatus de religione juxta methodum scholasticam adornatus*, Paris, 1758, 2 vol. in-12, parut d'abord anonyme, puis sous le nom de Grégoire dans une nouvelle édition, Paris, 1766, 3 vol. in-12.

Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XXIV, p. 97; Quérard, *La France littéraire*, t. IX, p. 162.

J. Carreyre.

3. SIMON Mathurin, auteur d'un ouvrage sur *L'ancien rite de la pénitence dans l'ancienne Église*, Paris, 1623.

Ellies Du Pin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, col. 1724; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XXIV, p. 93.

J. Mercier.

4. SIMON Pierre, frère mineur espagnol (XVIe-XVIIe s.). — Originaire de San Lorenzo della Parrilla, dans le diocèse de Cuenca, il appartint à la province de Carthagène où il exerça la charge de lecteur de théologie. Il fut aussi qualificateur de l'Inquisition. Il évangélisa le Mexique et pénétra dans la Nouvelle-Grenade (Colombie), où il travailla pendant de longues années aux missions, enseigna la théologie à ses confrères et régit cette nouvelle province de l'ordre. Il est l'auteur d'un ouvrage d'une grande importance pour l'histoire tant religieuse que civile des Indes occidentales, en trois gros volumes, dont le premier seul fut publié : *Primera parte de las noticias historiales de las conquistas de Tierrafirme en las Indias occidentales*, Cuenca, 1627, in-fol., VIII-671 p. La troisième partie de ce t. I a été rééditée par le vicomte Kingsborough, dans *Antiquities of Mexico*, t. VIII, p. 219-271, et la sixième partie traduite en anglais par W. Bollaert, *The expedition of Pedro de Ursua and Lope de Aguirre in search of El Dorado and Omagua in 1560-1561, translated from fray Pedro Simon's « Sixt historical notice of the conquest of Tierrafirme »*, avec une introduction par Cl.-R. Markham, Londres, 1861. Les deux autres volumes inédits sont conservés à la bibliothèque de l'académie royale d'histoire à Madrid.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 193; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. II, Rome, 1921, p. 366; Marcellin de Civezza, *Saggio di bibliografia sanfrancescana*, Prato, 1879, p. 571-573; Brasseur de Bourbourg, *Bibliothèque mexico-guatémalienne*, Paris, 1871, p. 137-138; J.-Ch. Brunet, *Manuel du libraire*, t. V, Berlin, 1921, col. 393-394, et *Supplément*, t. II, Paris, 1880, col 655.

A. Teetaert.

5. SIMON Richard, prêtre de l'Oratoire (1638-1712), le fondateur de la critique biblique. — I. Vie et

ouvrages jusqu'à la sortie de l'Oratoire. II. Après la sortie de l'Oratoire III. L'œuvre et l'homme.

I. Vie et ouvrages jusqu'à la sortie de l'Oratoire. — La vie de Richard Simon se confond avec la composition de ses ouvrages et se résume dans les événements auxquels leur publication a donné lieu.

1° *Années de formation.* — Né à Dieppe, le 13 mai 1638, fils d'un forgeron, le fondateur de l'exégèse historique était de condition trop modeste pour recevoir une éducation à la hauteur de son talent. Il fallut que des protecteurs étrangers, en particulier son curé, Adrien Fournier, ancien prêtre de l'Oratoire, y pourvussent, d'abord chez les oratoriens de Dieppe, puis, pendant son année de philosophie, chez les jésuites de Rouen.

Il fut reçu une première fois à la maison d'institution de l'Oratoire le 22 octobre 1659, pour en sortir moins d'une année après; il suivit alors pendant trois ans les cours de Sorbonne, prit des leçons d'Écriture sainte sous Le Maître, de scolastique avec Chamillard, Grandin, Leblond; il allait de temps en temps entendre chez les jésuites le P. Deschamps qui enseignait la théologie: il étudia seul l'hébreu et le syriaque, lut la *Somme* de saint Thomas, le Maître des Sentences, toute la théologie d'Isambert, Gamache, quelque peu Suarez et Bécan. Il lut aussi des commentaires de la Bible, dont quelques-uns hérétiques, pour répondre aux calvinistes de son pays; *Six siècles des centuriateurs de Magdebourg*, l'*Abrégé* de Baronius par Sponde, le Nouveau Testament avec la paraphrase d'Érasme, les *Commentaires* de Maldonat, quelque chose de Bellarmin, etc. Jamais peut-être élève n'est resté plus indépendant de ses maîtres et ne s'est trouvé en opposition plus marquée avec l'enseignement officiel.

Il fut reçu de nouveau à l'Oratoire le 13 septembre 1662; pendant son noviciat, il eut la permission d'apprendre l'arabe avec son supérieur le P. Berthad; ensemble, ils lisaient l'Écriture sainte dans les originaux, les Pères de l'Église et principalement saint Jérôme et les œuvres des plus habiles critiques. Au sortir du noviciat, il fut un an professeur de philosophie à Juilly (1664), passa deux ans à la maison de Paris (1665-1666), où il fit le catalogue des nombreux livres orientaux qu'on y possédait, manuscrit aujourd'hui à la Bibliothèque nationale, *mss hébreux, 1295.* Après quoi, il demanda à revenir à Juilly où il professa encore la philosophie pendant un an et ensuite se livra à l'étude. Il fut ordonné prêtre à Paris le 20 septembre 1670 par H. de Péréfixe.

2° *Ouvrages de préparation et d'approche.* — Il habite désormais à la maison de la rue Saint-Honoré. Tout en estimant la *Perpétuité de la foi* d'Arnauld (1669), il trouvait quelques faiblesses dans la manière de répondre au ministre Claude; il donna donc un supplément aux preuves d'Arnauld dans *Fides Ecclesiæ orientalis: Gabrielis metropolitæ Philadelphiensis opuscula nunc primum de græcis conversa cum notis uberioribus quibus nationum orientalium persuasio de rebus ecclesiasticis, ex libris præsertim manuscriptis vel nondum Latio donatis illustratur. Opera et studio Richardi Simonis e congregatione Oratorii*, Paris, 1671, in-4°. Il y explique d'une manière solide et judicieuse la croyance des sociétés chrétiennes du Levant sur l'eucharistie et l'appuie, non sur des raisonnements scolastiques, comme avaient fait trop fréquemment Arnauld et Nicole, mais sur des preuves de fait. Les jansénistes lui en voulurent quelque peu, mais le *Journal des savants* fit un long extrait de son ouvrage, année 1672, p. 3; cf. *Lettres choisies de M. Simon*, t. II, p. 81; t. III, p. 1, 19.

L'année précédente, il avait publié *Factum servant de réponse au livre intitulé : Abrégé du procès fait aux juifs de Metz*, 1670, in-4° de 18 p.; il y répondait à un libelle qui accusait les juifs d'avoir égorgé un enfant; pour ce crime prétendu, un pauvre colporteur, Raphaël Lévi, était mort sur le bûcher. Cette accusation de meurtre rituel n'est-elle pas, dit-il, celle qui a fait périr tant de chrétiens innocents à l'époque des empereurs? Est-ce que les papes n'ont pas souvent défendu les Israélites, en particulier Léon X qui accorda sa protection à Reuchlin contre les fureurs insensées des théologiens de Cologne; de même Grégoire IX et Clément VI qui ont envié à la loi juive sa facilité de favoriser le commerce et l'industrie et ont tâché de faire profiter leurs États d'une si industrieuse activité? De tout temps, la nation juive a rendu de grands services à la science : c'est par des traductions de juifs arabes qu'Aristote a été connu des philosophes du Moyen Age, etc. L'ouvrage est réimprimé dans la *Bibliothèque critique*, t. I, p. 109. Le factum eut un plein succès; la sentence du tribunal fut cassée et il fut décidé que les accusations contre les juifs seraient déférées au grand Conseil.

Désormais les ouvrages de R. Simon vont se suivre de près. Comme presque toujours, il prendra le contre-pied de l'opinion généralement admise, il se dissimulera habituellement sous des pseudonymes, assez transparents toutefois pour être découverts : il s'appellera prieur de Bolleville, sieur de Mony, Recared Sciméon, sieur de Simonville, Richard de Lisle, Jean Reuclin, Origenes Adamantius, Jérôme de Costa, Hieronymus le Camus, Pierre Ambrun, Ambrosius, Jérôme de Sainte-Foi.

Il donne d'abord *Cérémonies et coutumes des juifs, aujourd'hui traduites de l'italien Léon de Modène*, par dom Recared Sciméon, Paris, Billaine, 1674, in-12, un petit chef-d'œuvre en la matière. L'épître dédicatoire rédigée par Frémont d'Ablancourt est adressée à Bossuet. La 2e édition est augmentée de *Comparaison des cérémonies des juifs et de la discipline de l'Église, avec un discours touchant les différentes messes ou liturgies* qui sont en usage dans tout le monde, par le sieur de Simonville, Paris, Billaine, 1681, in-12 de 404 p. (cf. *Lettres choisies*, t. IV, p. 87; *Biblioth. crit.*, t. IV, p. 103); 3e éd., La Haye, 1682; 4e éd., Lyon, 1684. Dans le factum précédent, il fallait seulement, à propos du procès de Lévi, dessaisir le Parlement d'une affaire; ici, Richard veut convaincre d'ignorance certains docteurs de la faculté de Paris qui condamnent les écrits pour se dispenser de les lire. Les juifs ne sont pas seulement « de vains débris épandus çà et là » (1er sermon de Bossuet sur le IIe dimanche de l'Avent); ils forment un corps de nation toujours instructif, sinon par la communauté des mêmes croyances, du moins par celle des mêmes traditions et des mêmes observances rituelles. La ligne de démarcation entre les deux liturgies est insaisissable et l'influence de l'une des deux religions sur l'autre impossible à déterminer au juste. La messe chrétienne a conservé dans sa première partie le cadre du service de la synagogue; l'office garde à peu près les mêmes heures, un assemblage tout pareil de prières communes et de prières propres. C'est aux juifs qu'a été confié le dépôt de la tradition : *Illis credita sunt eloquia Dei*, Rom., III, 2. Simon admire la vie dont témoigne ce vieux culte, même depuis la dispersion de la nation, les sectes les plus variées se développent dans son sein. Voir *Lettres choisies*, t. III, p. 49.

Tout en admirant les juifs, il les critique et le long commerce qu'il eut avec eux ne lui laissa qu'une antipathie très décidée : leurs auteurs accordent la préférence aux commentateurs sur la Bible elle-même; que de risibles rhapsodies ils ont avancées! Les docteurs du Moyen Age sont des prodiges de compréhension auprès de ces talmudistes qui ne savent pas l'hébreu, pour qui tout est matière à commerce; Moïse ben Naaman ne montre-t-il pas Moïse trouvant Dieu en train de

peindre de sa main les couronnes des lettres hébraïques. *Lettres choisies*, t. III, p. 206. Il démasque leurs maîtres imposteurs, leurs conversions simulées. Jusque-là, la littérature rabbinique avait été l'objet non de science, mais de polémique; avec R. Simon, l'esprit scientifique pénètre les choses juives. C'était une grande audace, mais justifiée par ce genre d'autorité unique qu'on nomme la création d'une méthode nouvelle et tempérée par un rare esprit d'équité et de correction. Qu'on relise au besoin le sermon de Bossuet cité plus haut et prononcé « contre les juifs ».

Vint ensuite l'ouvrage intitulé : *Voyage du Mont-Liban traduit de l'italien du Rév. Père Jérôme Dandini, nonce en ce pays-là, où il est traité tant de la créance et des coutumes des Maronites que de plusieurs particularités touchant les Turcs et de quelques lieux considérables de l'Orient, avec des remarques sur la théologie des chrétiens du Levant et sur celle des mahométans*, par R. S. P., Paris, 1675, in-12 de 402 p. Le jésuite Dandini avait été envoyé au Mont-Liban, en 1596, en qualité de nonce du pape pour s'assurer que les Maronites, malgré leur réunion, ne professaient pas de graves erreurs. Mais il montra dans sa relation que ces prétendues erreurs leur étaient injustement imputées, qu'il s'en était rendu compte en tenant deux conciles dont il cite les actes. Dans son livre, Richard Simon ajoute plusieurs remarques où il explique l'ancienne croyance des Maronites qu'il accuse d'avoir été monothélites, ainsi que les autres chrétiens du Liban; l'abbé Maron, qu'ils regardent comme un saint, partageait cette erreur; quant aux autres hérésies dont on les accuse, elles sont imaginaires et ces peuples ont seulement le malheur de n'avoir pas étudié dans nos écoles : « ce qui fait, dit Batterel, que ne pouvant pas s'expliquer en des termes qui approchent des nôtres, nos missionnaires, qui ne savaient de théologie que la scolastique ordinaire, les ont condamnés comme étant dans des erreurs où ils n'étaient pas en effet ». *Mém. domestiques*, t. IV, p. 245.

En 1675, R. Simon écrit un *Factum contre les bénédictins de Fécamp* (reproduit dans *Bibl. critique*, t. III, p. 1), en faveur du prince de Neubourg, leur abbé, qui voulait être mis en possession des juridictions et droits dont avaient joui ses prédécesseurs. Les moines portèrent plainte au R. P. de Sainte-Marthe supérieur général. Simon avait été engagé dans cette affaire par le P. Verjus de l'Oratoire, grand vicaire de de Neubourg, qui avait un frère chez les jésuites. Le supérieur lui demanda s'il aimait mieux être à lui qu'aux jésuites; le P. Verjus fut exclu : « Simon, privé d'un tel ami, resta seul en butte à tous les traits qu'on voulut lui porter. L'imputation de jésuitisme, la plus odieuse qu'on pût inventer contre lui, s'attacha sur lui entièrement et on songea, plus que jamais, à l'éloigner de Paris. » *Éloge hist.*, p. 27. C'était le commencement de ses difficultés avec sa congrégation.

3° *Histoire critique du Vieux Testament*. — Les ouvrages précédemment cités n'étaient que des essais auprès de celui-là qu'il publia en 1678. Pour mieux apprendre l'hébreu, il avait fait comme saint Jérôme qui avait pris les leçons du juif Barraban, il s'était mis à l'école de Jona Salvator, juif venu à Paris pour étendre le commerce du tabac.

En 1676, les protestants de Charenton résolurent de travailler à une nouvelle version de la Bible; l'un d'eux, Justel, proposa au P. Simon d'en dresser le plan qui est imprimé dans l'*Histoire critique*, l. III, c. I : prendre comme base le texte massorétique contrôlé par les anciennes versions, au lieu des Septante; indiquer en marge les principales variantes, viser plus à la correction et à la clarté qu'à la délicatesse du style; bannir les commentaires dogmatiques, les gloses édifiantes, rejeter à la fin l'explication des termes techniques. Il traduisit comme spécimen un passage de Job, des Proverbes, fournit quelques chapitres du Pentateuque et des Prophètes, disant qu'il n'avait d'autre but que de fournir un exemple. Là-dessus, Bossuet l'accuse de favoriser les protestants pour toucher les 60 000 livres promises par ceux de Genève, d'avoir des relations avec eux, de faire une version de la Bible à l'usage des calvinistes. Or, Bossuet lui-même n'a-t-il pas correspondu avec les ministres, Ferry, Claude? Il est certain que R. Simon fut toujours l'adversaire de la théologie protestante, et qu'il maintient contre eux la nécessité de la tradition.

Ce fut bien un autre scandale quand parut, au printemps 1678, l'*Histoire critique du Vieux Testament*, Paris, Villaine, in-4°, avec l'*imprimatur* du supérieur général de l'Oratoire : « Le principal de ses ouvrages, ainsi que celui qui lui a acquis une plus grande réputation et qui a fait le plus de bruit. » Batterel, *op. cit.*, p. 247. Dans la préface, il affirme que, dans les Livres sacrés, « on n'a donné au peuple que ce qu'on a jugé nécessaire pour son instruction, on ne peut assurer que toutes les généalogies qui sont rapportées dans cet abrégé soient immédiates ». Les protestants ont tort de penser que la Bible est « claire d'elle-même et suffisante pour établir seule la vérité de la foi et indépendamment de la tradition ».

L'ouvrage est divisé en trois livres : le premier ne traite en apparence que « des révolutions du texte hébreu de Moïse jusqu'à nos jours », mais, en réalité, il contient deux parties bien distinctes : une critique du dogmatisme en matière d'exégèse et un essai de reconstruction de l'histoire littéraire du peuple juif. Le dogmatisme érige une opinion quelconque en tradition antique et immuable. On a toujours cru, dit-on, que la langue révélée par Dieu à Adam était l'hébreu, que Moïse a écrit intégralement les cinq livres du Pentateuque, etc. R. Simon fait voir le contraire par la méthode historique qu'il semble avoir, sinon créée, du moins renouvelée avec bonheur.

Il rappelle ce que dit saint Grégoire de Nysse que Dieu ne fut jamais pour l'homme un maître d'école, *Hist. crit.*, l. I, c. XIV; montre que le texte hébreu de la Bible a été falsifié, corrompu, mutilé par la perfidie des Juifs, c. XVIII; que tous les Pères ont donné une part plus ou moins grande à Esdras dans la composition du texte de la Loi. C. IV. En critiquant ce dogmatisme des rabbins juifs, il n'atteignait pas moins celui des incrédules, comme Spinosa, et des protestants, celui de plus d'un docteur de Sorbonne, représentant attardé de l'ancienne scolastique.

Pour remplacer ce qu'il condamne, il montre que les « récits attribués à Moïse n'offrent qu'une unité de composition toute relative, comme celle qu'on obtiendrait en amalgamant des compositions d'abord séparées et profondément distinctes ». C. V; cf. *Lettres choisies*, t. III, p. 216-224. Les livres historiques, les Proverbes, les Psaumes ne peuvent pas davantage être attribués à un seul auteur, mais à des scribes quelquefois modernes : saint Jérôme et Théodoret l'admettaient déjà, et de même les grands docteurs du Moyen Age.

Le l. II fait la critique des principales versions : celle des Septante, si estimée encore au XVII[e] siècle, est une altération plus ou moins profonde de l'original; saint Jérôme a su joindre les grâces de la littérature païenne à l'austère vérité de la révélation biblique. *Epist.*, LXXXIII, 6-7, *P. L.*, t. XXII, col. 758. Le concile de Trente, en déclarant sa traduction authentique, veut dire seulement que, sans être exempte de fautes, elle n'a pas été altérée, falsifiée, corrompue à dessein. Simon reproche à Cajétan, Castalion, de Sacy, de chercher trop l'élégance aux dépens de l'exactitude; quant aux protestants, il critique leurs erreurs en

elles-mêmes, sans nulle préoccupation professionnelle, sans injurier les auteurs, comme c'était assez l'usage de son temps.

Dans le l. III, en faisant la critique des commentateurs, il raconte en réalité la véritable histoire de la pensée religieuse depuis les époques les plus lointaines : aucun auteur n'a vu la même chose dans la Bible. En montrant combien elle est difficile à interpréter, il répond à Luther et Calvin qui veulent fonder toute la vie religieuse et même la théologie sur le seul texte de la Bible; cf. *Lettres choisies*, t. II, p. 229 sq.; il répond aussi à des théologiens qui veulent appuyer, non seulement leurs principales thèses théologiques, mais toutes leurs conclusions sur des citations de l'Écriture, et aux écrivains, très nombreux de son temps, qui décriaient l'érudition exégétique. La Bible est inexplicable, pense-t-il, pour quiconque n'est pas armé de toutes les ressources de la science scripturaire. Pour sortir de cette difficulté, il faut établir l'histoire de la critique biblique sur le principe de la continuité de la tradition, malgré sa diversité. Elle est diverse assurément dans les Pères, dans Cajétan, dans Maldonat... Chaque génération apporte son contingent de pensée à l'héritage qu'elle croit transmettre avec intégrité, aussi la tradition reste-t-elle continue. Cela n'est possible que par le privilège d'une Église aussi souple que le catholicisme, avec l'autorité vivante qui le constitue et qui permet cette expérience toujours nouvelle du divin. Richard Simon revient sur ces idées dans la *Lettre à M. l'abbé P. touchant l'inspiration des Livres sacrés, par le prieur de Bolleville*, Rotterdam, 1699, in-4°. En commençant, il fait cette déclaration très raisonnable : « Ce sont des hommes qui ont été l'instrument de Dieu et qui, pour être prophètes, n'ont pas cessé d'être hommes. Le Saint-Esprit les a conduits d'une manière qu'ils ne se sont jamais trompés dans ce qu'ils ont écrit; mais on ne doit pas croire pour cela qu'il n'y a rien dans leurs expressions que de divin et de surnaturel. Au moins, n'est-ce pas la pensée des Pères, ni de nos plus savants théologiens. » Voir aussi *Lettres choisies*, t. III, p. 206.

L'Histoire critique déplut presque également à quelques catholiques et aux protestants les plus zélés. Un exemplaire de la table saisi par Tornard est remis par Eusèbe Renaudot à Bossuet qui y voit « un amas d'impiétés et un rempart du libertinage ». Ce prélat court le jeudi saint 1678 chez le chancelier Le Tellier qui fait saisir deux exemplaires, dont l'un pour Bossuet et l'autre pour Nicole, lequel y voit surtout la critique de la doctrine de saint Augustin sur la grâce. Le lieutenant de police La Reynie fait mettre au pilon les 1 300 exemplaires dont se composait l'édition : Batterel prétend que le coup fut porté surtout par les jansénistes qui en voulaient à l'auteur de sa lettre sur la *Perpétuité de la foi* et de son refus d'être leur agent secret près d'Innocent X, ce qu'accepta de faire le P. Poisson, p. 251. Voir ici art. POISSON, t. XII, col. 2411. Simon, lui, accuse Nicole : « C'est lui qui a eu le plus de part à la suppression de mon livre, bien qu'il n'en ait pas été le premier auteur... C'est l'homme le moins capable de Paris à en juger, parce qu'il ne s'est jamais appliqué à cette sorte de littérature dont il ignore même les premiers éléments. » *Lettres choisies*, t. IV, p. 52, et *Bibl. crit.*, t. IV, p. 61, lettre IX au P. Du Breuil. Pour faire revenir ses juges de leurs préventions, il écrit le *Mémoire instructif touchant le livre qui a pour titre : Histoire critique du Vieux Testament*. Le P. de Sainte-Marthe prie Bossuet de ne pas engager la congrégation dans cette affaire; il reçoit cette réponse : « Vous savez combien je la respecte et avec quel zèle j'embrasserai ses intérêts, » 16 avril 1678. Simon accepte de faire les corrections nécessaires, de mettre son livre en latin, 7 mai. Il le répétera en février 1679. Ce n'était peut-être qu'une feinte et Bossuet l'en accusera, car le P. de Sainte-Marthe ne put obtenir qu il changeât seulement le titre en supprimant le mot *critique* à qui on donnait parfois le sens de satirique. Le général écrivit à Le Tellier : « Nos Pères assistants et moi ne souffrirons jamais dans la congrégation une personne qui s'oppose à ce que vous commanderez... La permission... d'imprimer n'est jamais fondée que sur l'approbation des docteurs nommés par le roi », 18 mai. Le 21 mai, il signifie au P. Simon son exclusion de la congrégation : les difficultés dans lesquelles celle-ci se trouvait ne furent pas étrangères à cette décision et le livre lui-même n'en fut pas le principal motif.

Quelques exemplaires échappés au pilon furent copiés en Angleterre et servirent de base à deux éditions hollandaises dont celle d'Amsterdam, 1685, est la plus exacte. Simon prétendit qu'il n'y était pour rien : il est possible qu'il s'y soit opposé un moment; il espérait encore que son livre pourrait être réimprimé à Paris; il était en pourparlers à ce sujet avec Bossuet qui le reçut plusieurs fois. Tout cela reste obscur. Voir A. Bernus, *Richard Simon*, p. 131-134. Il y eut une édition Elzevier très fautive, faite sur une copie de Mme la duchesse de Mazarin, une latine traduite en 1681 sur l'Elzevier par Noël-Aubert de Versé, une allemande. Voir Bernus, *ibid.*, p. 131-140. L'ouvrage fut mis à l'Index le 1er décembre 1682.

Sans doute la condamnation si rapide et si complète de l'*Histoire critique* s'explique par l'état d'esprit d'alors, de la Sorbonne en particulier qui, sous la surveillance du gouvernement, exerçait une censure sévère et étouffait à son apparition tout livre portant une idée nouvelle. Mais, malgré sa grande valeur, malgré les connaissances très nombreuses dont elle témoignait, l'œuvre de Richard Simon donne par bien des côtés prise à la critique : 1. Sauf pour le Pentateuque, la question de l'auteur et de l'époque de la composition des livres de l'Ancien Testament est à peine abordée : « Il est, dit-il, inutile de rechercher avec curiosité les auteurs particuliers de chaque livre de la Bible, parce qu'on n'en peut avoir que des conjectures incertaines », p. 26. — 2. Il suppose que, à l'instar de l'Égypte et des monarchies orientales, le peuple hébreu a eu ses scribes, lesquels étaient considérés comme inspirés et appelés prophètes : cela paraît bien peu probable avant l'établissement et le développement de la royauté. — 3. Sa prétention paraît assez arbitraire de retrouver partout trois couches successives d'historiens : les écrivains qui ont composé une première fois; ceux qui ont donné une nouvelle forme aux actes de leurs prédécesseurs, des prophètes inspirés, eux aussi, de beaucoup postérieurs, qui ont rassemblé ces mémoires et les ont réunis en un seul corps. Sans doute, le texte a pu se perfectionner peu à peu, à la manière d'un corps organique qui progresse, l'inspiration divine lui conservant toujours son sens originel, mais cette régularité dans le développement paraît bien excessive. — 4. Pour rendre compte des inversions dans le récit après la fixation définitive du texte, Simon suppose que les rouleaux sur lesquels il était écrit ont été déplacés, embrouillés et qu'ainsi l'ordre a été bouleversé en plus d'un endroit et que, dans la suite des temps, il en est résulté beaucoup de confusion. C'est en réalité un bien grand effet d'une petite cause, à laquelle il était facile de remédier.

Bossuet n'avait donc pas tout à fait tort quand, en jugeant ce que Simon a écrit du Nouveau Testament, il appréciait toute son œuvre en disant : « Quand, par sa critique, Simon faisait semblant de vouloir établir la tradition et réduire les hérétiques à la reconnaître, il en renversait la principale partie et le fondement de l'authenticité des Livres saints. » *Défense de la Tradi-*

tion et des Saints-Pères, Ire part., l. I, c. II. Huet écrivait sur l'exemplaire qui lui appartenait : « Cet auteur a toutes les connaissances nécessaires pour bien traiter la matière qu'il a entreprise... Mais il n'a pas vu les conséquences des maximes et des propositions dangereuses qu'il a avancées. Son amour-propre et sa présomption lui ont fait traiter avec mépris les auteurs qu'il a appelés à sa censure, dont la plupart valent mieux que lui. » Voir Bernus, *op. cit.*, p. 43, n. 1. Le livre aussi manque d'unité dans la conception, de netteté dans l'exposition, d'ordre dans le développement : défauts, il est vrai, inévitables à la naissance d'une science nouvelle.

II. Après la sortie de l'Oratoire. — Étourdi, sans être abattu, par le coup que son entêtement surtout lui avait attiré, Simon se retira, dès 1678, dans son prieuré-cure de Bolleville près de Fécamp, dont son ami le P. Verjus l'avait pourvu; il n'y resta certes pas inactif mais son caractère s'aigrit, sa plaisanterie devint plus acerbe.

1° *Polémique à l'occasion de « l'Histoire critique du Vieux Testament ».* — Les contradicteurs viennent surtout du côté protestant et ne perdent point de temps. L'édition de 1685, p. 549, a une *Lettre de M. de Veil à M. Boyle*, 16 mai 1678 : l'auteur, un juif converti par Bossuet et passé plus tard au protestantisme, essaie de prouver que l'Écriture est la seule règle de la foi. Simon répond le 16 août : *Lettre à M. J**** (Justel) S. D. R., en signant R. de Lisle, prêtre de l'Église gallicane, *Ibid.*, p. 557. Dans cet écrit, modèle d'argumentation historique, il dit redouter les rêveries de l'illuminisme pour son contradicteur qui, en effet, entra ensuite chez les anabaptistes.

La même année, Ézéchiel Spanheim, un Genevois envoyé en mission en Angleterre par l'électeur palatin, écrit une *Lettre à un ami où l'on rend compte d'un livre qui a pour titre « Histoire critique du Vieux Testamen »*, 10 décembre 1678. *Ibid.*, p. 565-622. Il y est question de la portée dogmatique et des conséquences religieuses de l'ouvrage. Au lieu de répondre directement, Simon compose : *Lettre d'un théologien de la faculté de Paris qui rend compte à un de ses amis de « l'Histoire critique du Vieux Testament »*, 10 septembre 1679. *Ibid.*, p. 625-667.

Pour être plus tardives, d'autres attaques, dont les réponses occupent un second volume de l'édition de 1685, ne sont pas moins violentes. Le volume commence par la *Réponse de Pierre Ambrun, ministre du saint Évangile à « l'Histoire critique du Vieux Testament » composée par le Père Simon de l'Oratoire de Paris.* Celui qui montra le plus d'acrimonie fut Isaac Vossius, l'infatigable chanoine de Windsor. Il regardait la traduction des Septante comme « sainte et inspirée de Dieu » et se sentit outragé de la critique qu'en avait faite Simon au l. II, c. IV. Le chanoine anglais écrit : *Isaaci Vossii responsio ad objecta nuperæ Criticæ sacræ;* Simon réplique par *Richardi Simonis, gallicanæ Ecclesiæ theologi, opuscula critica adversus Isaacum Vossium, anglicanæ Ecclesiæ canonicum. Defenditur sacer codicus ebraicus et D. Hieronymi translatio*, Édimbourg, 1685 .C'est un fort bon abrégé de *Histoire critique :* Simon y examine l'autorité des Septante et celle de la Vulgate. Peu après, il oppose au même critique *Opuscula critica adversus Isaacum Vossium*, 1685; puis *Hieronymi le Camus, theologi Parisiensis, judicium de nupera Isaaci Vossii ad iteratas P. Simonii objectiones responsio* [il signe *le Camus* par allusion de son nom au mot latin *Simus* qui veut dire *Camus;* quoiqu'il y ait le nom d'Édimbourg, le livre fut imprimé en Hollande, la date est marquée ainsi : *Juliobonæ in caletibus, die 12 januarii 1685.*] C'est au reste le même ouvrage que les *Castigationes ad opusculum Isaaci Vossii de sibyllinis oraculis et responsiones ad objectiones nuperæ criticæ sacræ* et *Excerpta ex disquisitionibus criticis Richardi Simonis, gallicanæ Ecclesiæ theologi.* Ainsi les *Castigationes* suivent les *Objectiones*, les *Excerpta* répondent aux *Disquisitiones*, un *Judicium* à une *Responsio.* Pendant douze ans, c'est un feu roulant de justifications et de ripostes, de répliques et de dupliques qui font admirer la profondeur des études de Simon et sa facilité à écrire en un latin très érudit.

En parlant des Bibles polyglottes dans son *Histoire critique*, Simon avait indiqué le projet d'une nouvelle Bible de ce genre qui fût plus pratique; plus tard, il publia *Novorum Bibliorum polyglottorum synopsis*, Utrecht, 1684, in-8°, signé Origène. Jean Le Clerc, professeur à Amsterdam, lui offrit sa collaboration dans une longue lettre latine dont les premières pages sont en tête de la *Réponse aux sentiments* qui, dans toutes les éditions, fait partie des annexes de l'*Histoire critique.* Simon refusa sèchement; entre les deux, simple conflit d'amour-propre plus que bataille d'idées. En 1685, paraît une nouvelle lettre sur le projet de polyglotte : *Ambrosii ad Origenem epistola de novis Bibliis polyglottis*, publiée à Utrecht, in-8°. Jean Le Clerc écrit de son côté : *Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament*, Amsterdam, 1685. Ce sont vingt lettres dans lesquelles il dit en commençant : « Personne de ma connaissance ne le blâme, ni ne l'approuve en tout. La plupart disent même qu'on peut le mettre au nombre des bons livres », et en terminant, p. 457 : « Il y a beaucoup de remarques très utiles et très véritables... Le P. Simon a trouvé la meilleure méthode d'expliquer l'Écriture sainte, quoiqu'il ait mêlé beaucoup de choses peu vraisemblables sur la manière dont les livres furent composés... On peut faire du profit en le lisant. » Simon riposte par : *Réponse au livre intitulé : Sentiments de quelques théologiens de Hollande... par le prieur de Bolleville. Outre les réponses aux théologiens de Hollande, on trouvera dans cet ouvrage de nouvelles preuves et de nouveaux éclaircissements pour servir de supplément à cette Histoire critique*, daté de Bolleville, le 15 septembre 1685. Il y traite durement son adversaire qu'il accuse d'avoir « plus de vanité que de véritable capacité ». Il est vrai que M. Le Clerc avait dit de lui dans l'avertissement : « On n'aime pas à disputer avec des gens qui gardent aussi peu de mesure d'honnêteté et qui se soucient aussi peu de la vérité que lui. »

Simon écrit encore : *Lettre à M. l'abbé P. D. et P. (Pyrot) docteur et professeur en théologie, touchant l'inspiration des livres sacrés*, datée du 15 novembre 1686, dans laquelle il tâche de concilier l'inspiration de l'Écriture avec ce qu'il a dit des écrivains chargés chez les Juifs d'en faire l'abrégé.

Le Clerc l'ayant attaqué de nouveau dans sa *Défense des sentiments de quelques théologiens de Hollande... contre la réponse du prieur de Bolleville*, Amsterdam, 1686, 459 p., Simon rédige une *Réponse au livre intitulé : Défense des sentiments... par le prieur de Bolleville.* Cette réponse est fort vive, il accuse Le Clerc d'être socinien, de faire de la religion une série de propositions toutes dogmatiques et qu'on ne doit aborder qu'avec la seule raison.

Jurieu, ministre à Rotterdam, l'avait aussi attaqué dans son livre fameux *De l'accomplissement des prophéties.* Pour se convaincre que la fin des temps est proche, il suffit de considérer le nombre actuel des faux prophètes parmi lesquels Richard Simon tient le premier rang; un des principaux chapitres a pour titre : *Coup de fouet contre Richard Simon.* Pour Jurieu, l'*Histoire critique* se ramène à quatre ou cinq paradoxes dont les uns sont impies et les autres badins. Dans sa *Réponse aux sentiments*, p. 189 et 218, Simon raille

finement les supputations bizarres du ministre sur la fin des temps et la bête de l'Apocalypse, mais surtout, dans la *Lettre des rabbins* (*Lettres choisies*, t. I, p. 318), il charge les rabbins d'Amsterdam d'adresser d'ironiques félicitations à son contradicteur. Les Origène et les Augustin ont, par leurs allégories, détruit sans doute le judaïsme, mais n'ont pas moins profondément miné le christianisme. De cet édifice « Luther fait sauter le comble; sur les murs, Calvin et Zwingle paraissent qui travaillent de toutes leurs forces à les jeter à bas; Socin frappe les fondements, et c'est à vous, Monsieur, que la Providence réserve d'en achever la destruction. » P. 337. Il répond encore avec aigreur et moquerie à Guil. Salden, d'abord pasteur à La Haye, puis professeur à Utrecht; avec plus de modération à un auteur anonyme. Quand il cessa de répondre, on continua de l'attaquer, particulièrement en Allemagne et chez les catholiques. Voir A. Bernus, *op. cit.*, p. 104-105. Pendant ces discussions, il prenait à peine le temps de manger; il en devint malade. En mars 1682, il était encore à Bolleville; cette année-là, il se démit de sa cure et vint habiter Dieppe.

2° *Travaux divers.* — Entre temps, cependant, R. Simon trouve le moyen de composer : 1. *Comparaison des cérémonies des Juifs et de la discipline de l'Église*, 1681, ajouté à la 2e édition des *Cérémonies et coutumes des Juifs*, citée plus haut. — 2. *Antiquitates Ecclesiæ orientalis clarissimorum virorum card. Barberini, L. Allatii, Luc. Holstenii, Joa. Morini, etc. dissertationibus epistolicis enucleatæ, nunc ex ipsis editæ, quibus præfixa est Joannis Morini, congregationis Oratorii Parisiensis, vita*, Londres, 1682, in-12, 487 p. C'est un recueil de 84 lettres sur divers sujets, dont la plupart sont du célèbre P. Jean Morin, de l'Oratoire; quant à la vie de celui-ci, qui est plutôt une satire de lui en même temps que de sa congrégation, Simon affirma à Bossuet qu'il n'en était pas l'auteur, qu'il n'avait pas publié l'ouvrage; il s'en défendit encore dans l'*Apologie pour l'auteur de l'Histoire critique du Vieux Testament contre les faussetés d'un libelle publié par Michel le Vassor, prêtre de l'Oratoire*, Rotterdam, 1689.

3. *L'histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant* par le sieur de Moni, Francfort, 1684, in-12; 2e éd., 1693; 3e un peu modifiée, Trévoux, 1711. L'ouvrage était prêt dès 1678 et avait été ébauché à l'occasion d'un livre composé en anglais et publié en français, *Recherches curieuses sur la diversité des langues et des religions par toutes les principales parties du monde, par Ed. Brerewood, professeur à Londres et mises en français par J. de la Montagne*, Paris, 1640. Le livre contenait beaucoup de fautes; Simon, quand il le connut tardivement, fit des remarques qui devaient être insérées dans une nouvelle édition, mais le libraire confia ces notes à un reviseur chargé de le retoucher et d'en ôter ce qui pouvait déplaire aux protestants. L'auteur en fut averti, retira ses notes et leur donna la liaison nécessaire pour être publiées à part. Il dit dans la préface : « J'ai reconnu que la plupart des hérésies qu'on attribue aux peuples du Levant n'ont presque aucun fondement, bien que les missionnaires, pour faire mieux valoir leur emploi, les accusent d'un grand nombre d'erreurs... Il y a souvent de l'illusion dans l'esprit de ceux qui condamnent avec trop de facilité les sentiments de leurs frères. » Contre les affirmations des protestants, il montre que les Grecs admettent la transsubstantiation. Il cite un abbé Adam, venu à Rome pour la réunion des nestoriens et qui prétend « que le nestorianisme d'aujourd'hui est une hérésie de nom et qu'on ne les a condamnés que parce qu'on ne les entendait point ». P. 89. On peut en dire autant pour les premiers siècles et concilier par exemple les opinions de Nestorius et de saint Cyrille, mais les Grecs ont toujours été de grands disputeurs et leurs dissentiments reposent le plus souvent sur des équivoques. Voir *Bibl. critique*, t. I, p. 227, 299.

Un Anglais, Smith, contesta l'autorité de Gabriel de Philadelphie dont M. Simon s'était occupé en 1671; celui-ci lui répondit dans ce dernier ouvrage. L'Anglais riposta par cinq dissertations dont deux regardaient personnellement Simon qui répliqua par *La créance de l'Église orientale sur la transsubstantiation avec une réponse aux nouvelles objections de M. Smith, où l'on fait voir que Cyrille Lucar, patriarche de Constantinople, qu'il honore du titre de saint martyr, a été un imposteur*, Paris, 1687, in-12 de 303 p. Il montre par des exemples que des auteurs les plus ennemis de l'Église ont admis la présence réelle. Les journalistes de Hollande ayant donné un extrait très infidèle de son livre, il y ajouta peu après un supplément.

4. En 1684 encore, sous le nom de Jérôme de Costa, il publie *Histoire de l'origine et des progrès des revenus ecclésiastiques où il est traité selon l'ancien et le nouveau droit de tout ce qui regarde les matières bénéficiales, de la régale, des investitures, des nominations et des autres droits attribués aux princes, par Jérôme de Costa, docteur en droit et protonotaire apostolique*, Francfort, mais en réalité, selon Batterel, à Rotterdam; 2e éd., 1691 à Francfort, mais en réalité à Rouen; 3e éd., Bâle, 1706, en réalité à Rouen, 2 vol. in-12. Un supplément est ajouté dans la *Bibliothèque critique*, t. III, c. XXXII-XXXIII, p. 331 sq. Ce qui est dit sur les bénéfices en général est assez superficiel; mais, comment ne pas s'étonner avec lui quand le roi d'Espagne du XVIIe siècle se trouve être, après le pape, le plus haut prélat de la chrétienté, le supérieur légal du plus grand nombre de couvents, le bénéficiaire le mieux pourvu de canonicats, de prieurés, de prébendes ? Saint Augustin refusait d'accepter des héritages ou d'acheter des terres pour son Église et Richard Ier exposait aux évêques de son royaume qu'il n'avait plus rien en propre, que tout était tombé aux mains des moines. Simon a du moins le mérite de faire l'éloge de la congrégation qu'il a dû quitter : « Elle surpasse en mérite et en piété toutes les autres communautés séculières qui sont en France », p. 377; cf. *Bibl. critique*, t. III, p. 391 sq.

5 Du Pin l'avait mis, sans le nommer, au nombre de ceux qui nient que le Pentateuque soit de Moïse. Simon se justifia par la lettre de l'abbé P., déjà citée, sur *L'inspiration des livres sacrés*, mais il revint plus tard à la charge dans la *Dissertation critique sur la nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, où l'on établit en même temps la vérité de quelques principes que l'on a avancés dans l'Histoire critique du Vieux Testament*, par Jean Reuchlin, Francfort, 1688, in-12 de 125 p. Voir Ellies Du Pin, *Diss. préliminaire ou prolégomènes sur la Bible*, p. 190 sq. et Bernus, *op. cit.*, p. 112-113.

3° *L'Histoire critique du Nouveau Testament.* — Simon ne pouvait abandonner les études scripturaires. Dès 1681, il avait mis en état d'être imprimée une polyglotte de l'Ancien Testament, elle resta dans ses papiers et fut léguée à la bibliothèque de la cathédrale de Rouen. Voir Batterel, *op. cit.*, p. 273. Mais il publia sous le titre *Novorum Bibliorum polyglottorum synopsis*, typis Frederici Arnoldi, 1681, in-8° de 31 p., un projet de polyglotte en trois langues, l'hébreu, le grec, le latin avec une quatrième colonne pour la version italique; les versions arabe, syriaque, chaldaïque dérivées de l'hébreu n'y figureraient que par des variantes. Il signe sous le nom d'Origène.

Dans la brochure *Ambrosii ad Originem epistola de novis Bibliis polyglottis*, Utrecht, 1685, 14 p. in-8°, il se fait dire à lui-même qu'il faudrait ajouter un nouveau dictionnaire et une nouvelle méthode hébraïque : l'ouvrage est resté dans sa pensée.

N'ayant plus à sa disposition les très précieux ouvrages de la bibliothèque de l'Oratoire sur l'Ancien Testament, il écrivit d'abord l'*Histoire critique du texte du Nouveau Testament, où l'on établit la vérité des actes par lesquels la religion chrétienne est fondée*, par Richard Simon, prêtre, Rotterdam, 1689, in-4° de 430 p. Il cite au long dans leur langue originale les Pères dont il n'avait donné que la référence dans l'*Histoire critique du V. T.;* il suffit que l'Écriture soit inspirée quant à la substance, on ne doit entendre par inspiration qu'une direction de l'Esprit-Saint qui a empêché les auteurs sacrés de tomber dans l'erreur. Il développe ses idées sur le sens littéral, mystique, allégorique dans les *Lettres choisies*, t. III, p. 166-205.

L'année suivante, il donne comme suite *Histoire critique des versions du Nouveau Testament, où l'on fait connaître quel a été l'usage des Livres sacrés dans les principales Églises du monde*, par Richard Simon, prêtre, Rotterdam, 1690, in-4° de 539 p. Après avoir, dans le premier volume, établi l'autorité des originaux, il s'attache à montrer comment les Églises d'Orient et d'Occident les ont employés pour leur usage; il relève le prix des anciennes traductions faites sur l'original grec et se plaît à critiquer vivement la version de Mons. Voir *Bibl. critique*, t. III, p. 177. Dans le même ouvrage, *ibid.*, p. 411, il fait, dans un rapport au P. Lelong, la critique de plusieurs autres versions, en particulier de celle du P. Quesnel.

Trois ans après, il publie l'*Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament depuis le commencement du christianisme jusqu'à notre temps, avec une dissertation critique sur les principaux actes manuscrits qui ont été cités dans les trois parties de cet ouvrage*, par Richard Simon, prêtre, Rotterdam, 1693, in-4° de 926 p., sans la dissertation sur les manuscrits qui en a 99. La marche est la même que dans l'*Histoire critique du V. T.*, mais l'ouvrage est beaucoup plus long. Bossuet, qui avait craint d'abord de nouvelles difficultés pour l'auteur, lui proposa au contraire, s'il voulait faire quelques corrections, d'user de son influence auprès de Le Tellier pour obtenir la réimpression de l'*Histoire critique du V. T.* Voir *Lettres choisies*, t. III, supplém., p. 260. Pour occuper cet esprit, disait-il à Renaudot, il fallait lui proposer de traduire plusieurs traités des Grecs schismatiques contre les Latins; Simon n'accepta point, parce qu'il songeait à donner une Bibliothèque sacrée, dans laquelle il mettrait les pièces originales dont il n'avait donné que les abrégés. Il était du reste trop personnel pour se contenter de traduire. Ce projet échoua comme celui de l'*Histoire critique du V. T.*, voir *Lettres choisies*, *ibid.*

Mgr de Harlay, archevêque de Paris, lui était aussi favorable, mais au lieu d'une nouvelle édition, Simon composa de *Nouvelles observations sur le texte et les versions du Nouveau Testament* par R. S. P., Paris, 1695, in-4° de 599 p., pour lequel il eut le privilège du roi. Il revient, dans la première partie, sur la diversité des exemplaires du texte et dans la seconde sur les versions; il s'en prend de nouveau à la traduction de Mons qu'il appelle un ouvrage de parti. Il explique la distinction entre une révélation immédiate et une direction spéciale du Saint-Esprit, et promet de recevoir les avis qu'on aura la bonté de lui donner.

Le P. Bouhours, S. J., avait également critiqué la version de Port-Royal; pendant ces discussions parurent encore deux lettres intitulées: *Difficultés proposées au P. Bouhours sur la traduction des IV évangélistes par le sieur de Romainville*, Amsterdam (en fait Rouen, 1697. On attribue encore à Simon l'*Avis important sur le nouveau projet d'une bibliothèque d'auteurs jansénistes*, 1691, in-8° de 36 p. Par moquerie, il propose de se charger de l'impression de 2 ou 6 volumes in-folio des plus beaux ouvrages qui ont paru sur les questions de la grâce et de la morale : il a nié en être l'auteur. Voir Batterel, *op. cit.*, p. 278 sq.

Sans en être très satisfait, Bossuet avait trouvé peu à reprendre dans l'*Histoire du texte et des versions du Nouveau Testament;* mais, quand l'auteur s'attaqua aux commentateurs, principalement à saint Augustin qu'il regardait lui-même comme le « maître des maîtres », il se mit à composer la *Défense de la Tradition et des saints Pères*, qu'il n'eut pas le temps d'achever, à cause des affaires du quiétisme (les douze premiers livres parurent seulement en 1763 et le l. XIII en 1862). Dans la Préface, il le prend de très haut; il accuse Simon de lever « dans l'Église même l'étendard de la rébellion contre les Pères », d'être « tout à fait novice en théologie... Sous prétexte d'une analyse telle quelle..., il veut dire son sentiment sur le fond des explications, louer, corriger, reprendre qui il lui plaira et les Pères comme les autres... Il dit ce qu'il veut, sans que son livre se puisse réduire à aucun dessein régulier. » Et plus loin : « qu'il étale tant qu'il veut sa vaine science et qu'il fasse valoir sa critique, il ne s'excusera jamais, je ne dirai pas d'avoir ignoré avec tout son grec et son hébreu les éléments de la théologie; mais je dis d'avoir renversé le fondement de la foi, et, avec le caractère d'un prêtre, d'avoir fait le personnage d'un ennemi de l'Église ». L. I, c. VIII. « Ce ne sera pas perdre le temps que de montrer l'ignorance, la témérité ou plutôt la mauvaise foi de ce censeur. » *Ibid.*, c. XI. Venant ensuite au détail, l'évêque de Meaux formule les accusations suivantes : « En soutenant que l'Église ancienne a cru à la nécessité absolue de l'eucharistie, Simon favorise des hérésies manifestes. » C. XIII. « Il nous appelle, dit-il, à l'Église orientale comme plus éclairée et plus savante. C'est de quoi je ne conviens pas. » C. IV. Il lui reproche de ne louer la tradition que pour affaiblir l'Écriture, d'affaiblir la croyance à la Trinité en disant qu'elle n'est pas bien établie dans la Bible, d'induire son lecteur à l'indifférence des religions, de nier que la prédestination gratuite au sens de saint Augustin est de foi. Il y a sans doute quelque chose de fondé dans quelques-unes de ces accusations, mais telles qu'elles sont présentées elles paraissent vraiment excessives. Bossuet passe la mesure; la position de Simon est défendable quand il se place sur le terrain des faits; quelle que soit l'importance de saint Augustin, sa doctrine sur la prédestination et la grâce n'est cependant pas définie par l'Église, et les Pères grecs plus anciens ont pu nous conserver les traditions mieux que les latins. R. Simon répondit dans *Bibl. critique*, t. IV, lettres XXXV à LII, p. 303-553. Il dit avec assez de justesse dans la préface des *Nouvelles observations :* « Mon intention n'a pas été de diminuer en quoi que ce soit l'autorité de saint Augustin que j'ai toujours reconnu être le plus habile théologien des Églises d'Occident... S'il n'a pas toujours expliqué l'Écriture selon le sens littéral..., on peut dire qu'il a réussi dans le dessein qu'il s'est proposé, ayant toujours eu en vue d'instruire les lecteurs... Les théologiens l'ont pris pour maître, il ne s'ensuit pas que ces théologiens aient été obligés de ne s'éloigner jamais de ses opinions... ni que ces opinions soient des articles de foi... J'aurais pu... garder plus de modération dans ce qui est des expressions... je n'ai jamais eu dessein de combattre la doctrine. » Cependant, qu'il s'agisse de l'Ancien ou du Nouveau Testament, il faut blâmer dans ses ouvrages un certain nombre d'erreurs ou tout au moins de témérités. Il prétend s'appuyer sur la Tradition; mais, au lieu d'en montrer l'unanimité, il semble chercher à y trouver des variations et des incertitudes. Dans l'*Histoire des commentateurs*, il parle avec trop peu de respect des Pères en général et en particulier de saint Augustin, qu'il se plaît à opposer aux Pères plus anciens et aux

Pères grecs sur les questions de la grâce; il fait trop l'éloge d'un certain nombre d'hérétiques des premiers siècles et des temps modernes. Ce n'est pas sans raison que la plupart de ses ouvrages ont été condamnés à Rome. La loi de l'*Index* n'était pas alors reçue en France; il ne paraît pas s'en être préoccupé, il n'en parle nulle part. Voir R. de La Broise, S. J., *Bossuet et la Bible*, p. 364 sq.

4° *Derniers ouvrages.* — Le bombardement qui avait détruit la ville de Dieppe en 1694 obligea Simon à venir à Paris où il resta désormais la plus grande partie du temps.

1. Arnauld l'entreprit rudement, à propos de l'*Avis important...* dans ses *Difficultés à M. Steyaert... sur l'avis donné par lui à M. l'arch. de Cambrai*, Cologne, 1691, in-12. Simon composa une *Lettre* pour lui répondre, mais ne l'imprima point; il se défendit seulement contre lui d'avoir parlé trop favorablement de Mahomet : la lettre composée en 1696 est au t. III des *Lettres choisies*, lettre XXXII, p. 243. — 2. On lui attribue des *Lettres critiques où l'on voit les sentiments de M. Simon sur plusieurs ouvrages nouveaux, publiées par un gentilhomme allemand*, Bâle, 1699, in-12 de 346 pages. Ces lettres roulent sur l'édition de saint Jérôme par les bénédictins, qu'il attaque vivement. Comme il était mal avec eux, on a jugé qu'il en était l'auteur et qu'il avait écrit par la plume de son neveu. *Lettres choisies*, t. IV, p. 32, 34, 44. — 3. Quelques-uns de ses amis crurent rendre service au public en recueillant ses lettres les plus intéressantes sous ce titre : *Lettres choisies de M. Simon où l'on trouve un grand nombre de faits anecdotes de littérature*, 4 vol. in-12; l'édition porte le nom d'Amsterdam, quoique faite à Trévoux. Un t. I parut en 1700, il était si défiguré que l'auteur crut devoir avertir qu'il ne s'y reconnaissait pas; on le réimprima en 1702 avec des augmentations; un t. II parut en 1704, un t. III en 1705. Une 2e édition parut, à Amsterdam, cette fois, en 1730, augmentée d'un t. IV qui avait été malencontreusement ajouté à la *Bibliothèque critique*. Le t. I est précédé de l'*Éloge historique de Richard Simon*, prêtre, par Bruzen La Martinière, son neveu à la mode de Bretagne. On y trouve racontées un grand nombre d'anecdotes intéressantes et l'auteur y donne des preuves des nombreuses recherches qu'il a faites dans les bibliothèques; ces lettres n'ont pas toujours été adressées aux personnes dont elles portent le nom; le plus souvent, l'auteur s'en sert comme d'un moyen pour apprendre au public ce qu'il veut lui faire savoir. Il s'y occupe, en dehors de celles qu'il a traitées dans ses ouvrages, des questions discutées alors : des préadamites; du mouvement de la terre; de publications, comme les *Annales ecclésiastiques* du P. Le Cointe; des éditions de saint Augustin, de saint Jérôme par les bénédictins, de celles de Lactance, de saint Jean Chrysostome, d'Origène, de Gerson; des ouvrages de Maldonat, de Petau, de Thomassin; de la traduction de Plutarque par Amyot; du bréviaire de Quignonez; de l'habitude conservée par les chanoines de Lyon de ne pas fléchir complètement le genou à l'élévation; de la bibliothèque des livres défendus après la révocation de l'édit de Nantes; de la *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques* de Du Pin, t. I, p. 338; de la question de la Pâque telle que l'a envisagée le P. Jean Lamy. Voir la table chronologique au commencement du t. I qui manifeste en Richard Simon un esprit universel, ennemi de la simple spéculation.

4. A la même époque, il fut engagé dans une nouvelle querelle : Basnage de Bauval et Huet avaient entrepris de faire en Hollande une nouvelle édition du *Dictionnaire* de Furetière; Simon fut invité, par les libraires de Trévoux qui avaient dessein de donner un dictionnaire pour le même usage, à étudier l'édition de Hollande; il composa donc *Remarques critiques de M. Simon sur le Dictionnaire universel, publié par M. Basnage de Bauval et par M. Huet ministre*, qui furent imprimées dans les *Mémoires de Trévoux*, mars 1701. Les éditeurs répondirent chacun par une lettre insérée dans le *Journal des savants;* Simon répliqua par de *Nouvelles remarques* publiées aussi dans les *Mémoires de Trévoux*, suppl. de septembre 1701.

5. Lui qui avait tant critiqué les traductions des autres voulut y aller de la sienne : *Le Nouveau Testament de N.-S. J.-C. traduit sur l'ancienne édition latine avec des remarques littérales et critiques sur les principales difficultés*, Trévoux, 1702, 4 vol. in-8°; 2e éd., 1703. Dans la préface, il fait cette déclaration : « Le décret du concile de Trente n'a été fait que pour le bon ordre et pour empêcher les brouilleries qu'auraient pu apporter les différentes versions... Notre version latine étant obscure et équivoque en quelques endroits, il n'y a point d'autre remède pour ôter ces obscurités que d'avoir recours aux originaux... Ce n'est pas que je blâme ceux qui publient des réflexions morales sur l'Écriture; mais je souhaiterais qu'elles fussent toujours jointes à des interprétations littérales. »

Plusieurs partis se réunirent pour le condamner et lui faire payer cher sa critique de la Bible de Mons. Par une *Ordonnance* du 15 septembre 1702, le cardinal de Noailles interdit la lecture de cet ouvrage de Simon. Texte dans *Lettres choisies*, t. II, p. 333. Le 12 octobre, Simon qui, trente ans plus tôt, lui avait donné des leçons d'hébreu, fait paraître une *Remontrance*, ibid., p. 346, où il accuse d'ignorance et de mauvaise foi les théologiens qui l'ont jugé; il a demandé, sans l'obtenir, de n'être pas condamné avant d'être entendu, il prie le P. de La Tour d'intervenir; il explique les passages incriminés où les dogmes de la prédestination, de la grâce, du péché originel, etc... ne sont pas du tout niés. Bossuet, qui, à la première lecture du livre, avait souhaité que l'auteur, en corrigeant l'*Histoire critique du V. T.*, fît une traduction de toute la Bible, change de sentiment et condamne le Nouveau Testament. Il écrit à M. de Noailles le 19 mai 1702 : « Je trouve presque partout des erreurs, des vérités affaiblies... les pensées des hommes au lieu de celles de Dieu. » A l'abbé Bertin, également le 19 mai : « Je ne veux que du bien à cet auteur et rendre utiles à l'Église ses beaux talents qu'il a lui-même rendus suspects par la hardiesse et les nouveautés de ses critiques. » A quoi l'abbé répond avec plus de modération : « J'ai peine à croire qu'il se soit jamais formé aucun système suspect... Je croirais plutôt qu'il n'a pensé qu'à faire des recherches et des remarques dont il laissait le jugement au lecteur. »

Se conformant « à la docte et juste censure donnée à Paris, le 15 septembre », Bossuet défend sous peine d'excommunication *ipso facto* « de lire ou retenir le livre nommé ci-dessus, sa préface, sa traduction et ses remarques comme étant respectivement la traduction infidèle, téméraire, scandaleuse. » (29 septembre 1702.) Il écrit en 1702 et 1703 deux *Instructions*, une sur le dessein et le caractère du traducteur, l'autre sur les passages particuliers : « Il semble dans toutes les notes, dit-il, que l'auteur n'ait eu dans l'esprit que le dessein de ravilir les idées de l'Écriture. » *Ire Inst.*, 12e passage. Il trouve des sentences sociniennes, des affinités avec Grotius, Crellius, avec les pélagiens parce que Simon traduit : *Sine me nihil potestis facere* par : Vous ne pouvez rien faire étant séparés de moi. « Les faux critiques, dit-il, qui sont ordinairement des grammairiens outrés, mettent toute la délicatesse de leur esprit à examiner les paroles, peu sensibles à l'exactitude des mœurs. » *Remarques sur les explications tirées de Grotius*, XV. Il lui reproche d'attaquer du même coup saint Augustin, saint Thomas, Estius, Salmeron

sur la grâce, la prédestination, etc. Parmi les critiques particulières que fait Bossuet, il y en a de fondées, mais dont il exagère l'importance : ainsi lorsqu'il rejette l'expression : « c'est là mon corps », à la place de : « ceci est mon corps ». Quelques-unes sont mesquines : Simon avait traduit : « Celui qui va venir après moi est au-dessus de moi, parce qu'il est plus grand que moi ». Joa., I, 15. Bossuet veut que l'on traduise « a été *fait* au-dessus de moi, parce qu'il *était* plus grand que moi ». Dans certains cas, ce qu'il critique paraît bien être le véritable sens : « S'ils ont gardé ma parole, ils garderont aussi la vôtre. » Joa., XV, 20. Simon traduit : S'ils ont *épié*, *surveillé*. Il l'accuse presque de nier la divinité de Jésus-Christ, de favoriser l'arianisme et le socinianisme, parce que l'auteur distingue ce que Jésus-Christ a fait en qualité de Messie, de ce qu'il a fait comme Dieu. *IIe inst.*, 26e passage. Sa conclusion est vraiment bien dure : « L'auteur fait ce qu'il lui plaît du texte de l'Évangile, sans autorité et sans règle... Il ne se montre savant qu'en affectant de perpétuelles et dangereuses singularités... sa critique est pleine de minuties et d'ailleurs hardie, téméraire, licencieuse, ignorante, sans théologie, ennemie des principes de cette science. » L'accusé avait fait quelques réponses sur les remarques manuscrites de Bossuet, *Lettres choisies*, t. IV, lettres XXXV à XXXIX, p. 255-303, décembre 1702-janvier 1703. Un ami rédigea les suivantes, lettres XL à LII, p. 304-466 (1703).

6. Simon donne encore : *Moyens de réunir les protestants à l'Église romaine publiées par P. Camus, évêque de Belley, sous le titre de l'avoisinement des protestants vers l'Église romaine. Nouvelle édition avec des remarques* par Richard Simon, Paris, 1703, in-12. « On a cru dans le public, écrit Batterel, qu'il n'avait donné la connaissance de cet ouvrage déterré, que pour se venger de M. Bossuet, en faisant voir par là que M. de Belley avait conçu en 1640 et exécuté avant lui le dessein de l'exposition de la foi catholique, livre qui a fait tant d'honneur à M. de Meaux. » *Op. cit.*, p. 290. La phrase suivante d'une lettre écrite le 7 juillet 1685 indiquerait assez bien que c'était là sa pensée; il envoie son propre exemplaire de 1648 à un ami et ajoute : « Je suis persuadé que cette lecture vous ôtera les préjugés que vous avez contre l'*Exposition de la foi* publiée par M. l'évêque de Meaux. » *Lettres choisies*, t. I, p. 276.

7. Il publie la *Bibliothèque critique, ou recueil de diverses pièces critiques, dont la plupart ne sont point imprimées, ou ne se trouvent que difficilement, publiée par M. de Sainjore, qui y a ajouté quelques notes*, à Bâle, pour Christian Waekerman, 1708-1710, 4 vol. in-12; un t. V a été ajouté depuis. Il y traite de beaucoup de choses : d'un procès intenté par Pierre de Gondi aux docteurs de la faculté de théologie qui prétendaient avoir le droit de publier des censures, t. I, p. 1; de faux inventés par les bénédictins pour faire de Jean Gerson l'auteur de l'*Imitation*, p. 17; du *Gallia christiana* des frères de Sainte-Marthe dans lequel il découvre des fautes, p. 142; de son projet de donner un recueil de pièces *De Græcia schismatica*, pour montrer aux protestants qu'ils n'ont aucune raison de nous opposer l'Église grecque, p. 203; des premières éditions des Pères, p. 255; de Maldonat qu'il défend contre l'accusation d'être antitrinitaire, p. 378-448; d'une réponse des chartreux à un libelle lancé contre eux par l'abbé de Rancé, p. 478. Il parle d'une discussion entre les vicaires apostoliques et les jésuites sur les cérémonies de la Chine, t. II, p. 42; d'un arrêt du Parlement de Rouen contre les sorciers, p. 114; du sens à donner à l'adoration des mages, p. 131; de la question de savoir s'il y a une ou plusieurs Madeleines, p. 284; du quatrième vœu de servitude que le P. de Bérulle demandait aux carmélites, vœu qu'il appelle « extraordinaire, sinon bizarre », p. 303; du livre *De virginitate* du P. Seguenot, p. 324; de la signification de la vision d'Ézéchiel qui ne se rapporte pas à la résurrection des corps, mais à la délivrance des Juifs, p. 502; de l'histoire du concile de Trente par Pallavicini qu'il trouve pleine de fautes, t. III, p. 56; de l'édition de saint Augustin par les bénédictins, p. 101; ailleurs, il leur reproche d'y travailler par intérêt, *Lettres choisies*, t. IV, p. 45. Il s'occupe aussi de la version du Nouveau Testament par le P. Amelote, dont on a supprimé l'introduction qui déplaisait aux jansénistes, *Bibl. crit.*, t. III, p. 183; des abus auxquels les indulgences ont donné lieu, p. 371. A propos du mouvement de la terre, il écrit cette phrase très importante, discutée au XVIIe siècle, bien admise aujourd'hui : « Celui qui voudrait établir les vérités de la physique, des mathématiques, de l'astrologie, et de toute autre partie de la philosophie, sur de certains passages de l'Écriture, qui n'en font mention qu'en passant et en des termes usités parmi le peuple, ferait une chose indigne et d'un théologien et d'un philosophe. » T. IV, p. 96. Au c. XXXI du t. II, p. 147, il tâche de se justifier de l'accusation, intentée par Thoinard et confirmée par les journalistes de Trévoux, de s'être approprié au t. II, p. 19 de ses *Lettres choisies* une dissertation de l'abbé de Longuerue sur les antiquités des Chaldéens et des Égyptiens. La fin du t. IV, p. 303-554, est consacrée à défendre sa traduction du Nouveau Testament.

5° *Livres posthumes.* — Après sa mort, fut publiée la *Nouvelle bibliothèque choisie où l'on fait connaître les bons livres en divers genres de littérature et l'usage qu'on en doit faire*. Amsterdam (Paris), 1714, 2 vol. in-12. L'auteur de la préface attribue la plus grande partie du travail à Barat : « Il y a dans ces volumes, dit Niceron, quantité de faits littéraires curieux qui auraient quelquefois mérité que l'auteur les eût un peu plus appuyés. L'auteur ne s'y est pas oublié, il s'y donne de l'encens à pleines mains. » *Mémoires*, 1729, t. I.

En 1688, il avait répondu une première fois à Ellies Du Pin (col. 2104). Plus tard, il releva avec son âpreté coutumière les erreurs contenues non seulement dans les prolégomènes, mais aussi dans le corps même de la *Bibliothèque ecclésiastique* pour laquelle il fournit plus d'une rectification intéressante; l'ouvrage resté inachevé ne parut qu'un bon nombre d'années après la mort de tous deux : *Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques et des Prolégomènes de la Bible, publiés par Ellies Du Pin avec des éclaircissements et des suppléments aux endroits où on les a jugés nécessaires*, par feu M. Richard Simon, avec des remarques, Paris, Ét. Ganeau, 1730, 4 vol. in-8°. Dans le *Journal des savants*, avril 1731, p. 247, se trouve une lettre du P. Souciet qui affirme que ces notes sont bien de Richard Simon : on accuse cependant ce Père d'avoir mutilé le manuscrit en quelques endroits. A la fin du t. II, on a imprimé quelques fragments de la critique que Simon avait commencée sur la Bible de dom Calmet dont le premier volume est de 1707; il trouvait le commentaire scolastique et sans vie. Les amis de Calmet réussirent à empêcher l'impression en lui refusant l'approbation des censeurs. Voir Bernus, *op. cit.*, p. 127, n. 1. Le P. Lelong lui attribue une traduction française du Pentateuque dont il dit que le manuscrit a été entre les mains de Frédéric Léonard, libraire à Paris. Voir Batterel, *op. cit.*, p. 292.

III. L'ŒUVRE ET L'HOMME. — L'appréciation de R. Simon étant très difficile, les jugements ont été très différents; s'il fut souvent méconnu, il le doit sans doute aux ignorances et aux incompréhensions dont il a été la victime, mais il le doit aussi à lui-même.

1° *A l'Oratoire.* — Bien qu'il n'ait appartenu à cette congrégation que pendant seize ans, qu'il n'ait publié,

pendant ce temps, que le premier de ses grands ouvrages, qu'il ait survécu près de trente-cinq ans à sa sortie, Richard Simon reste pour l'histoire « le célèbre oratorien »; à l'Oratoire, il doit sa vocation de critique et une bonne part de sa formation. Il en a dit quelquefois du bien, plus souvent du mal, dans la vie de Jean Morin; dans son *Apologie* il le venge du reproche d'avoir été janséniste : « L'Oratoire devint partagé entre deux factions. Celle qu'on nommait les jansénistes y était beaucoup plus forte que l'autre parti, qu'on appelait des molinistes... Le premier y a tellement prévalu qu'il y règne presque tout présentement. Mais j'appellerais plutôt ce parti anti-jésuite que janséniste. Car tous les Pères de l'Oratoire ont signé le *Formulaire*, et seraient bien fâchés qu'on les traitât de jansénistes. » *Bibl. crit.*, t. II, p. 330-331, vers 1660. Bien qu'il ait parlé durement du P. Morin, de Thomassin et d'autres, il restait en relation avec quelques-uns de ses anciens confrères, les PP. Du Breuil, Bordes (*Bibl. crit.*, t. IV, p. 220), Malebranche, Jean Lamy, La Tour, supérieur général. On sent un peu d'amertume dans cette phrase : « C'est l'ordinaire de la plupart des gens de communauté de se porter envie les uns aux autres, surtout ceux qui se mêlent d'écrire. » *Ibid.*, t. I, p. 145. Batterel, qui ne l'avait pas connu personnellement, ne l'aime pas, il lui reproche son caractère acariâtre, de la duplicité, il l'appelle souvent « notre rabbin » : peut-être traduisait-il le sentiment commun, lequel a persisté au XIX[e] siècle, si l'on s'arrête à ce jugement du P. de Valroger : « R. Simon devait perdre le fruit de ses facultés et de son immense érudition... L'attention resta concentrée sur les parties dangereuses de ses ouvrages dont les erreurs ont compromis la partie saine et féconde. »

2° *Le moliniste.* — A une époque où presque tous les théologiens étaient augustinistes, il se déclara et resta toute sa vie moliniste; la plupart de ses confrères à l'Oratoire étaient augustinistes militants : pour un homme qui aimait à batailler, il choisissait bien son temps en y entrant, et ce fut peut-être la première cause des difficultés qu'il rencontra. Bruzen La Martinière dit que le P. de Sainte-Marthe (1672-1696) « avait commencé l'exercice de sa nouvelle dignité par l'éloignement de ceux qu'il ne croyait pas assez zélés pour le système de la grâce, tel que ses disciples font profession de l'enseigner... Simon fut traité avec beaucoup plus de douceur que beaucoup d'autres à qui on ne faisait aucun quartier. » *Éloge*, p. 28. A cette époque, l'influence de saint Augustin était telle qu'on peut à peine l'imaginer; pour Port-Royal en particulier, il est plus qu'une doctrine, c'est une vie; on y trouvait non seulement des sentences d'oracle, mais de véritables arrêts de vie ou de mort.

Cette doctrine inspire à Simon une aversion qu'il n'essaie pas de dissimuler : damner les enfants morts sans baptême, c'est, selon lui, faire comme dans les cités antiques, vouer à la mort ou à l'esclavage tout ce qui n'en est pas l'élite. Saint Jean Chrysostome n'amoindrit pas le mystère de la grâce en le présentant sous un biais plus favorable à la nature humaine. Ce n'est pas que Simon dédaigne saint Augustin, dont il fait souvent l'éloge, mais il refuse d'admettre que, ne sachant pas l'hébreu, il ait « cependant mieux entendu le véritable sens de l'hébreu que les Hébreux mêmes ». *Bibl. critique*, t. III, p. 469. Il n'approuve pas toutes les allégories et, comme il dit, les pointilles; il sourit, comme tout le monde fait, quand le docteur entend l'instrument à huit cordes, du jugement dernier : « Il faut mettre, dit-il, de la distinction entre les opinions qui ont été particulières à saint Augustin et celles qui lui ont été communes avec toute l'antiquité... Ceux qui favorisent la doctrine des Pères grecs sur la grâce, sur le libre arbitre, sur la prédestination et la réprobation n'entretiennent pas une guerre irréconciliable dans l'Église. » *Bibl. critique*, t. III, p. 137. Il va même jusqu'à dire : « Nous n'avons pas de plus grands ennemis que ceux qui font profession d'être augustiniens. Calvin et nos autres réformateurs, qui ont cru qu'on devait mettre à mort les hérétiques, s'appuient principalement sur l'autorité de ce Père. » *Lettres choisies*, t. II, p. 233. Il n'attribue pas, et c'est juste, à saint Augustin la même érudition qu'à Origène et à saint Jérôme, « mais il a suppléé en quelque manière à ce défaut par la force de son esprit et la solidité de son jugement ». *Bibl. critique*, t. III, p. 468. Cette manière de juger lui venait sans doute des maîtres qu'il avait eus dans sa jeunesse, les jésuites de Rouen, les professeurs de Sorbonne Grandin et Chamillart. Pendant son noviciat, il voulut entrer chez les jésuites, le P. Berthad l'en détourna; toute sa vie, il prit soin de mettre en lumière les titres scientifiques de la Compagnie de Jésus si décriée; il fait l'éloge du *Ratio studiorum*, de Petau, de Maldonat qu'il considère comme les deux plus grands savants du XVII[e] siècle. Il appelle Maldonat « ce grand homme qui fait tant d'honneur à leur société ». *Lettres choisies*, t. I, p. 176; voir *Bibl. critique*, t. I, p. 379. « La Société accorde, dit-il, à ses professeurs la liberté de sentiments, ne s'étant pas dévouée à aucun maître en particulier comme font la plupart des compagnies. » *Lettres choisies*, t. I, p. 351.

3° *Polémique avec Bossuet.* — Toutes sortes de raisons devaient mettre aux prises Bossuet et Richard Simon : le molinisme de celui-ci d'abord. A l'égard de la Bible, Bossuet resta toute sa vie sur l'émotion attendrissante de sa première lecture dans la bibliothèque de son père; pour Simon, elle fut toujours l'objet d'une curiosité passionnée : étudiant le même livre, ils parlaient deux langues différentes; l'un ne voyait que la doctrine traditionnelle qu'il fallait avant tout sauvegarder, l'autre s'efforçait de montrer que les idées religieuses, comme toutes les autres, ont une histoire : « Il ne veut pas, dira Bossuet, qu'on le tienne pour suspect. Qui le sera donc, si ce n'est celui qui a vu condamner un livre, où il traitait le fondement de la religion, sans en avoir rétracté aucune erreur? » *I[re] inst.*, VI[e] rem., 6. Déjà, dans une lettre à Nicole du 7 décembre 1691, il voyait dans l'attitude de Simon un complot contre la religion : « Pour moi, il ne m'a jamais trompé; et je n'ai jamais ouvert aucun de ses livres où je n'aie bientôt ressenti un sourd dessein de saper les fondements de la religion. »

Avec une volonté impérieuse, Bossuet avait un esprit naturellement timide; la critique le faisait trembler pour le dogme; il lui faut, non le langage de la sagesse humaine, mais celui de la volonté divine; conservateur avant tout, il a horreur de toute nouveauté; homme de gouvernement, il redoute ce qui peut troubler l'ordre établi : par ses révélations inattendues, son rival était un révolutionnaire dangereux qu'il fallait dénoncer à l'autorité civile. La vérité religieuse ne peut se trouver que dans une tradition ininterrompue dont saint Augustin est le centre. La querelle n'est donc pas entre deux personnes, mais entre deux systèmes : chez l'un, le goût et la recherche des connaissances précises; chez l'autre, le maintien d'une doctrine vaguement traditionnelle. Simon le disait : *Infelix eruditio est scire quod multi nesciunt, multo etiam infelicior scire quod omnes ignorant. Lettres choisies*, t. IV, p. 159. L'érudition en exégèse était plus que négligée, presque méprisée par certains au XVII[e] siècle. N'était-ce pas le caractère strictement historique des ouvrages de Simon que condamnait Bossuet, pourtant historien lui-même? Il disait de son adversaire : « C'est un moqueur déclaré », sans se demander si les qualificatifs dont il était l'objet et les mesures prises envers lui n'avaient pas contribué à le rendre tel. Peut-on lui

reprocher la modération, un peu narquoise sans doute, qu'il oppose aux diatribes violentes de son adversaire, lui faire un grief de sa prétention d'être un savant, là où tout le monde se contentait d'être un croyant? N'aurait-il pas mieux valu, au lieu des fins de non recevoir opposées par Bossuet, se rendre aux raisons apportées, comme a essayé de faire Simon, retremper ses armes contre des hérésies subtiles et raisonnantes, qui tiraient tout leur avantage de l'étude de l'histoire et de la connaissance littéraire des textes ?

Faut-il voir là plus qu'une coïncidence, une relation de cause à effet, comme dans ce que H. Brémond appelle la « retraite des mystiques »? Après 1678, la vie intellectuelle va s'affaiblir singulièrement : Launoy vient de mourir; la grande et forte génération des jésuites si chers à Simon, Petau, Sirmond, Labbe, Hallois a disparu. La condamnation de la méthode historique, nouvellement créée, n'allait-elle pas jeter l'interdit sur la recherche exégétique? Si Bossuet a réussi à imposer ses vues au plus grand nombre, n'est-ce pas que le plus grand nombre, même à son insu, les avait aussi : la critique froisse certains sentiments profonds et mal définis de la nature humaine. L'ardeur de tout comprendre, en religion surtout, passe pour témérité, curiosité frivole, sinon sacrilège. Le fait est que la fin du XVIIe siècle donne le spectacle d'une paresse intellectuelle déconcertante, qui sera suivie de la complète indifférence du XVIIIe siècle. Bayle, dit-on, s'étonnait que l'on ait traité si sévèrement un ouvrage si favorable aux prétentions de l'Église romaine sur l'autorité de la Tradition. Batterel, *op. cit.*, p. 258. Peut-être que beaucoup de mal eût été évité, si Bossuet, examinant à tête reposée le livre contre lequel il s'était déchaîné, avait pu le faire servir, comme il se l'est proposé un moment, à la réfutation du protestantisme. Voir *Éloge hist.*, p. 59 et *Lettres choisies*, lettre à Mgr l'archevêque ***, t. III, p. 261. La condamnation de l'*Histoire critique* est devenue pendant deux siècles la condamnation même de la critique simonienne et de la méthode historique en exégèse.

4° *Richard Simon et le protestantisme.* — Si Bossuet n'accuse pas positivement Simon d'être protestant, il ne se cache point pour dire qu'il est de connivence avec eux : « Déplorons la nécessité où nous sommes de faire connaître un auteur qui voudrait être l'interprète de l'Église catholique, après s'être livré aux protestants pour mériter auprès d'eux cette qualité. » *Ire instr.*, VIe rem., 7. Il est plus vif encore dans la *Défense de la Tradition et des Saints-Pères*, Ire part., l. II, c. XVIII. « A ce coup, il se déclare à visage découvert. L'esprit protestant, je le dis à regret, mais il n'est pas permis de le dissimuler, oui, l'esprit protestant paraît. »

L'accusation est au moins étrange à l'égard de celui qui s'est toujours vu attaqué par les protestants et qui a composé contre leurs ministres les réponses citées plus haut. Simon est au contraire l'adversaire déclaré des conceptions fondamentales de la théologie protestante: ne montre-t-il pas que les réformés ne sauraient trouver dans la Bible les dogmes qu'ils professent; tant de questions difficiles qu'il pose sur l'état des textes bibliques ne sont-elles pas restées comme autant d'arguments invincibles pour prouver la nécessité d'une Église qui nous les explique? Il est impossible de se passer d'une tradition surveillée et dirigée par elle. Comment le libre examen peut-il se tirer des difficultés provenant des variantes du texte, de la diversité des versions? Il en acceptait la loyale discussion et la révocation de l'Édit de Nantes a pu lui apparaître comme la véritable banqueroute de la controverse.

Port-Royal, au contraire, tout en combattant le protestantisme, ne paraît-il pas obligé de s'en défendre lui-même? Les anathèmes qu'il lance contre la doctrine protestante, les syllogismes dont il se sert ne semblent-ils pas faits pour tenir à distance un adversaire dont il n'est pas bien sûr de différer? L'illuminisme protestant est-il donc si éloigné de ce que disaient les jansénistes, que la lumière infuse peut suppléer à la connaissance des grammaires? Si R. Simon s'était senti quelque sympathie pour le protestantisme, aurait-il mis tant d'ardeur à relever les contresens de Luther dans sa traduction de la Bible? Le plus intéressant, c'est qu'il ne se montra pas autrement surpris de ces violents reproches d'hérésie qui ne semblent pas avoir troublé sa placidité d'érudit.

5° *Changements de l'opinion en ce qui le regarde.* — Après tout cela, comment s'étonner que Richard Simon ait été si diversement jugé? A part quelques-uns, car il paraît n'avoir eu que peu d'amis et pas ou presque pas d'élèves, ses contemporains lui ont été à peu près tous défavorables; longtemps, les Pères de l'Oratoire ont paru vouloir faire le vide autour d'un confrère si compromettant; le XVIIIe siècle semble s'en être peu occupé; le XIXe siècle, qui s'y est intéressé davantage, n'a pas été beaucoup plus juste.

Sainte-Beuve, qui se vante de « remonter le courant », de briser la couche de glace que forment sur les œuvres importantes les décisions du passé, si aveuglément suivies quelquefois, se contente cependant de reproduire les idées de Bossuet et de signaler dans une note les dangers de la nouvelle exégèse : « C'est par cette espèce de critique qu'en Allemagne la foi en l'Écriture a péri, Strauss est au bout. » *Port-Royal*, 2e éd., t. IV, p. 395; plus loin, il le qualifie ainsi : « Le célèbre Richard Simon, alors de l'Oratoire, et le prochain introducteur du rationalisme dans l'exégèse », t. V, p. 201. C'est injuste.

Brunetière ne loue-t-il pas également Bossuet d'avoir placé Simon parmi les pires ennemis de la religion et de n'avoir « laissé sans réponse aucun de ses arguments ». *Études critiques*, t. V, p. 83. Lanson, pourtant rationaliste, n'a-t-il pas tracé de Simon une effigie qui pourrait être le portrait, non pas même de Strauss ou de Renan, mais de Dupuy et de Volney, pour le dénoncer comme l'ennemi de toute véritable exégèse. *Bossuet*, c. VII, 5, p. 373 sq.

La fin du XIXe siècle est revenue sur des jugements si sommaires : Citons d'abord le chapitre du P. de La Broise dans *Bossuet et la Bible*, 1891, c. XII : « Chez Bossuet, le ton n'est pas longtemps sans s'élever et l'épigramme touche à l'anathème... Il a parfois des paroles dures et qui pourraient donner une fausse idée de son adversaire... Il ne distingue pas assez la critique elle-même d'avec les témérités de R. Simon », p. 359, 363; ensuite, l'étude si intéressante, mais peut-être excessive dans ses éloges, de M. Margival, parue dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, cinq premières années. Ils avaient été précédés par les ouvrages de Graf, 1847, Cochet, 1862, Bernus, 1869 et 1882; Denis, 1870. Voir la bibliographie.

Au XXe siècle, des livres importants sont consacrés à R. Simon : le plus considérable est de F. Stummer, *Die Bedeutung Richard Simons für die Pentateuchkritik*, Munster, 1912, qui admet comme à peu près définitif le jugement de Richard Simon sur l'âge et la valeur du Pentateuque samaritain, jugement porté en un temps où tous les savants étaient dans l'erreur et qui suffirait sans doute à établir sa gloire. Les articles de Bludau lui donnent raison pour le *comma Johannæum;* en 1922, dans une étude sur les *Lettres choisies*, Stummer démontre que Simon n'a rien du savant de cabinet, du collectionneur de manuscrits, que son érudition au contraire est aussi étendue et aussi pratique que possible, que son esprit est assez universel. Tout en jugeant insuffisante la théologie courante, ayant dû endurer beaucoup de la part des représentants de l'Église, « il est resté au fond de lui-même fermement attaché à

l'Église », p. 332. Le P. Auvray à qui ces détails sont empruntés (*Oratoriana*, 1934, p. 198), cite encore J. Touzard, 1903, qui dit : « La valeur de cet homme extraordinaire a été certainement méconnue... mais il doit s'en prendre à lui-même »; A. Lods, qui admet la partie négative de son œuvre mais ajoute : « On ne peut pas dire que son hypothèse positive... ait fait faire à la science un réel progrès »; M. Mac Queen Gray, qui rappelle sur Simon l'attention des érudits anglais qui paraissaient l'avoir oublié; Ed. Reuss, qui reconnaît que son œuvre fut « le premier essai sérieusement conçu, et jusqu'à un certain point scientifiquement réalisé, d'une histoire de la Bible comme œuvre littéraire »; Eb. Nestle, qui, en 1906, fait d'étranges réserves : « son côté faible est le commencement de *Histoire critique du V. T.*, il ne se rapproche ni des catholiques ni des protestants, mais... des jésuites ». Trop longtemps, les protestants et les rationalistes semblaient avoir le monopole des études sur Richard Simon, ils s'aperçoivent de plus en plus qu'il n'est pas des leurs; les catholiques se rapprochent au contraire et l'étudient avec une réelle sympathie. Le P. Durand, S. J., reconnaît que « si, à plus de deux cents ans de distance, on compare la position prise par Richard Simon dans la question du Pentateuque avec la récente réponse de la Commission biblique, on constate qu'elle se trouve satisfaire aux exigences du décret du 27 juin 1906 ». Art. *Critique biblique* dans *Dict. apol. de la foi cath.*, t. I, col. 765. Plus récemment, le P. Höpfl, O. S. B., ajoutait : « Dans les ouvrages de Richard Simon, on trouve, çà et là, des hypothèses audacieuses, mais les principes de sa critique en général sont bons : aujourd'hui, ils sont admis pour la plupart, et par les auteurs même catholiques. » Art. *Critique biblique*, dans supplément au *Dict. de la Bible*, t. II, col. 228. Il serait à désirer qu'un travail approfondi soit consacré à celui que l'on peut considérer comme le père de la critique biblique avec le P. Jean Morin, et dont l'originalité a été de poser le problème biblique dans les termes où il se pose aujourd'hui.

6° *Importance de son œuvre.* — Son œuvre est donc sans précédent et son influence a été et reste très grande :

1. *Sur l'état général des esprits*, qu'il a obligés à une plus rigoureuse exigence : ce que Descartes avait fait dans le domaine de la philosophie, Simon le fait dans le sien. Ce n'est point Port-Royal, il s'en vantait pourtant, qui a affaibli l'influence de la scolastique mais, pour une très large part, le critique qui ne se contentait pas de démonstrations abstraites, mais réclamait des raisons précises, qui, en histoire, exigeait des faits dûment constatés, se défiait des synthèses hâtives, des généralisations vagues. La première obligation personnelle, c'est de penser juste.

2. *Sur les études religieuses.* — Parmi les nombreux apologistes de la religion des trois derniers siècles, ce n'est pas lui qui a le moins bien servi les intérêts de celle-ci : sans réclamer pour la science une complète indépendance en face de la foi, il a montré que l'une n'est pas l'autre et que la critique qui scrute la valeur des documents, loin de nuire à la tradition véritable, la fortifie au contraire en écartant ceux qui sont dénués de force. Bien plus, il reproche aux théologiens de ne pas assez respecter leur science propre, en la restreignant à l'enseignement des maîtres contemporains ou immédiatement antérieurs, et en négligeant le passé; c'est le cas d'Arnauld et de Nicole qui, sur la présence réelle ou tout autre dogme, ne savaient opposer aux protestants que d'interminables discussions, établissant qu'ils avaient pour eux une tradition qui les dispensait d'apporter des arguments sérieux. Est-il permis, est-il même possible, de faire reposer l'édifice théologique sur l'unique fondement de la foi aux miracles, si l'autorité des témoignages qui nous les font connaître n'est pas bien établie? Ce n'est pas menacer, mais sauvegarder les intérêts les plus sacrés que de faire entrer le plus de vérité possible dans l'enseignement des choses religieuses.

3. *En Écriture sainte spécialement.* — Il a montré que la meilleure manière de respecter le passé, c'est d'apprendre à le connaître, et de cette connaissance des diverses formes de la Révélation et des sources primitives de la croyance, il tire une apologie plus durable et plus efficace que les arguments purement extérieurs; l'histoire complète de la Révélation biblique lui fournit la solution de problèmes que le dogmatisme ne peut trancher, à moins que l'exposé scientifique des faits ne soit considéré comme une atteinte à la foi. Il apporte des faits précis pour montrer que les générations successives ont ajouté et réussi à incorporer quelque chose aux dictées de la Révélation divine dans la Bible, que celle-ci est une œuvre à la fois divine et humaine qui s'est développée, accrue, transformée à la manière d'un organisme vivant. C'est la divine économie de l'enseignement révélé, qui fait l'objet du IIIe livre de l'*Histoire critique du V. T.*, qu'il aimait le plus.

Son mérite est d'autant plus grand que ce domaine avait été jusque-là complètement inexploré; ceux qui sont venus après lui n'ont eu qu'à suivre la voie qu'il leur avait tracée et à se diriger selon la méthode qu'il avait déterminée. Fidèle aux règles de la critique, il essaie de tout comprendre, il ne veut rien condamner à priori, il ne jette d'anathème à personne. Quelle différence avec l'enseignement traditionnel, tel qu'il se donnait en Sorbonne depuis des siècles, différence de principe et de méthode et même de sujet dans le même objet.

Avec ses lacunes, impossibles à éviter, ses hardiesses, quelquefois trop grandes, son œuvre est un principe. Il est difficile de marquer la place qu'elle occupe dans notre histoire littéraire et religieuse; le nombre d'ouvrages qu'il a plus ou moins inspirés est considérable et ce serait une injustice d'oublier que Newman et les modernes héritiers de sa pensée n'ont pu s'élever à leur conception de l'histoire des dogmes qu'en profitant des lumières répandues par Simon sur les lointaines origines et le lent développement des concepts théologiques.

7° *L'homme.* — L'ouvrier ne valait peut-être pas moins que l'œuvre et, si l'on doit lui reprocher certains défauts, il faut lui accorder un grand courage à défendre son opinion jusqu'au bout et la fidélité à sa foi chrétienne et religieuse. Contre Bossuet qui, à la certitude de vaincre, joignait l'autorité de sa situation, l'éclat de sa parole et l'ascendant de son génie, il n'avait que cette arme si suspecte de la critique et, pendant quarante ans, d'un incessant labeur, il la manie non seulement avec une suprême habileté, mais avec sang-froid, mesure et gaieté même; il plaisante de « l'esprit pénétrant » de Bossuet qui devine « des pensées secrètes » et découvre des mystères là où il n'y a rien à pénétrer, ni à découvrir. *Bibl. critique*, t. IV, p. 408. Il parle de « ces figures de rhétorique, si familières à l'éloquent censeur », p. 377. D'un tempérament naturellement bouillant, d'une humeur peu tolérante et que la contradiction irritait, il garde dans la riposte le sourire aimable du savant dont les réponses les plus ingénues ont encore le mérite de nous faire penser et qui n'a d'autre souci que de rester lui-même : *Alterius non sit qui suus esse potest*, disait-il volontiers. Il réfute, c'est vrai, Le Clerc avec mille marques de mépris et d'indignation, prodigue les mots de bévues, d'ignorance, de faux raisonnement, de petitesse d'esprit : c'est que l'adversaire avait commencé. De même avec les jansénistes, bien mal placés pour l'accuser d'être protestant, lorsqu'ils l'étaient au moins à demi.

Il faut lui reconnaître des défauts, même graves, qui ont nui à son œuvre et l'ont fait condamner : il était raide de caractère, peu enclin à plier; batailleur infatigable, il s'en prenait à tout le monde, avait une confiance illimitée en lui-même. Tout lui était bon pour se défendre : injures déplacées, insinuations malveillantes et même calomnies. Il démentait effrontément ce qu'il avait écrit, avait la manie de faire croire que ses livres lui étaient dérobés, de se cacher sous des pseudonymes qu'il rendait assez clairs pour ne tromper personne. Il vivait dans un siècle autoritaire, ce qui peut expliquer et même excuser certaines choses, la part qui reste à sa charge est trop grande pour qu'on puisse le disculper complètement.

2. On a pu l'accuser d'être protestant, socinien, arien; il est resté toute sa vie un enfant soumis de l'Église et toujours dans ses écrits il a donné les témoignages les plus explicites de sa foi; ce n'est qu'en style de polémiste qu'il a pu être présenté comme un prédicateur d'incrédulité; toujours, il a fait la preuve que la foi chrétienne la plus fidèle n'est pas incompatible avec la science la plus exigeante. Il ne s'est même jamais amusé des plaisanteries, familières aux impies, sur le serpent tentateur, l'ânesse de Balaam, les mensonges d'Abraham ou de Jacob, que Fénelon même se permettait. Voir *Lettre de Fénelon à Mgr l'évêque d'Arras sur la lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire*, XV. Il étudie les choses en elles-mêmes et sans nulle préoccupation confessionnelle, gardant toujours autant de tact religieux que de véritable sentiment historique : « Je me suis proposé dans tout mon ouvrage, dit-il, de ne prendre que le parti de la vérité et de ne m'attacher à aucun maître en particulier. Un chrétien, qui fait profession de suivre la foi catholique, ne doit pas se dire plutôt disciple de saint Augustin que de saint Jérôme... Je n'ai point eu d'autre vue en composant cet ouvrage que d'être utile à l'Église en établissant ce qu'elle a de plus sacré et de plus divin. » *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, Préface.

Religieux par vocation, par goût, il ne cessa pas dans sa cure de Bolleville de se considérer comme tel, vivant très pauvrement par nécessité et se livrant à un travail acharné; « il était, dit Batterel, petit, d'une physionomie peu prévenante, plein de feu, d'un esprit vif, et malgré cela, capable d'une très forte attention. Il avait une mémoire prodigieuse. Un grand fonds de gaieté naturelle servait de contre-poids à l'humeur sombre et sérieuse qui semble être attachée au genre d'études qu'il avait embrassé ». *Op. cit.*, p. 294. Tête lucide et merveilleusement organisée, tout s'y tenait en un parfait accord.

Quel que soit le jugement que l'on porte sur l'œuvre et l'homme si contestés — il eut beaucoup de relations et peu d'amis, peu d'élèves immédiats — il n'est pas possible de nier que son influence posthume ait été considérable et l'on ne peut s'empêcher d'admirer la tragique grandeur de la vie d'un homme qui tenait du génie, qui eut à peu près tout le monde contre lui et qui céda seulement devant la menace de l'autorité civile. Les jésuites le rendirent suspect à l'intendant qui lui fit craindre qu'on ne saisît ses papiers pour les examiner; il les mit dans plusieurs tonneaux qu'il fit rouler au-dessus des murs de la ville pour y mettre le feu et mourut trois jours après, le 11 avril 1712 : son corps fut inhumé dans le chœur de l'église Saint-Jacques de Dieppe.

Adry, *Bibl. des écrivains de l'Oratoire*, ms. Bibl. nat., *25 681* à *25 686*, 6 vol. in-4°; P. Auvray, P. O., *Autour de Richard Simon*, dans *Oratoriana*, 1934, p. 199; Batterel, *Mémoires domestiques*, t. IV, Paris, 1907, p. 235-295; A. Bernus, *Richard Simon et son Histoire critique du Vieux Testament*, thèse, Lausanne, 1869; du même, *Notice bibliogr. sur R. Simon*, Bâle, 1882; A. Bludau, *Richard Simon und das Comma Johannæum*, dans *Der Katholik.*, 1904, t. I, p. 29-42; t. II, p. 114-122; H. Bremond, *Hist. litt. du sentiment religieux*, t. III, p. 214 sq.; R. de La Broise, S. J., *Bossuet et la Bible*, Paris, 1891, c. XII, p. 335-370; F. Brunetière, *Études critiques*, t. V, p. 81; Cochet, *Galerie dieppoise*, dans *Mém. de l'Académie de Caen*, 1862, p. 327-381; J. Denis, *Critique et controverse ou Bossuet et Richard Simon*, Caen, 1870; Ellies Du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1686-1704, 58 vol. in-8°, *passim*; 2e éd., Amsterdam, 1715, 19 vol. in-4°, t. XIX, p. 75-93; K.-H. Graf, *Richard Simon*, Iéna, 1847 (le meilleur travail d'ensemble selon Bernus); Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne* (art. de Bernus), p. 121-163; A. Lods, *Jean Astruc et la critique biblique au XVIIIe siècle avec une notice biographique de Paul Alphandéry*, Strasbourg-Paris, 1924, extrait de la *Revue d'hist. et de philos. rel.*; Mac Queen Gray, *Old Testament criticism; its rise and progress to the end of the XVIIIth century*, New-York-Londres, 1923, c. IX, p. 101-115; S. Karppe, *Richard Simon et Spinoza*, dans *Essais de critique et d'histoire de la philosophie*, 1922; Henri Fréville, *Richard Simon et les protestants d'après sa correspondance*, dans *Revue d'histoire moderne*, janvier-février 1931; Albert Monod, *La controverse de Bossuet et de Richard Simon au sujet de la version de Trévoux*, dans *Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1922; Bruzen La Martinière, *Éloge historique de M. Simon*, *Lettres choisies*, 2e éd., Amsterdam, 1730, p. 3-100; Henri Margival, *Richard Simon et la critique biblique au XVIIe siècle*, dans *Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1896 à 1900, art. tirés en volume à 100 exemplaires, cf. *Bulletin de litt. ecclés. de Toulouse*, novembre 1900, *Revue thomiste*, janvier 1901, les articles de Quesnot dans *Rev. biblique*, 1901, p. 460, et de Van Hoonacker dans *Rev. des sciences ecclés. de Louvain*, 1900, p. 127; Niceron, *Mémoires pour servir à l'hist. des hommes illustres*, t. I, 1729, p. 237-251; add., t. X, p. 21-23, 58-75; Quérard, *La France littéraire*, art. *Simon Richard*, t. IX, p. 157-160; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. II, 1885, p. 422; F. Stummer, *Die Bedeutung Richard Simon für die Pentateuchkritik*, Munster-in-W., 1912, in-8°, VI-146 p.; Ch. Trochon de l'Oratoire, *Liste des ouvrages*, dans l'*Avenir catholique*, 24 juin 1869 et *Richard Simon et la critique biblique*, Rouen, 1868, *in-8°* de 23 p.

Les journaux littéraires de l'époque, principalement *Le Journal des sçavans* de Paris, *Les Nouvelles de la république des lettres* d'Amsterdam, les *Acta eruditorum* de Leipzig. Les dictionnaires se contentent de donner la liste des ouvrages : Moréri, Richard et Giraud, Feller, Didot, Michaud, *La Grande encyclopédie*; l'article du *Dictionnaire de la Bible* signé du P. Ingold est superficiel et injuste.

On peut aussi citer les quelques ouvrages suivants qui ont au moins un chapitre important consacré à R. Simon : Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Paris, 1934, IIe partie, c. III : *Richard Simon et l'exégèse* (t. I, p. 240-264); cf. aussi : c. IV : *Bossuet et ses combats*; Albert Monod, *De Pascal à Châteaubriand*, 1916, c. III, *Jean Le Clerc et Richard Simon*; L. Salvatorelli, *From Locke to Reitzenslein : The historical investigations of the origin of Christianity*, dans *The Harvard theological Review*, t. XXII, octobre 1929;

A. Molien.

4. SIMON ARDAEUS (non Andreas, comme le disent plusieurs auteurs), frère mineur conventuel italien (XVe-XVIe s.). — Né à Venise, en 1472, il fut docteur en théologie de l'université de Padoue et maître-régent de son ordre dans cette cité universitaire, où il contribua beaucoup à introduire les doctrines scotistes. Il y mourut le 28 avril 1537, laissant un traité *De gratia baptismi*, un autre *De secundis intentionibus* et des *Quæstiones metaphysicæ*, dont au temps de J.-H. Sbaralea un fragment était conservé dans la bibliothèque du couvent de Saint-François à Ferrare.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 211; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 101; J. Facciolatus, *Fasti gymnasii Patavini ab an. 1517 ad 1756*, Padoue, 1757, p. 256; B. Scardeonius, *De antiquitate urbis Patavii*, Bâle, 1560, p. 396; J.-Ph. Tomasinus, *Urbis Patavinæ inscriptiones*, Padoue, 1649, p. 244; J. Salomonius, *Urbis Patavinæ inscriptiones*, Padoue, 1701, p. 365; A. Bigoni, *Il forestiere istruito*, Padoue, 1816, p. 120; B. Gonzati, *La basilica di S. Antonio di Padova*, t. II, Pa-

doue, 1853, p. 164, qui dit qu'à Padoue est encore conservé le testament de Simon Ardaeus, rédigé le 5 avril 1537.

A. Teetaert.

5. SIMON D'AUTHIE (de Alteia; de Anteis). — Originaire, sans doute, d'Authie, dans la Somme, chanoine d'Amiens, Simon est en 1231 maître en théologie de Paris et régent. Il l'était déjà depuis plusieurs années sans doute avant la grande grève scolaire de 1229. Encore qu'on le voie commissionné par Grégoire IX pour d'autres affaires, son nom est lié surtout à la correction des ouvrages d'Aristote. Après les prohibitions de 1210 et 1215, en effet, la lecture de la *Physique* et de la *Métaphysique* d'Aristote avait dû cesser à la faculté des arts de Paris. Des démarches avaient été entreprises auprès du Saint-Siège. Par lettre du 23 avril 1231, le pape Grégoire IX chargeait trois théologiens de Paris, dont Simon d'Authie (les deux autres étant Guillaume d'Auxerre et Étienne de Provins) de reviser et corriger les *libri naturales* d'Aristote. Il y disait entre autres choses : « Ayant appris que les livres de philosophie naturelle interdits à Paris par le concile provincial passent pour contenir à la fois certaines choses utiles et certaines choses nuisibles, afin que le nuisible ne porte pas dommage à l'utile, nous enjoignons formellement à votre prudence d'examiner ces livres avec l'attention, la rigueur convenables, et d'en retrancher scrupuleusement toute erreur capable de scandaliser et d'offenser les lecteurs, afin que, après le retranchement des passages suspects, ces livres puissent sans retard et sans danger être pour tout le reste rendus à l'étude. » La tâche, pratiquement impossible, ne fut jamais menée à bien. Le 22 septembre 1245, le pape Innocent IV maintenait pour le *Studium* de Toulouse la prohibition d'Aristote, dans les mêmes termes que Grégoire IX dans sa bulle du 13 avril 1231, « jusqu'à ce qu'ils aient été examinés et expurgés »; et la même défense était renouvelée par Urbain IV le 19 janvier 1263.

D'après l'*Obituaire* d'Amiens, Simon d'Authie mourut le 19 novembre, on ne sait en quelle année.

Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. I, n. 84, 87; P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, t. I, Louvain, 1911, p. 20-23; Les *Registres* de Grégoire IX, n. 623, 641; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, notice 138.

P. Glorieux.

6. SIMON DE FAVERSHAM. — Un des premiers théologiens séculiers d'Oxford dont on possède des œuvres en nombre assez considérable pour le juger sur pièces.

Sa carrière ecclésiastique est bien connue : sous-diacre en 1289, il obtient en 1290 la cure de Preston, près de Faversham, puis celle de Harrow vers 1300, la prébende de Hampton (1304), celle de Reculver (1306) en dédommagement de l'archidiaconé de Cantorbéry, auquel il avait été promu en septembre 1305, mais qui lui échappa trois mois plus tard. Sa carrière universitaire comporte la maîtrise ès arts qu'il exerça d'assez longues années, semble-t-il; puis des études en théologie à Oxford, où on le trouve en 1300-1302; la maîtrise et la régence en théologie; enfin, pour couronner le tout, le titre de chancelier de l'université d'Oxford du 31 janvier 1304 au mois de février 1306. Il mourut en 1306, entre le 24 mai et le 19 juillet, au cours d'un voyage qu'il faisait à la Curie, alors à Avignon.

A l'exception de quelques interventions dans des disputes théologiques, conservées dans le ms. de *Worcester Q. 99* (éditées en partie par A.-G. Little, *Oxford theology...*), l'œuvre qui nous est parvenue de lui appartient au domaine philosophique. Un ms. d'Oxford, *Merton Coll. 292* en a conservé la majeure partie : cinq traités qui lui sont explicitement attribués : *Quæst. super libros Priorum*, fol. 111 *a*-137 *d; Super libros Physicorum*, fol. 185 *a*-239 *d* (un autre exemplaire, complet celui-là, s'en trouve dans Erfurt, *Amplon. F. 348*); *De anima*, fol. 364 *b*-372, éditées par D. Sharp; *De somno et vigilia*, fol. 389 *a*-393 *d*; *De juventute et senectute, de inspiratione et respiratione*, fol. 399 *a*-401 *c*; et neuf autres qui, selon toute probabilité, lui appartiennent aussi : *In librum de interpretatione*, fol. 95; 98 *a*-99 *d: Super lib. Elenchorum*, fol. 100 *a*-110 *d; Super libros Posteriorum*, fol. 138 *a*-156 *d; Dictata super libros Metaphysicorum*, fol. 240 *a*-323 *d; In lib. de somno et vigilia*, 324 *a*-342 *d; In lib. de spiritu et anima*, fol. 342 *d*-350 *c; In lib. de intellectu et intelligibili*, fol. 350 *a*-357 *d; Super libros de motu animalium*, fol. 393 *c*-396 *d; Super lib. de longitudine et brevitate vitæ*, fol. 396 *d*-399 *a*. Un manuscrit de Milan, *Ambros. C. 161. Inf.* contient, outre les *Priora et Posteriora analytica*, le *Perihermeneias* et le *lib. Elenchorum* conservés déjà dans le ms. d'Oxford, des *Quæstiones super libros Porphyrii, quæst. super lib. Prædicamentorum* (éditées par C. Ottaviano); *Quæst. aliæ super Posteriora analytica; quæst. aliæ super lib. Elenchorum*. Le ms. d'Erfurt, *Amplon. F. 438*, contient d'autres questions *Super VIII libros Physicorum*, fol. 69 v°-115 v°; *Super lib. de generatione et corruptione*, fol. 158 v°-178 v°; *Quæst. de meteorologicis*, fol. 142-158. Le ms. de Leipzig, *Univ. 1559* possède outre le Commentaire sur le *De anima*, des *Quæst. in libros Topicorum*. Enfin un ms. de Munich, *lat. 3852* possède de lui un *Sophisma*, fol. 48. Il dut écrire également un *Comm. in Ethica Aristotelis*.

Les études qui ont pu être faites sur son œuvre le présentent comme un antiaverroïste déclaré, se rattachant à l'aristotélisme de saint Thomas et d'Albert le Grand.

F.-M. Powicke, *Master Simon of Faversham*, dans *Mélanges Ferd. Lot*, 1925, p. 649-658; C. Ottaviano, *Le « Quæstiones super libro Prædicamentorum » di Simone di Faversham*, dans *Reale accad. nazion. dei Lincei*, vol. III, 1930, fasc. 4; le même, *Le opere di Simone di Faversham e la sua posizione nel problema degli universali*, dans *Archivio di filos.*, 1931, p. 15-29; D. Sharp, *Simonis de Faversham (c. 1240-1306) Quæstiones super tertium de anima*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du M. A.*, 1934, p. 307-368; M. Grabmann, *Die Aristoteleskommentare des Simon von Faversham*, dans *Sitzungsber. Bayer. Akad. Wiss.*, Munich, 1933, t. III; A.-G. Little-F. Pelster, *Oxford theology and theologians, circa 1282-1302*, dans *Oxford Hist. Soc.*, 1934, t. XCV, p. 262 sq.

P. Glorieux.

7. SIMON FONTAINE, frère mineur français (XVIe s.). — Originaire de Sens, il étudia à l'université de Paris où, d'après une liste des licenciés franciscains de Paris, de 1370 à 1788, dans le ms. *lat. 15440* de la Bibliothèque nationale à Paris (éditée par le P. Antoine de Sérent, dans *La France franc.*, t. I, 1912, p. 314), il aurait été promu docteur en théologie le 7 octobre 1552. Nous possédons de lui une *Histoire catholique et ecclésiastique de nostre temps, touchant l'estat de la religion chrestienne, depuis l'an 1517 jusqu'en 1548, enrichie de plusieurs choses notables depuis 1546 jusqu'en 1550*, Paris, 1558, in-8°, 316 p.; 1562, in-8°, VIII-251 p.; Anvers, 1558, in-8°, 244 p., dirigée contre le *De statu religionis et reipublicæ*, Strasbourg, 1555, de J. Sleidan, traduit en français sous le titre *Histoire de l'estat de la religion et république sous l'empereur Charles V*, Genève, 1557. L'ouvrage de Simon Fontaine fut traduit en latin : *Historiæ ecclesiasticæ nostri temporis libri XVII, in quibus prælerquam nuda veritas et rerum gestarum series fideliter recensetur, etiam permulta, quæ J. Sleidanus in suis De statu religionis et reipublicæ commentariis nugatur, rele-*

guntur, t. I (l. I-VIII), Cologne, 1558, in-8°, VIII-462 p.: nous ignorons si les autres livres furent aussi traduits; en italien : *Historia catholica de' tempi nostri contra Giovanni Slaidano, divisa in XVII libri*, traduit en italien par Joseph Horologi, Venise, 1563, in-8°, VIII-274 p. C'est un ouvrage important pour l'histoire du protestantisme.

Simon Fontaine composa encore : *Parasceve ad rhetorica, non illa quæ patronum armant ad forum, sed quæ ecclesiastem christianum ad suggestum*, Paris, 1540, in-8°, 47 p.; le même ouvrage, avec *scholia quædam in totius operis majorem commendationem... variis ex auctoribus partim collecta studio F. Ae. G. B. D. theol. ejusdem ordinis*, Paris, 1578, in-8°, 68 p.; *Historica ac docta dilucidaque in librum Ruth explicatio*, Paris, 1560, in-8°, 117 p.; *Dialectica prodidagmata cum vocabulorum, quorum in concertationibus philosophicis usus est creberrimus, appendice*, édité par Augustin Gothutius, O. F. M., Paris, 1604; *Divi Anselmi Cantuariensis archiepiscopi... in omnes S. Pauli apostoli epistolas et aliquot evangelia enarrationes*, Paris, 1544, in-fol.; 1549, in-fol.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 211; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 101-102; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 1525; Antoine de Sérent, *Les frères mineurs à l'université de Paris*, dans *La France francisc.*, t. I, 1912, p. 314; le même, *Les frères mineurs français en face du protestantisme au XVIe siècle*, dans *Études francisc.*, t. XLI, 1929, p. 369-370.

A. Teetaert.

8. SIMON DE GAND (Gaunt). — Authentiquement Anglais, malgré son nom; toute sa carrière universitaire s'écoule à Oxford. On l'y trouve comme étudiant ès arts en 1268; comme maître, en 1280; comme bachelier en théologie, en 1284-1286, 1288; comme maître enfin, en 1289-1290. Il fut durant deux ans chancelier de l'université (17 décembre 1291-novembre 1293). Depuis 1284, il était archidiacre d'Oxford (il est souvent désigné par ce titre), et possédait diverses prébendes, à Wilford, depuis 1268; à Salisbury, 1295. Élu évêque de Salisbury le 2 juin 1297, il fut consacré le 20 octobre de cette année. Il mourut le 31 mars 1315.

On possède de lui : 1. Plusieurs interventions scolaires, des années 1284-1290, conservées dans le ms. d'Assise *158* (l'une éditée par F. Pelster, *Oxford theology and theologians*.... p. 139 sq.). 2. Un sermon qu'il prêcha à Oxford le mercredi des cendres, 11 février 1293 (édité *ibid.*, p. 206-215). 3. Une *Meditatio de statu prælati*, conservée dans deux mss d'Oxford et de Londres. 4. Une lettre de lui à Boniface VIII en date du 29 mars 1302. 5. Le *Registre* de sa curie épiscopale, en cours d'édition par la *Canterbury and York Society*. 6. Il se peut qu'on doive aussi lui attribuer la traduction latine de l'*Ancren Riwle*, la fameuse règle des recluses, dite aussi le *Livre de la vie solitaire*.

A.-G. Little-F. Pelster, *Oxford theology and theologians c. A. D. 1282-1302*, Oxford, 1934, p. 79-81, 139 sq.; 206-215; H.-E. Allen, *The origin of the Ancren Riwle; Further Borrowings from Ancren Riwle; Registrum Simonis de Gandavo*, Canterbury and York Society, parts I-VI, 1914-1930.

P. Glorieux.

9. SIMON DE HINTON. — Un des premiers représentants de l'école dominicaine d'Oxford. C'est au *Studium* fondé par l'ordre à Oxford, et probablement au pied de la chaire de Richard Fishacre qu'il dut faire ses études théologiques. Il succéda à Richard, et enseigna comme maître en théologie au couvent d'Oxford de 1248 à 1254. Élu alors provincial d'Angleterre, le quatrième, il fut en 1261 relevé de cette charge pour avoir enfreint certaines ordonnances du chapitre général de 1260. En guise de sanction il fut envoyé comme lecteur au couvent de Cologne (1261-1262) qu'Albert le Grand, nommé évêque de Ratisbonne, venait de quitter. Son exil ne fut pas de longue durée car le chapitre de Bologne (1262) l'autorisa à regagner l'Angleterre lorsqu'il le voudrait.

Son activité théologique ne nous est plus connue que par les ouvrages suivants :

1. Des postilles sur les Petits prophètes : Oxford, *New Coll. 45*, fol. 211 sq. — 2. Un sermon prêché à Oxford et conservé dans le ms. d'Oxford, *Laud. misc. 511*, fol. 72 v°. Le compilateur de cette collection a emprunté, de son propre aveu, ce sermon à « certain petit livre noir »; il se pourrait que d'autres sermons qui portent cette même indication soient à attribuer également à Simon. — 3. Une série de *Questions disputées* sur la loi, les préceptes, l'adoration, le serment, qui sont conservées auprès de la *Summa Abendonensis* dans un ms. de Londres, Bristish Museum, *King's libr. 9. E. XIV*, fol. 117 v°-133. — 4. Des *Exceptiones a Summa fr. Simonis de Heynton de Ord. predicatorum*. Ces extraits, édités par A. Walz dans *Angelicum*, 1936, p. 283 sq., donnent le signalement de la *Somme* à laquelle ils ont été empruntés, *in qua continentur breviter exposicio articulorum fidei, decem preceptorum, septem petitionum, septem sacramentorum, septem virtutum, septem donorum, octo beatitudinum, septem viciorum tam naturæ quam voluntatis.* — 5. Une somme, ou plus exactement un manuel de théologie pratique, *Ad instructionem juniorum*, comme dit son prologue. Grâce aux *Exceptiones* qu'on vient de dire, elle a pu être identifiée à coup sûr. Elle avait été éditée dès 1606 dans les *Opera omnia* de Jean Gerson, mais à tort, car toute la critique interne date cet ouvrage des années 1250-1260, après Fishacre dont il s'inspire surtout, après Raymond de Peñafort, après Albert le Grand dont il connaît le *Commentaire sur les Sentences;* avant saint Thomas et Henri de Seguse (Hostiensis). D'ailleurs le témoignage des *Exceptiones*, qui ne sont que des extraits de cet ouvrage, tranche le débat. Ce manuel eut une vogue considérable aux XIIIe, XIVe et XVe siècles comme en font foi les manuscrits nombreux qui l'ont reproduit. Son but est avant tout pratique; d'où son abandon volontaire des développements spéculatifs; on n'y trouve que ce qui est indispensable. Il se divise en huit traités; les douze articles du Credo et les dix préceptes du Décalogue fournissant le cadre des deux premiers. Les autres empruntent le cadre septénaire et leurs éléments se répondent continuellement : vertus, dons, béatitudes et leur préparation, demandes du Pater, vices de la nature, vices de la volonté. Les sacrements s'y peuvent ramener aussi facilement.

Dans la première partie, on ne rencontre ni exposé théorique des doctrines trinitaires, ni traité des anges, jugés sans doute inopportuns pour un simple manuel. Le traité des sacrements y est très bon. Pour les sacrements en général, définitions et explications sont nettes. La causalité des sacrements s'y ramène encore à la causalité *sine qua non.* L'application du *sacramentum tantum*, du *res et sacramentum*, et du *res tantum* n'est faite qu'aux trois sacrements de baptême, pénitence et ordre. Le baptême suppose encore en vigueur les rites de la triple immersion. Pour la prêtrise, c'est l'imposition des mains qui la confère, non la tradition des instruments. Les chapitres consacrés à l'eucharistie sont très précis également. Dans la suite du manuel, les parties correspondant à la somme des vertus et des vices, souvent traitée à cette époque, aux dons et aux béatitudes aussi, sont assez réduites; plus encore les traités du péché et des vices.

Il est bon de noter, en terminant, que la finale de ce manuel, dans l'édition de Gerson (Anvers, 1706, p. 322-422), est un tout autre ouvrage, constituant une vraie *Summula* de théologie morale, sur le péché, sa

nature, ses circonstances, ses effets, ses divisions, etc.; où paraissent saint Thomas, Hugues Ripelin et son *Compendium*, etc. Il n'est à aucun titre de Simon de Hinton, non plus que de Gerson d'ailleurs.

Quétif-Échard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719, p. 648; B. Jarrett, *The English Dominicans*, Londres, 1921, p. 219; F. Pelster, *An Oxford collection of sermons of the end of the thirteenth century*, dans *The Bodleian Quarterly Record*, 1930, p. 169-171; G. Lacombe, *La Summa Abendonensis*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. II, 1930, p. 163-190; A. Walz, *The « Exceptiones » from the « Summa » of Simon of Hinton*, dans *Angelicum*, 1936, p. 283-368; A. Dondaine, *La Somme de Simon de Hinton*, dans *Recherches de théol. anc. et méd.*, 1937, p. 5-22, 205-218.

P. Glorieux.

10. SIMON DE LENS, frère mineur français du XIIIe siècle, sur qui nous ne possédons jusqu'ici que peu de renseignements. Nous savons au moins qu'il étudia à Paris, où, en 1282, il était déjà maître en théologie, et qu'il y fut contemporain et collègue de Dreux de Provins, Arlotto de Prato et Jean de Galles, avec qui il prit part, en novembre 1282, à la consultation des quinze maîtres assemblés sous la présidence de l'évêque de Paris, Raoul de Homblières, au sujet du problème soulevé par la bulle *Ad fructus uberes* du 13 décembre 1281.

Peut-être Simon, à cette date, était-il encore tout jeune maître, n'ayant été promu qu'en 1281. Il a donc pu être étudiant à Paris vers 1273 et avoir connu saint Bonaventure. Simon de Lens fit partie aussi de la commission des sept maîtres qui, en 1283, furent chargés à Paris par le général Bonagrazia, conformément à la décision prise par le chapitre général de Strasbourg, en 1282, de l'examen des thèses d'Olieu, qui aboutit à la lettre connue sous le nom de *Littera septem sigillorum*. Simon de Lens est en effet nommé par Olieu dans l'*Apologia* adressée à ceux qui l'avaient condamné. Voir l'art. Olieu, t. XI, col. 982-983. Enfin, le recueil de Nicolas de Bar, conservé dans le ms. *lat. 15 850* de la Bibliothèque nationale de Paris, contient un extrait d'un quodlibet soutenu à Paris vers 1294-1295 et cité comme étant de *fris. S. minoris*. P. Glorieux estime qu'on ne voit guère, pour répondre au signalement de ce ms., que Simon de Lens; celui-ci aurait donc été maître-régent à Paris en 1294-1295. Voir *Notices sur quelques théologiens de Paris de la fin du XIIIe siècle*, dans *Arch. hist. doctr. et litt. du Moyen Age*, t. III, 1928, p. 229.

Simon de Lens a laissé : un *Quodlibetum*, dont quatre questions sont conservées dans le ms. *lat. 15 850*, fol. 33 r°-34 r°, de la Bibliothèque nationale de Paris; les titres en ont été édités par P. Glorieux, *art. cit.*, p. 230; un *Commentarius in l. IIum Sententiarum*, conservé dans le *ms. 120* de la bibliothèque communale de Todi, débutant : *Creationem rerum insinuans Scriptura. Hic quæruntur tria. Primum est de rerum principio*, et terminant : *quanto amplior est caritas, tanto minus considerat rationem debiti; sed non est verum quantum ad rationem obedientiæ ipsius exsequentis*, qui a 316 questions d'après la table; un *Commentarius in l. IVum Sententiarum* aurait été conservé autrefois dans la bibliothèque du couvent des franciscains à Gubbio; un sermon prononcé à Paris le 24 février 1273, à la Saint-Matthias, conservé dans le ms. *lat. 16 581*, fol. 131, de la Bibliothèque nationale de Paris; un autre sermon, prononcé pendant l'octave de l'Épiphanie, conservé dans le ms. *lat. 16 500*, fol. 221, de la même bibliothèque, commençant : *Post triduum invenerunt... Concordia evangelia.* D'après l'ancien catalogue de la bibliothèque de Saint-Fortunat, conservé dans le ms. *158* de la bibliothèque communale de Todi, on y possédait jadis de Simon de Lens un *Commentarius in l. IIIum Sententiarum* et des *Expositiones evangeliorum*.

D'après E. Longpré, *Guillaume de La Mare, O. F. M.*, dans *La France francisc.*, t. IV, p. 289, n. 2, Simon de Lens continue en général les traditions philosophiques et théologiques de saint Bonaventure et se rallie étroitement aux thèses traditionnelles de l'école franciscaine. Il rejette la possibilité de la création *ab æterno;* il admet la composition hylémorphique des anges et de l'âme humaine, ainsi que la théorie des raisons séminales; il croit aussi à la possibilité de l'immaculée conception.

Denifle-Chatelain, *Chartularium univers. Paris.*, t. I, n. 592; *Chronica XXIV generalium ord. min.*, dans *Analecta franc.*, t. III, Quaracchi, 1897, p. 374-376; Fr. Ehrle, *Das Studium der Handschriften der mittelalterl. Scholastik*, dans *Zeitschr. f. kath. Theologie*, 1883, p. 46; E. Hocedez, *Richard de Middleton*, Louvain, 1925, p. 39, 58, 75, 76, 81, 82; M. Lecoy de La Marche, *La chaire française au Moyen Age*, Paris, 1868, p. 487; M. Faloci Pulignani, *La biblioteca francescana di Gubbio*, dans *Miscellanea franc.*, t. IX, 1902, p. 162; Gratien de Paris, *Histoire de l'ordre des fr. mineurs au XIIIe siècle*, Paris, 1928, p. 341-342 et 381-382; A. Callebaut, *Les provinciaux de la province de France au XIIIe siècle*, dans *Arch. franc. hist.*, t. X, 1917, p. 343-345; P. Glorieux, *Notes sur quelques théologiens de Paris de la fin du XIIIe siècle*, dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age*, t. III, 1928, p. 229-230; le même, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, t. II, Paris, 1934, *n.* 331, p. 141; le même, *D'Alexandre de Halès à Pierre Auriol. La suite des maîtres franciscains de Paris au XIIIe siècle*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVI, 1933, p. 260, 261, 263, 267, 277, 281; le même, *La littérature quodlibétique*, t. II, dans *Bibl. thomiste*, t. XXI, Paris, 1935, p. 271; V. Doucet, *Maîtres franciscains de Paris. Supplément au « Répertoire de P. Glorieux »*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVII, 1934, p. 557.

A. Teetaert.

11. SIMON DE TOURNAI. — I. Vie. II. Œuvres. III. Position doctrinale.

I. Vie. — Si on la dégage des légendes qui l'entourent et l'obscurcissent, la vie de Simon de Tournai se ramène à un petit nombre de points, les uns incontestés, les autres hautement vraisemblables. Son origine tournaisienne est certaine. La date de sa naissance est à placer sans doute vers 1130. Rien n'est connu concernant ses premières études; mais, suivant la coutume, c'est à l'école du chapitre de Tournai qu'il dut recevoir sa formation littéraire. C'est à Paris qu'on le retrouve ensuite, maître en théologie et tenant école dès 1175-1180. Sans doute peut-on assigner à son séjour en cette ville et surtout à ses études théologiques une date plus reculée, si la conjecture proposée par son dernier, et son seul vrai historien, J. Warichez, *Les Disputationes de Simon de Tournai*, p. XIII sq. est exacte. Se basant sur certaines particularités que présentent les *Quæstiones* d'Eudes (Odon) de Soissons (éditées par le cardinal Pitra, *Analecta novissima spicilegii Solesmensis, altera continuatio*, t. II, Tusculum, 1888), particularités de style surtout et de rédaction, spécialement sensibles à partir de la question CCLXXXVIII et étrangement apparentées au style et aux méthodes de Simon, J. Warichez propose de voir dans l'étudiant tournaisien le disciple grâce auquel les réportations d'Eudes de Soissons nous sont parvenues. S'il en était ainsi, cette période de son histoire s'éclairerait. Vers 1165, au moment où il quittait sa chaire de théologie pour se retirer chez les cisterciens d'Ourscamp, Eudes de Soissons recommandait à Maurice de Sully, pour lui succéder dans sa prébende parisienne *quemdam discipulorum meorum, qui præpositus meus in scolis fuerat mihique successit in scolis, virum probatum scientia sed probatiorem vita.* L'évêque de Paris ayant conféré le bénéfice à un autre, Eudes en écrivit au pape Alexandre III (la lettre a été éditée par Pitra, *Analecta novissima...*, p. XXXIX sq.), se plaignant du procédé et vantant son candidat : « Quoique arrivé à la maturité de l'âge et du savoir, ajoutait-il, la situation

de ce clerc reste misérable; et, jusqu'à ce jour, il n'a pu encore trouver de prélat pour lui conférer le moindre bénéfice. » D'après ces indications, Simon de Tournai, si c'est bien de lui qu'il s'agit, aurait donc été à l'école d'Eudes de Soissons dès 1153, sinon plus tôt déjà. C'est à lui qu'on devrait le relevé des *Questions* de son maître. Il lui aurait servi de *præpositus scholarum;* puis, en 1165, lui aurait succédé dans sa chaire et commencé son enseignement comme maître régent. Il n'était alors que simple clerc. Peu après on le trouve nanti d'un canonicat, à Tournai, bientôt en peine, d'ailleurs, et en procès à cause de lui. Son enseignement, avec le succès qui s'y attacha très vite, le retint à Paris. Des documents de 1174, 1178, 1180, pour ne pas parler de ses ouvrages eux-mêmes, témoignent de sa présence à ces dates. Or, un statut du diocèse de Tournai, porté en 1135, privait de leurs prébendes les chanoines non-résidents. Il fallut l'intervention amicale d'Étienne, l'abbé de Sainte-Geneviève de Paris (1176-1192), auprès de l'archevêque de Reims, Guillaume de Champagne, il fallut surtout la nomination de cet abbé Étienne au siège épiscopal de Tournai (1192-1203), pour que fût réglée la situation canonique, et pécuniaire, de Simon.

En dehors de ces faits, et d'un voyage à Rome, peut-être au temps où Eudes de Soissons, son ancien maître, était devenu cardinal-évêque de Tusculum, on ne connaît plus d'autres événements marquants de la vie du maître de Tournai. Toute son activité est vouée à l'étude. Son succès va toujours croissant. Il a la réputation d'être, et de beaucoup, le maître le plus brillant de Paris, D'une érudition très vaste, d'une dialectique très subtile, d'une clarté limpide, il jouit d'une vogue exceptionnelle. La foule qui se presse à ses leçons, mais surtout à ses « disputes », est si considérable que, au témoignage de Matthieu Paris, peu suspect de complaisance à son égard, les locaux ne la peuvent contenir. Il dut provoquer plus d'une jalousie. Comme il ne péchait point par la modestie, il faut le reconnaître, et comme d'autre part il affectionnait les boutades, les paradoxes, les mots d'esprit parfois piquants, il prêtait également le flanc à la critique.

Il advint que, vers 1201 sans doute (c'est du moins la date que donne Matthieu Paris dans son *Historia major sive rerum anglicarum historia*), une congestion le frappa en pleine activité scolaire. Qu'il ait langui deux ans encore, ou qu'il soit mort trois jours après (les deux versions ont eu cours), on comprend que les chroniqueurs se soient emparés de cet événement pour y voir un châtiment divin. Quand un maître en théologie de sa réputation se permettait de dire, à propos de la Curie romaine, que « Simon de Tournai ne pouvait entrer chez Simon-Pierre que par Simon le Magicien », ou bien encore, par allusion peut-être à certaines erreurs du martyrologe, « que pas mal de damnés ont été erronément placés par l'Église sur les autels », qu'il plaisantait sur des thèmes comme la résurrection de Lazare, ou choses semblables, il est moins étonnant qu'un Girald de Barry, *Gemma ecclesiastica*, dist. I, c. LI, ait vu dans sa maladie une punition de son incrédulité, un Matthieu de Paris, le châtiment de sa prétention et de son orgueil, et un Thomas de Cantimpré, *Bonum universale de apibus* (c. XLVIII, n. 5, Douai, 1627, p. 440), celui de son blasphème et de sa luxure. Mais cela n'accrédite pas cependant leurs récits contradictoires, ni moins encore cette fable des « Trois imposteurs » que Thomas de Cantimpré n'hésite pas à lui imputer.

Ces récits ne méritent pas créance. La seule chose qui en subsiste est la maladie qui le frappa, lamentablement, en pleine gloire. Le pseudo-Henri de Gand, dans la notice qu'il lui a consacrée, *Liber de scriptoribus ecclesiasticis*, c. XXIV, dans Miraeus, *Bibliotheca ecclesiastica*, 1639, p. 166, ne fait pas allusion à ces commentaires tendancieux; il reproche uniquement à Simon son attachement excessif à la doctrine d'Aristote qui « le faisait taxer d'hérésie par quelques-uns de ses contemporains ». Si l'on veut avoir sur maître Simon de Tournai un jugement plus équitable encore, il faut retenir le double témoignage, autorisé, soit d'Eudes de Soissons : *virum probatum scientia sed probatiorem vita*, une science éprouvée et un moralité plus éprouvée encore : *laborat enim in sacra pagina viriliter et catholice*, soit d'Étienne de Tournai qui était un conservateur rigoriste et qui le présente comme particulièrement distingué et souverainement recommandable tant pour l'intégrité de sa vie que pour sa compétence scientifique : *gratiosum et commendabilem faciunt eum hinc auctoritas morum, hinc peritia litterarum. Epist.*, LX, *P. L.*, t. CCXI, col. 353.

II. ŒUVRES. — 1° *Summa theologica*, ou plus exactement : *Institutiones in sacra pagina*. Encore inédite, on la trouve, plus ou moins complète, dans six manuscrits : Burgo de Osma, Bibl. capit. *147*, fol. 1-44 *a;* Londres, British Mus., *King's libr. 9. E. XII*, fol. 11-45; Oxford, *Merton Coll. 132*, fol. 105-162; Paris, Arsenal *519;* Bibl. nat., *lat. 3144 A; 14 886*, fol. 1-72 v°. *Inc.: Sicut in orthographia legitur...* L'auteur lui-même fournit une idée exacte du plan qu'il y a suivi, dans ce résumé qu'il met en tête de sa huitième partie (traité des sacrements) *: Hactenus prout nobis inspiratum est prosecuti sumus :* 1. *De sermone theologico;* 2. *De Deo et de divina natura* (ce traité *De Deo* se subdivisait ainsi : *De Deo hoc ordine investigandum est : a) eum esse; b) quis vel qualis sit vel non sit; c) quid de eo quomodo affirmetur vel negetur;* venait ensuite l'examen de la science, de la volonté et de la puissance divines); 3. *De rebus divinis quæ sunt ipse Deus, id est de personis* (c'est le traité de la Trinité); 4. *De rebus divinis quæ sunt a Deo : De spirituali angelo;* 5. *De corporali, ut terra et cælo;* 6. *De composito ex anima et corpore, vel homine* (traités de la création de l'homme, la chute, le péché originel, les vertus; suivis de cette question qui doit servir de transition : *quod remissio peccatorum ante Christum erat*); 7. *De Christo incarnato pro homine lapso reparando* (traités de l'incarnation, de la loi, du décalogue); 8. *Superest de sacramentis Christi, per quæ fit reformatio hominis;* parmi les sacrements une place importante est faite à la pénitence.

Un certain nombre d'extraits de cette somme, relatifs à l'enseignement trinitaire de Simon ont été publiés par M. Schmaus, *Die Texte der Trinitätslehre in den Sententiæ des Simon von Tournai*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*. t. IV, 1932, p. 59-72; 187-198; 294-307.

2° *Expositio symboli Athanasii*, ou *Commentarius in psalmum « Quicumque vult »*. — Dix manuscrits en sont connus. A ceux qui sont signalés par Warichez, *op. cit.*, p. XXXIV, il faut ajouter encore en effet : Bâle, Univ. *B. IX. 16* et Zurich, Zentral Bibl. *C. 58*, fol. 128-139 v°. Les éditeurs de la *Bibliotheca Casinensis* l'ont publiée dans leur *Florilegium*, t. IV, p. 322-346. Toutefois, les citations de Scot qu'on y relève leur ont donné le change. Croyant qu'il s'agissait de Duns Scot, tandis qu'il était question de Jean Scot Érigène, ils ont voulu voir dans ce petit traité (anonyme et sans titre dans le ms. du Mont-Cassin *210*), une œuvre du début du XIVe siècle. Une partie de cet exposé se retrouve dans la *Somme*, au début de la troisième partie. Il semble bien que l'*Expositio symboli* soit antérieure à la *Somme*. Inc. : *Apud Aristotelem argumentum est ratio faciens fidem.*

3° *Abbreviatio in Sententiis Petri Lumbardi.* — Elle est à distinguer soigneusement de la *Somme*. Tandis que celle-ci est une œuvre originale, indépendante

dans son plan et sa structure du livre du Lombard, l'*Abbreviatio* n'est qu'un résumé des *Sentences*. Elle se trouve, encore inédite, dans le ms. de Troyes *1371*, fol. 88-111 v°. Inc. : *Dicimus in primis omnem doctrinam theologiæ circa res vel signa.*

4° *Les « Disputationes »*. — Au nombre de 102, ne comportant pasmoi ns de 317 questions, elles ont été soigneusement éditées par J. Warichez, *Les Disputationes de Simon de Tournai*, dans le *Spicilegium sacrum Lovaniense*, fasc. 12 (1932). On y trouvera la description des sept manuscrits qui les ont transmises. Il s'agit là de la rédaction littéraire de cet exercice scolaire auquel Simon semble avoir accordé une importance plus grande que nombre de ses contemporains et où, de l'avis de tous ses historiens, il a réellement excellé. La *Dispute* est devenue dans son enseignement un exercice distinct, et détaché, de la leçon; elle a en partie l'allure et la physionomie qu'elle gardera par la suite, avec le rôle respectif des étudiants, du défenseur, du maître. On a laissé entendre à propos de ces *Disputationes* de Simon qu'elles sont même comme un début de *Questions quodlibétiques*. Cette assertion est moins exacte. Il est vrai que, à maintes reprises, on y voit soulever, en une même séance, quatre, cinq ou sept questions. Elles ne sont pas cependant *de quolibel*, mais toutes se groupent autour d'une idée qui fait entre elles l'unité, comme, dans les *Commentaires des Sentences* du début du XIII[e] siècle, on voit à la fin d'une distinction toute une série de questions se rapportant à son thème central. Elles ne doivent pas non plus être proposées par n'importe qui, *a quolibel*, mais choisies et présentées par Simon lui-même. On en est réduit aux conjectures en ce qui concerne la fréquence et la périodicité de ces *Disputationes* de Simon, comme en ce qui regarde leur date. Il semble bien, pourtant, et la chose est explicitement affirmée pour quelques-unes, qu'elles sont postérieures à sa *Somme*. On trouvera dans les tables à la fin de l'édition, le détail des sujets traités en ces séances de disputes; elles ont touché pratiquement à tous les problèmes théologiques.

5° *Expositio super symbolum*. — Dans son état actuel, cette *Expositio* ne contient que quelques considérations préliminaires sur le sens et la portée d'un symbole tel que le Symbole des apôtres. Elle a été éditée par J. Warichez, à la suite des *Disputationes*, p. 299-300, d'après les deux mss de Bruges *74* et *117*. Inc. : *Omne regnum in se divisum desolabitur. Ne ergo Christi regnum...*

6° *Sermon sur l'antienne « O Sapientia »*. Édité également à la suite, *op. cit.*, p. 301-307, d'après l'unique ms. de Bruxelles, Bibl. royale, *174*. Inc. : *Timeo ne quis inter vos apud se murmuret.*

7° Une *Quæstio* relative à la Sainte Trinité, dans le ms. de Berlin, *Staats-Bibl.*, ms. *Phillips 1997*, fol. 113 v°.

8° et 9° Lui-même enfin annonce dans sa *Somme* deux autres ouvrages qu'il se proposait d'écrire mais dont on ignore s'il les a effectivement composés : *Sed de hoc gaudio et hoc ploratu plenius explicabo divisim in duobus voluminibus, quorum uni erit nomen Paradisus, et alteri : Cur flet qui gaudeat.*

III. Position doctrinale. — Simon de Tournai a le droit d'être jugé sur ses écrits et non sur les histoires qui ont couru à son sujet, en admettant même que des intempérances de langage de sa part ou des boutades leur aient donné naissance. Les accusations d'athéisme, de blasphème, de scepticisme qu'on a pu porter contre lui, ou qu'on a insinuées pour le moins, ne sont pas exactes.

Son enseignement est de tout point orthodoxe; Matthieu Paris ne peut s'empêcher de le reconnaître : *determinavit igitur magister omnes prælectas quæstiones et quæ videbantur omnibus inenodabiles tam lucide, tam eleganter, tam catholice ut omnes auditores redderet stupefactos.* Et non moins que l'importance qu'il accorde pratiquement à la dialectique, ce qui frappe chez lui est son recours constant aux « autorités ». Sans doute, et c'est légitime, il se permet de choisir entre les opinions diverses, d'exposer les autorités apparemment contraires; mais il ne se hasarde pas là où il n'a point d'autorité à invoquer (voir Disp. LXXI, q. I, à propos de la possession par les bons anges). C'est du même critère qu'il s'inspire quand il s'agit de choisir entre diverses formules plus ou moins sujettes à caution; et il évite soigneusement tout ce qui pourrait prêter le flanc à une interprétation moins orthodoxe. Il est très profondément et sincèrement traditionaliste.

Pourtant il ne craint pas en même temps d'utiliser ouvertement, dans sa construction théologique, les ressources que lui offre la philosophie aristotélicienne et de se séparer sur bien des points de Platon, et par là de saint Augustin. Il connaît, par les traductions qui lui viennent de Tolède, les *Auscultа physica* d'Aristote, son *De anima* et très probablement aussi sa *Métaphysique*. Et il ne cache pas son admiration pour le Stagyrite, malgré les préventions dont celui-ci est encore entouré et qui se manifesteront au concile de Paris de 1210. Comme on l'a dit, cet attachement pour Aristote est, aux yeux du pseudo-Henri de Gand, une des causes qui firent taxer Simon d'hérésie par certains : *dum nimis in hoc et in aliis scriptis suis Aristotelem sequitur, a nonnullis modernis hæreseos arguitur.* A côté d'Aristote, d'ailleurs, d'autres auteurs, contestés et suspects, ont eux aussi sa sympathie : Abélard, Gilbert de La Porrée, Jean Scot Érigène. Leur influence se fait sentir dans ses écrits, et plus d'un emprunt s'y retrouve, généralement sous le voile de l'anonymat.

Mais d'Abélard et de Gilbert, il a surtout hérité la méthode de recherche et d'exposé qu'il a continuellement employée, et poussée à un point de perfection toujours plus grand. La dialectique a chez lui plein droit de cité. Son érudition incontestable lui sert à multiplier les opinions et les arguments qu'il oppose les uns aux autres; et sa subtilité non moins que sa clarté le mènent aux solutions justes. Plus que ses prédécesseurs, il tient compte pour cela, sinon du contexte immédiat des autorités alléguées, du moins de la pensée de l'auteur qu'il cite et qu'il veut exposer. On a dépassé avec lui le stade du procédé, pour trouver la méthode féconde, malgré les imperfections qui demeurent.

Cette place qu'il accorde à la raison comme à la philosophie ne tourne point au rationalisme. Sa conception sur les rapports de la raison et de la foi est très ferme. Il l'énonce au début de son commentaire sur le symbole *Quicumque : Apud Aristotelem argumentum est ratio faciens fidem; sed apud Christum argumentum est fides faciens rationem. Unde Aristotelis : intellige et credes; sed Christus : crede et intelliges.* La foi n'est pas à la remorque de la raison; et elle ne peut être contre elle, non plus. La raison lui peut venir en aide pour l'exposer et la défendre; mais elle doit demeurer à sa place; et Simon n'est en aucune façon tenté de prouver la Trinité par la raison. Il n'admet pas que la même vérité puisse être en même temps objet de science et de foi. Voir M. Grabmann, *De quæstione « Utrum aliquid possit esse simul creditum et scitum » inter scholas augustinismi et aristotelico-thomismi Medii Aevi agitata*, dans *Acta hebdomadæ augustinianæ-thomisticæ*, 1930, p. 110-139.

Si donc l'on parle d'originalité dans son système théologique il faut entendre surtout par là, à côté des inventions heureuses de son vocabulaire, l'indépendance qu'il ose revendiquer et qu'il sait prendre, dans

les questions controversées, même à l'égard d'un saint Augustin, et les solutions neuves aussi que lui suggère l'application des principes philosophiques d'Aristote aux notions traditionnelles de la théologie catholique. Cette influence aristotélicienne jointe à celle des porrétains le rapproche de Raoul Ardent et d'Alain de Lille, ses contemporains, et les oppose tous à l'autre courant dont Pierre de Poitiers est alors le représentant et qui s'inspire d'Augustin et de Pierre Lombard.

Sur quelques points précis, la place qu'il occupe dans le mouvement théologique à cette époque a fait l'objet d'études. C'est ainsi que, pour sa doctrine relative à la grâce, avec la distinction qu'il apporte entre les *data* naturels et les *dona* surnaturels, surérogatoires, entre la *gratia purgans* et la *gratia ornans*, la première indépendante de l'homme, l'autre réclamant son concours, on pourra consulter A. Landgraf, *Studien zur Erkenntniss des Uebernatürlichen in der Frühscholastik*, dans *Scholastik*, 1929, p. 1-37; sur le triple aspect des vertus, entité, habitus, exercice, avec la connexion qui en résulte entre elles, O. Lottin, *La connexion des vertus avant saint Thomas d'Aquin*, dans *Recherches de théol. anc. et méd.*, 1930, p. 26 sq.; sur la division des vertus en vertus politiques et vertus religieuses, et sur le rôle de la charité, cause formelle et finale de toutes les autres : O. Lottin, *Les premières définitions et classifications des vertus au Moyen Age*, dans *Rev. sciences phil. et théol.*, 1929, p. 376; sur la distinction qu'il établit entre la *libertas libera* et la *libertas liberata*, O. Lottin, *Les définitions du libre arbitre au* XII*e siècle*, dans *Revue thomiste*, 1927, p. 227; sur le degré de culpabilité des mouvements de l'appétit sensitif, id., *La doctrine morale des mouvements premiers de l'appétit sensitif*, dans *Archives d'hist. doctrin. et littéraire du M. A.*, 1931, p. 64 sq.; pour sa doctrine trinitaire, M. Schmaus, *Die Trinitätslehre des Simon von Tournai*, dans *Rech. théol. anc. méd.*, 1931, p. 373-396; pour sa doctrine sur la pénitence, vertu et sacrement, H. Weisweiler, *Die Busslehre Simons von Tournai*, dans *Zeitschr. für kathol. Theol.*, 1932, p. 190-230.

Son influence, sans être capitale comme celle d'un Guillaume d'Auxerre ou d'un Philippe le Chancelier, se fait sentir néanmoins à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle. Alain de Lille déjà est tributaire de lui dans ses *Regulæ theologicæ;* maître Martin de Fougères, quelques années plus tard, marche nettement dans son sillage; de même telle Somme anonyme de théologie du *Vatic. lat. 10 754*. Guillaume d'Auxerre, Albert le Grand le connaissent et le citent également. Comme le dit fort bien J. Warichez, dans son étude sur Simon, *op. cit.*, p. XXXI : « Il appartient à cette pléiade de maîtres actifs qui, entre 1180 et 1230, composèrent les premières équipes de la jeune université de Paris et lui assurèrent son crédit mondial. Pour la philosophie et la théologie, on entre alors dans une période de recherche technique, grâce à laquelle seraient unifiés et systématisés les immenses matériaux brassés par le XIIe siècle. Ce seront les *magistri antiqui* auxquels se réfèrent si souvent Albert le Grand et, plus tard, Bonaventure et Thomas d'Aquin. Leur rôle aura consisté à créer un vocabulaire technique, à élaborer des définitions proprement dites par delà les définitions innombrables et disparates, à produire des divisions et des distinctions où se cristallise le fruit des analyses spéculatives. Simon de Tournai fut de cette équipe. »

Petit-Radel, *Simon, chanoine de Tournai*, dans *Hist. littér. de la France*, t. XVI, p. 388-394; B. Hauréau, *Hist. de la philos. scol.*, t. II *a*, p. 58-62; du même, *Notices et extraits de quelques manuscrits*, t. III, p. 250-259; M. De Wulf, *Hist. de la philosophie en Belgique*, 1910, p. 56 sq.; M. Grabmann, *Die Geschichte der schol. Methode*, t. II, p. 535-552; J. Warichez, *Simon de Tournai*, dans *Biogr. nation. de Belgique*, t. XXII, p. 544-553; du même, *Les Disputationes de Simon de Tournai*, Louvain, 1932.

P. Glorieux.

SIMON LE MAGICIEN. — Il n'est guère de question d'histoire ancienne de l'Église qui soit plus complexe que celle de Simon, dit le Magicien, et de ses rapports avec la secte des simoniens que les divers hérésiologues placent en tête des sectes hérétiques chrétiennes. Le plus sûr est de commencer par une revue chronologique des divers renseignements fournis par les sources. Après cela seulement il sera possible d'esquisser une synthèse, plus ou moins conjecturale, de l'histoire de Simon et de la secte qui a porté son nom.

I. Témoignages divers relatifs a Simon. — 1° *Les Actes des apôtres* (VIII, 9-13; 18-24). — Lors de l'évangélisation de la Samarie par le diacre Philippe, celui-ci rencontre, dans la capitale du pays, « un homme, nommé Simon qui y exerçait la magie et frappait d'étonnement les habitants, se disant quelqu'un de grand. Tous s'attachaient à lui du plus petit au plus grand et l'on disait de lui : « Celui-ci est la « puissance de Dieu, celle qu'on appelle la grande. » Et l'on était attaché à lui, parce que, depuis longtemps, il étonnait le monde par ses enchantements. » Convertis par la prédication de Philippe, les Samaritains se font baptiser. Soit conviction profonde, soit surprise de voir dans le diacre une puissance (magique) supérieure à la sienne, Simon se convertit lui aussi et reçoit le baptême. A quelque temps de là, les deux apôtres Pierre et Jean viennent en Samarie pour imposer les mains aux néophytes et leur donner le Saint-Esprit. Témoin des prodiges qui accompagnent, comme au jour de la Pentecôte, l'effusion de l'Esprit, Simon, plus encore qu'il ne l'avait fait dans le cas de Philippe, voit dans les apôtres des magiciens plus forts que lui, dans le geste de l'imposition des mains une « passe » beaucoup plus efficace que ses secrets. Il offre de l'argent aux apôtres, afin qu'ils lui cèdent à lui aussi le pouvoir de donner le Saint-Esprit par l'imposition des mains. On sait la sévère réponse de Pierre. Encore que l'apôtre ne prononce pas contre Simon une malédiction définitive, encore qu'il invite le magicien au repentir, encore que celui-ci paraisse touché par les paroles de Pierre, l'impression que laisse l'épisode c'est que Simon n'est pas resté du nombre des vrais fidèles et qu'il est revenu à ses pratiques antérieures et aux idées plus ou moins consistantes par lesquelles il les justifiait. Il n'y a pas à s'attarder à discuter ici l'authenticité de ce passage des Actes, que nous considérons comme faisant partie de la rédaction primitive.

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, le portrait qui est ici tracé de Simon est celui d'un magicien, d'un enchanteur, de haut ou de bas étage, peu importe, qui, en possession de certaines recettes, de certaines formules, ou même, si l'on veut, d'une vraie science astrologique, est capable de produire certains effets, bienfaisants ou malfaisants, ou de prédire l'avenir avec un pouvoir qui dépasse les forces ordinaires de la nature. De ce chef il peut prétendre à n'être pas un homme comme les autres. Il se donne pour quelqu'un de grand. Qu'il ait accrédité lui-même le bruit, ou qu'il l'ait simplement laissé circuler, il passe non pas seulement pour détenir une parcelle de la vertu d'en haut, mais pour être cette vertu même, cette puissance divine, ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ, ἡ καλουμένη μεγάλη. On a voulu opposer ces deux concepts : du charlatan qui accomplit des « tours » ou, si l'on préfère, du mage oriental, appliqué aux spéculations astrales, et de l'inspiré qui se présente comme une sorte d'incarnation de la divinité. Dans un milieu syncrétique comme était celui de la Samarie, les deux idées ne sont pas absolument

incompatibles. Le monde gréco-romain connaissait lui aussi de ces « faiseurs de prestiges », qui, sincères ou non, se présentaient comme des porte-parole de la divinité. Ne jugeons pas trop vite les gens et les choses d'autrefois d'après nos idées et nos expériences d'aujourd'hui.

Cet épisode raconté, le livre des Actes se tait entièrement sur Simon. Aucun autre écrit du Nouveau Testament n'y fait allusion. Il en est de lui comme du magicien Élymas qui apparaît un instant dans l'histoire des missions de saint Paul pour s'évanouir aussitôt. Act., XIII, 8-12.

2° *Justin.* — Originaire de Flavia-Néapolis (Naplouse), Justin, bien qu'il ne soit pas Samaritain de race, paraît en savoir plus que les Actes sur les destinées ultérieures de Simon. Il sait que « Simon le Samaritain, du bourg de Gitthon, est venu à Rome sous le règne de Claude, qu'aidé par les démons il y fit des prodiges de magie », à telles enseignes qu'on le prit pour un dieu et qu'il eut sa statue dans l'île du Tibre, avec cette inscription latine : *Simoni Deo sancto.* Il sait aussi que presque tous les Samaritains et quelques hommes d'autres nations le reconnaissent et l'adorent comme le premier dieu. « Une certaine Hélène, ajoute-t-il, qui l'accompagnait alors dans toutes ses courses et qui avait vécu d'abord dans une maison close, passe pour être sa première expression (sa pensée, ἔννοια). » De Simon, Justin rapproche son disciple Ménandre, un Samaritain lui aussi, chef d'une secte qui subsistait encore à Antioche, et même Marcion, mais sans le donner comme le descendant spirituel de Simon. Du moins celui-ci fait-il figure de chef de file de tous les hérétiques postérieurs. *Apol.*, I, XXVI. Un peu plus loin, c. LVI, Justin renouvelle les mêmes attaques et demande la destruction de la statue en question. Le *Dialogue*, c. CXX, résumant ce qui est dit dans l'*Apologie*, rappelle que Justin a essayé de convaincre d'erreur les Samaritains, qui voyaient en Simon un Dieu supérieur à toute principauté, à toute vertu, à toute puissance, ὃν θεὸν ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως εἶναι λέγουσι.

Il faut au moins retenir de tout ceci l'influence que Simon aurait exercé en Samarie, où il aurait été l'objet d'un culte véritable. Le « magicien » du livre des Actes, dont on disait déjà de son temps qu'il était la « grande vertu » de Dieu, s'est donc mué, soit avant, soit après sa mort, en un dieu. Sans doute, Justin pourrait bien exagérer quand il fait de cette persuasion une idée commune à « presque tous les Samaritains ». Mais il faut néanmoins admettre l'existence d'une secte samaritaine, à diffusion plus ou moins grande, qui se réclame d'un Simon (lequel ne peut guère être un autre que celui des Actes), et qui lui associe une sorte de déesse parèdre en la personne d'une certaine Hélène.

Quant au séjour que Simon aurait fait à Rome, l'affirmation de Justin est beaucoup plus difficile à recevoir. Si elle repose exclusivement sur la rencontre faite par le philosophe d'une statue érigée à Simon dans l'île du Tibre, elle est de nulle valeur. Car la statue vue par Justin a bien été retrouvée, à la Renaissance, à l'endroit même indiqué par celui-ci; mais l'inscription, lue de travers par Justin, la restitue à SEMONI SANCO DEO, une vieille divinité sabine, alors que le philosophe a lu SIMONI DEO SANCTO. De ce chef, le témoignage de Justin se trouve gravement compromis. Bien qu'on ait voulu le sauver, en prétendant que Justin connaissait par ailleurs la venue de Simon à Rome, nous pensons qu'il vaut mieux ne pas y insister. De ce chef tout un chapitre de l'histoire ecclésiastique est frappé de suspicion, c'est celui qui se rapporte à la lutte entre Pierre et Simon le Magicien à Rome.

3° *Les légendes des Actes apocryphes.* — Nous groupons sous ce titre non seulement les *Actes de Pierre* sous leurs différentes formes, voir *Supplément au Dictionn. de la Bible*, t. I, col. 196 sq., mais encore les récits qui, à une date plus tardive, se sont incorporés dans les romans clémentins. Voir *ibid.*, col. 514 sq. et cf. *Revue des sciences religieuses*, t. XII, 1932, p. 222-238. Sous leur forme la plus ancienne, les *Actes de Pierre* pourraient être de la fin du IIe siècle. C'est un peu plus tard que se sont formées les légendes que nous appellerons les Clémentines.

Les *Actes de Pierre*, dont l'origine orientale n'est guère contestable, continuent, somme toute, l'épisode des Actes canoniques rappelé ci-dessus et la narration du conflit entre l'apôtre Pierre et le magicien Simon. Peut-être signalaient-ils une deuxième rencontre des deux hommes à Jérusalem; cf. L. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, p. 33 sq.; p. 320 sq.; mais il nous en reste surtout la partie qui traite de la lutte engagée à Rome entre Pierre et Simon. Les principaux épisodes, qui se sont incorporés d'assez bonne heure à l'histoire traditionnelle, en sont bien connus. Nous n'avons pas à les rappeler ici. Retenons que le portrait qui est tracé de Simon est sensiblement le même que nous avons trouvé dans Justin. L'adversaire de Pierre apparaît avant tout comme un redoutable sorcier; c'est par ses prestiges qu'il détache de la foi la jeune communauté romaine; finalement c'est en cherchant à réaliser le plus difficile de ses tours qu'il est victime d'un pouvoir supérieur au sien. Mais en même temps, et conformément aux Actes canoniques, Simon se donne comme une vertu de Dieu, et s'attribue une épithète que nous retrouverons. Dans le discours final où il promet de s'élever au ciel, il dit en effet : « Demain, vous abandonnant, hommes très athées et très impies, je volerai vers mon Dieu, dont je suis la Force, quoique affaiblie. Pendant donc que vous, vous êtes tombés, voilà que je suis le *Constant*, ὁ ἑστώς, et je retourne vers mon père et je lui dirai : « Moi aussi, le Constant, « ton fils, ils ont voulu me faire tomber; mais, ne me « laissant pas faire par eux, je me suis repris d'un élan « en arrière. » *Actes de Pierre*, c. XXXI, Vouaux, p. 407. Le progrès de la pensée est notable par rapport à ce qu'on lit dans les Actes canoniques et les rapports entre le Dieu suprême et Simon sont précisés : il se dit fils de Dieu, et se donne l'épithète de Constant.

Or, c'est très exactement le même portrait de Simon que l'on retrouve dans la partie des romans clémentins relatant la lutte entre Pierre et Simon, mais cette fois dans les villes de la côte syrienne. C'est en première ligne comme un magicien, et plutôt malfaisant, que Simon apparaît; en particulier comme un redoutable nécromant capable d'aller jusqu'au crime. Voir *Hom.*, II, 32, *P. G.*, t. II, col. 100; *Recogn.*, II, 9; III, 44-48; III, 63, etc., t. I, col. 1252, 1302 sq., 1309. Mais les passages ne manquent pas où il se donne aussi comme un être du monde transcendant et s'attribue à lui-même cette épithète de *stans*, ἑστώς, que nous avons déjà relevée. Voir *Recogn.*, I, 72; II, 7, 11, t. I, col. 1246, 1251, 1253; *Hom.*, II, 22, 24, t. II, col. 89, 92; noter surtout l'expression : *filius Dei stans in æternum*, *Recogn.*, III, 47, t. I, col. 1303. Et Pierre lui en fait précisément grief, *Hom.*, XVIII, 6, 7, t. II, col. 407, en déclarant qu'il le convaincra sur ce point de mensonge. Comme les *Actes de Pierre*, d'ailleurs, les romans clémentins savent un séjour de Simon à Rome; cf. *Recogn.*, III, 63, t. I, col. 1309; mais, chose à quoi ne font point allusion les Actes apocryphes, ils connaissent, tout comme Justin, l'histoire de cette Hélène que Simon promène partout et qu'il fait passer pour une incarnation d'un être céleste, *Hom.*, II, 25, t. II, col. 93. Pourquoi les Actes apocryphes, du moins dans la partie qui nous est conservée, n'en font-

ils pas mention? Il est difficile de le dire. Mais, en définitive, il n'y a pas lieu de s'étonner des grandes ressemblances entre les narrations clémentines et les *Actes de Pierre:* quoi qu'il en soit des théories émises à ce sujet, il est infiniment vraisemblable que l'*Écrit fondamental*, point de départ des *Récognitions* et des *Homélies*, a été influencé par les *Actes de Pierre*. Ceux-ci, d'autre part, ont subi l'influence de Justin.

Il reste que, dans les milieux populaires de la fin du IIe et du commencement du IIIe siècle, Simon faisait figure non pas seulement de charlatan ou de sorcier, mais d'un personnage se donnant comme un être céleste, descendu pour quelque temps sur la terre à laquelle il apporte un message divin. Si elles n'indiquent pas expressément que Simon soit devenu le chef d'un groupement religieux, nos deux narrations font prévoir néanmoins que le Magicien pourrait bien être quelque jour le dieu d'une Église opposée à la communauté chrétienne.

4° *Les hérésiologues.* — 1. *Hégésippe.* — C'est peu après Justin que le Palestinien Hégésippe venait à Rome et se préoccupait déjà de combattre les sectes hérétiques devenues fort nombreuses. Nous connaissons mal le contenu et la tendance des *Mémoires*, ὑπομνήματα, composés par lui; mais, autant qu'on en peut juger par les fragments qui en restent, l'auteur attachait une grande importance à l'origine des sectes dissidentes. Voyant les choses de son point de vue de Palestinien, il pense que c'est à l'imitation et partiellement sous l'influence des sectes qui existaient dans le judaïsme que les dissidences ont pris jour dans l'Église chrétienne : « L'œuvre de corruption, dit-il, vint des sept sectes juives; de celles-ci sortirent Simon, de qui viennent les simoniens, Cléobius, père des cléobiens », et, ayant ainsi énuméré cinq sectes, avec leur éponyme, « c'est de celles-ci, ajoute-t-il, que dérivèrent les ménandriens, marcionistes, carpocratiens, valentiniens, basilidiens, satorniliens, qui ont tous introduit, chacun de son côté, leurs opinions particulières. » Texte dans Eusèbe, *H. E.*, l. IV, c. XXII, n. 5. Ce tableau généalogique dont il n'est pas difficile de remarquer le vague, s'imposera très vite aux hérésiologues postérieurs. Non seulement Simon apparaît comme l'éponyme d'une secte, mais il est encore l'ancêtre de toutes les dissidences.

2. *Saint Irénée.* — Irénée a donné corps à cette conception qui reste encore bien floue dans Hégésippe. Qu'il ait emprunté une partie de sa documentation à un écrit hérésiologique d'origine romaine datant d'avant 175, ou qu'il mette en œuvre des données éparses recueillies par lui, il reste que l'évêque de Lyon a fixé, pour toujours, dans le *Contra hæreses*, la place de Simon en tête des représentants des diverses aberrations pseudo-philosophiques. Sans doute son volumineux traité commence par exposer le système de Valentin; mais, l'ayant copieusement décrit et avant d'en entreprendre la réfutation, Irénée croit nécessaire d'en indiquer les origines, *Cont. hær.*, I, XXII, 2, *P. G.*, t. VII, col. 669, et il n'hésite pas à retrouver celles-ci dans les enseignements de Simon. *Ibid.*, XXIII tout entier. Après avoir fait état des données fournies par les Actes canoniques et des renseignements de Justin sur la venue de Simon à Rome, il commence donc une description du système philosophico-religieux qu'aurait enseigné et propagé Simon. Celui-ci, qui fut par beaucoup glorifié comme un Dieu, aurait enseigné sur son propre compte les points suivants : « Il était, en fait, la Vertu suprême, le Père qui est au-dessus de tout et dont les divers noms que lui donnent les hommes n'expriment point la perfection. En Judée il s'était manifesté comme le Fils (comprenons sans doute que le magicien s'identifiait avec Jésus), en Samarie comme le Père, parmi les gentils comme le Saint-Esprit. » Retenons que Simon se serait fait passer pour le Dieu suprême, dont les diverses personnes sont conçues selon le modalisme le plus strict. Jusqu'à présent, rien de spécifiquement gnostique dans tout ceci. Mais la spéculation intervient avec l'apparition du personnage d'Hélène, sur qui Justin nous avait renseigné. Selon Simon, cette pensionnaire d'une maison close de Tyr, qu'il avait lui-même arrachée à la prostitution, n'était pas autre, sous son apparence féminine, que la première pensée *(ennoia)* du Dieu suprême (identifié à Simon), première pensée créatrice qui avait donné l'être aux anges. Cette pensée, qui est en même temps une hypostase, se sépare, par un saut dans l'inconnu, de l'intelligence suprême et, semble-t-il, en dépit de celle-ci. Sachant les secrets divins, elle réussit à créer les anges et les puissances, en un monde inférieur à celui dans la solitude éternelle duquel trône le Tout-Puissant. Mais Ennoia est impuissante à imposer ses ordres aux créatures angéliques qu'elle a amenées à l'être et qui, malgré elle, semble-t-il, créent le monde visible, y compris l'humanité, tout en ignorant l'existence du Tout-Puissant. Celles-ci retiennent Ennoia prisonnière, l'enfermant successivement dans des corps de femmes, entre lesquelles il faut compter la belle Hélène, cause de la guerre de Troie, et finalement cette Hélène de la maison close de Tyr, que le Dieu suprême, sous les traits de Simon est venu délivrer. Sobrement, Irénée décrit la descente de ce Dieu à travers les cieux successifs, où les anges se croient les maîtres et que, d'ailleurs, ils gouvernent assez mal. Il insiste moins sur la délivrance d'Hélène-Ennoia par Simon et sur la façon dont celui-ci donne le salut aux hommes par la révélation des secrets célestes. Ce salut semble consister dans la libération de l'humanité du joug de la Loi. Celle-ci en effet n'est que l'œuvre arbitraire des anges fabricateurs du monde, elle ne s'impose plus à ceux qui espèrent en Simon et en son Hélène. Suivent quelques renseignements sur les pratiques et la morale de la secte qui s'est formée autour de cette foi. Les prêtres y donnaient cours à leurs passions, *libidinose vivunt*, et les pratiques magiques jouaient un grand rôle dans leur culte; très caractéristique aussi était l'adoration qu'on y rendait aux deux images de Simon, en forme de Zeus, et d'Hélène, en forme d'Athéna.

A ces doctrines Irénée compare, en un dernier alinéa, celles de Ménandre, Samaritain lui aussi, sorcier lui aussi, mais qui, plus modeste que Simon, se contentait d'être l'envoyé de la première Vertu, et non cette Vertu elle-même.

3. *Auteurs dépendants d'Irénée.* — Les divers traits de cette description fournie par Irénée de la doctrine et du culte de la secte simonienne se retrouvent dans une série de documents hérésiologiques postérieurs. Citons au moins Tertullien, *De anima*, c. XXXIV, *P. L.*, t. II, col. 708; la finale inauthentique du *De præscriptione*, c. XLVI, *ibid.*, col. 61; le *Carmen adv. Marcion.*, l. I, c. VII, *ibid.*, col. 1059, et, pour finir, saint Épiphane, dont la notice sur les simoniens, pour ample qu'elle paraisse d'abord, n'ajoute rien, et pour cause, aux données essentielles d'Irénée. Tout ce qu'il sait, l'évêque de Salamine le tient exclusivement de l'évêque de Lyon. *Hæres.*, XXI, *P. G.*, t. XLI, col. 285-296.

4. *Hippolyte et les Philosophoumena.* — Nous n'avons plus le *Syntagma* dans lequel Hippolyte faisait le procès des diverses sectes chrétiennes. Ce que nous en pouvons savoir par ceux qui ont utilisé ce livre : pseudo-Tertullien, *De præscriptione*, Épiphane et Philastre, nous apparaît comme en provenance directe de saint Irénée. Mais, revenant dans les *Philosophoumena* (Ἔλεγχος) à ce même sujet des hérésies, le prêtre romain ajoute, sans toujours se soucier de la cohérence, de nouveaux renseignements à ceux qu'il

avait fournis antérieurement. C'est ainsi que la notice relative aux simoniens, l. VI, c. VII-XX, édit. Wendland, p. 134-148, cf. *P. G.*, t. XVI c, col. 3206 sq., se présente comme formée de deux morceaux assez mal ajustés. L'un, c. VII et XIX-XX, est parallèle, sauf de légères différences, à ce que nous avons lu dans Irénée; l'autre, c. IX-XVIII, est formé par des extraits, plus ou moins textuels, plus ou moins reconnaissables, d'un livre de la secte, l'᾿Απόφασις μεγάλη, « la grande révélation », que l'on donnait comme étant de Simon. Or, chose curieuse, le système philosophico-religieux qui s'exprime ici, et qui est résumé d'une manière plus claire dans la récapitulation, l. X, c. XII, p. 272-273, *P. G.*, col. 3426, n'a rien de commun avec le mythe de Simon-Hélène (ou si l'on veut Dieu suprême-Ennoia) reproduit dans le reste de la notice. Le personnage d'Hélène et son interprétation mythologique ont disparu. L'᾿Απόφασις spécule au contraire en fonction d'un système panthéiste dont la plus claire expression se ramènerait à ceci : Le processus de l'apparition des êtres consiste en ce que la matière, animée d'une puissance infinie, ἀπέραντος δύναμις, immanente et inconsciente, évolue, sous la pression même de cette force interne, de manière à donner les différents êtres jusques et y compris l'homme, dans lequel la vertu infinie prend enfin conscience d'elle-même. C'est un peu comme dans les systèmes panthéistes où Dieu se fait continuellement. Dans le système simonien, une triade d'expressions joue un rôle capital, c'est le groupe ὁ ἑστώς, ὁ στάς, ὁ στησόμενος, qui exprime les divers aspects de la puissance infinie, selon qu'on l'envisage dans sa permanence éternelle, antérieurement à la formation du monde, dans son devenir et enfin dans sa réalisation indéfinie. Tout ceci se complique de sizygies ou couples s'engendrant les uns les autres et ayant respectivement leur aspect spirituel et leur aspect matériel, tandis que d'autres parties du traité devaient exposer la formation réelle des êtres divers et de l'homme en particulier. Tel que le présentent les citations mal faites d'Hippolyte, l'ensemble paraît assez incohérent; il est vraisemblable que, si nous avions l'᾿Απόφασις, bien des choses s'éclaireraient. De prime abord le système semble exclusivement philosophique, mais les citations qui sont faites de passages empruntés soit à l'Ancien, soit au Nouveau Testament montrent que l'on n'a pas affaire seulement avec une pensée purement profane. Interprétée par l'allégorie, l'Écriture sert de justification aux théories les plus hardies. Quant à la place de Simon dans le système, elle pourrait être nulle; à bien prendre les textes, Simon serait seulement l'inventeur de cette doctrine et il ne nous paraît pas évident qu'il s'y donnât expressément comme une des manifestations du Constant, ἑστώς, στάς, στησόμενος, sinon dans la mesure où se produit en chaque conscience une telle manifestation. Comme on le voit, nous sommes très loin du mythe Simon-Hélène qui faisait le fond de la gnose simonienne selon Irénée. Voir un exposé plus détaillé à l'art. GNOSTICISME, t. VI, col. 1441.

5. *Les deux docteurs d'Alexandrie, Clément et Origène*, parlent peu de Simon et de sa secte: c'est seulement pour répondre à Celse que le second en a dit un mot. *Contr. Cels.*, V, 62; VI, 11, *P. G.*, t. XI, col. 1280, 1305. Lui non plus ne semble pas connaître l'histoire d'Hélène-Ennoia; d'ailleurs, à ses dires, la secte simonienne est loin d'avoir l'importance que voulait lui donner Celse; assez pauvrement représentée en Palestine, elle était presque inconnue ailleurs. Cf. *Contr. Cels.*, I, 57, col. 765. Les renseignements fournis par Clément sont insignifiants, *Strom.*, II, XI, *P. G.*, t. VIII, col. 988; VII, XVII, col. 552. Retenons seulement le nom de « Constant », ἑστώς, que les simoniens donnent au Simon qu'ils vénèrent.

On peut négliger pour l'étude de la secte et de son éponyme les données postérieures à celles que nous venons d'énumérer. Elles sont toutes en provenance des auteurs que nous avons analysés, aucune ne traduit le contact direct avec des sources, écrites ou orales, différentes de celles qui ont été recensées.

II. ESSAI DE SYNTHÈSE. — 1° *Existence historique du magicien Simon.* — Il n'est plus nécessaire de s'attarder à réfuter les idées, maintenant périmées, du « système des Clémentines », laborieusement échafaudé, il y a un siècle, par l'École de Tubingue. Pour celle-ci, les données, sinon la rédaction, des romans clémentins étaient antérieures à la composition définitive des écrits du Nouveau Testament et devaient servir à expliquer ces derniers. Les Clémentines étaient la manifestation de la lutte aiguë entre le pétrinisme judéo-chrétien et le paulinisme universaliste qui avait finalement triomphé. Le Simon contre lequel Pierre engage la lutte en Syrie ou en Palestine n'était autre que Paul lui-même. Volontiers on aurait conclu, à Tubingue, que le Simon qui paraît au livre des Actes, c. VIII, n'était lui-même qu'une caricature de Paul. Tout cela est pure fantaisie. Bien loin qu'ils aient emprunté aux Clémentines cette soi-disant caricature de Paul, ce sont les Actes canoniques, beaucoup plus anciens que ne les faisaient les Tubingiens, qui ont fourni aux apocryphes, lesquels sont relativement tardifs, la donnée du magicien de Samarie; ce magicien contre qui lutte saint Pierre, n'a absolument rien de commun avec l'Apôtre des nations. Dans toute la partie narrative des romans clémentins, tout comme dans les *Actes de Pierre* et leurs divers remaniements, le personnage que décrivent les auteurs de ces légendes, c'est bien le sorcier de Samarie, dont les Actes canoniques leur fournissaient un premier crayon. Ces récits se sont contentés de prolonger, au gré de leur imagination, la lutte commencée par Pierre en Samarie et d'en situer le théâtre en des lieux divers, Jérusalem, la Syrie, Rome.

Ce n'est pas à dire néanmoins que les romans clémentins ne fassent aucune place à une lutte de Pierre contre Paul, et que Paul n'y soit désigné parfois sous le nom de Simon. S'il est, en effet, une donnée acquise de la critique littéraire des Clémentines, c'est bien celle de la juxtaposition au texte narratif, dont ce n'est pas le lieu de rappeler ici la genèse, d'un écrit doctrinal, les *Prédications de Pierre*, Κηρύγματα Πέτρου, qui a circulé d'abord comme écrit indépendant et qui s'est incorporé à la narration, sans que l'auteur de la fusion se soit douté qu'il faisait place dans son œuvre à un manifeste, issu de milieux judéo-chrétiens d'orthodoxie plus que suspecte. Voir *Suppl. au Dictionn. de la Bible*, t. I, col. 516. Or, il paraît certain que « l'homme ennemi » contre lequel Pierre polémique dans cet écrit, cet homme qui répand un enseignement contraire à la Loi et sans fondement, en opposition avec la doctrine légaliste de Pierre, cf. *Epist. Petri ad Jacobum*, 2, *P. G.*, t. I, col. 28, n'est pas autre, dans la pensée des Κηρύγματα, que l'apôtre Paul. Il est caractérisé ailleurs comme le « Simon qui, avant Pierre, est allé le premier chez les gentils », *Homil.*, II, 17, col. 88, comme l'adversaire par excellence, ὁ ἀντικείμενος, qui a osé condamner Pierre. *Homil.*, XVII, 13-19, cf. col. 401 B. Mais ces textes se lisent précisément dans des parties des Clémentines qui proviennent en droite ligne de ces Κηρύγματα Πέτρου d'origine si suspecte. Pour mêlés qu'ils soient à la narration, ils sont aisés à en détacher; et l'on s'aperçoit maintenant de l'erreur des Tubingiens qui ont fait dire à l'ensemble des Clémentines ce qui était vrai seulement d'un livre qui s'y était incorporé.

Retenons au moins que les auteurs des Actes apocryphes, soit isolés, soit incorporés aux Clémentines,

croyaient à la réalité du personnage de Simon. Outre les Actes canoniques, ils en avaient pour garants les affirmations de Justin. Nous avons indiqué plus haut que Justin, originaire de la Samarie, pouvait avoir sur l'existence d'une secte simonienne des renseignements de bon aloi. Nous demeurons sceptique quant à la valeur de son témoignage relatif à une activité de Simon à Rome.

2° *Le magicien Simon et l'hérétique Simon.* — Posée l'existence historique du magicien dont parlent les Actes canoniques et Justin, on peut se demander si une confusion ne s'est pas produite entre ce personnage et le fondateur éponyme d'une secte simonienne, lequel pourrait être postérieur d'un siècle au charlatan de Samarie. De prime abord il y a une telle différence entre ce que les Actes nous rapportent de Simon, qui est surtout un enchanteur et un faiseur de tours, et ce que disent d'autre part les hérésiologues — quelle que soit d'ailleurs la manière dont ils exposent le système simonien — que l'on est bien tenté d'opérer cette dissociation du magicien contemporain des apôtres et d'un gnostique postérieur à cette date, la dissociation du Simon de Samarie et du Simon de Gitthon.

H. Waitz, dans *Prot. Realencyclop.*, t. XVIII, p. 357, rejette comme « intenable » cette combinaison qui avait été présentée par divers critiques du milieu du XIXe siècle. « Justin, dit-il, devait être suffisamment renseigné sur les choses de Samarie pour ne pas antidater d'un demi-siècle ou même de trois quarts de siècle le fondateur d'un groupe religieux connu de lui, qu'il semble bien identifier avec le Simon des Actes. » A quoi l'on pourrait faire observer que Justin n'en est pas à une confusion près. D'origine helléniste, était-il si bien renseigné sur les diverses sectes de la Samarie, surtout à une époque de sa vie où sa pensée religieuse ne se détachait pas encore du paganisme gréco-romain? Il ne faudrait pas trop insister sur un témoignage qui se trouve vicié, quand il s'agit de la statue de Simon, par une grave inexactitude. Si on le retient, il faudra ne pas oublier, d'ailleurs, que Justin parle moins d'une secte de simoniens que du culte rendu à Simon et subsidiairement à Hélène par un très grand nombre de Samaritains. Ce n'est pas tout à fait la même chose. A la vérité, les mots de Justin sur Hélène que Simon aurait fait passer pour sa première pensée, ἔννοια πρώτη, semblent bien faire allusion à un début tout au moins de spéculation métaphysique. Il convient de les retenir.

3° *Le magicien Simon divinisé.* — Le livre des Actes avait déjà marqué le double caractère de Simon. C'est un faiseur de prestiges; mais les prodiges qu'il réussit font croire, autour de lui, à une origine surnaturelle : il est une « Vertu de Dieu », il est même la « Grande vertu ». Et il n'est pas invraisemblable que le magicien se soit prêté, de son vivant même, à cette sorte d'apothéose populaire. Sans aller jusqu'à lui faire dire des paroles comme celles que mettent sur ses lèvres les *Actes de Pierre*, ci-dessus, col. 2 32, on peut penser qu'il s'est plié aisément à certaines manifestations d'enthousiasme de ses compatriotes. Que cette apothéose populaire ait persévéré après sa disparition, sur les conditions de laquelle nous n'avons aucune donnée ferme, c'est ce qui n'a rien d'impossible. C'est ainsi que Simon serait devenu le Dieu dont parle Justin. Le difficile est d'expliquer la place qui fut faite à côté de lui à une divinité parèdre, Hélène, que l'on aurait considérée ultérieurement comme sa pensée, son verbe hypostasié.

H. Waitz, pour y aboutir, est obligé de prendre un singulier détour. Le culte de Simon, dit-il, se serait confondu peu à peu, en Samarie et peut-être aussi dans la région tyrienne, qui n'en est pas fort éloignée, avec le culte du dieu-soleil (le nom de Simon est-il si loin du mot *Semeš* : le soleil?). Mais en toutes ces régions sémitiques le culte du dieu-soleil a pour inévitable complément celui de la déesse-lune, Astarté, culte qui, au temps hellénistique, avait aussi pénétré dans la Samarie. Ainsi aux côtés de Simon-soleil paraît le culte d'Hélène-lune. Car, on n'en saurait douter, pense H. Waitz, Hélène n'est pas un personnage historique; elle est inconnue aux Actes canoniques, à la tradition représentée par les *Actes de Pierre*, aux Alexandrins, Clément et Origène, à l'Ἀπόφασις μεγάλη (on notera pourtant qu'elle est mentionnée dans les Clémentines). C'est Justin qui, par une fausse interprétation du culte des Samaritains, lui a donné existence personnelle, en même temps qu'il a suggéré l'explication que l'on donnait de sa présence aux côtés du personnage historique de Simon. « Une certaine Hélène, qui l'accompagnait (de son vivant) dans toutes ses courses et qui avait d'abord vécu dans un lieu de prostitution, passe (chez les Samaritains adorateurs de Simon) pour être sa première pensée. » Tout ceci est très ingénieux, mais n'est peut-être pas très convaincant. Voir une autre explication présentée par L.-H. Vincent, dans la *Revue biblique*, 1936, p. 227 sq. Elle constate l'existence en Samarie d'un culte d'Hélène, et fait de Simon le mystagogue ou le pontife de ce sanctuaire local de la fille de Zeus. Dans cette hypothèse, d'ailleurs, on ne nie pas l'existence à côté de la déesse Hélène, d'une compagne de Simon, d'une Hélène en chair et en os, incarnation, si l'on peut dire, du personnage céleste. De toutes manières s'explique la divinisation de Simon et de sa déesse parèdre.

4° *Le dieu Simon objet de spéculation métaphysique.* — L'existence, au milieu du IIe siècle, d'une secte simonienne paraît assez clairement attestée, sinon par Justin, comme nous l'avons dit plus haut, du moins par Irénée (ou son garant), par Clément et Origène qui sont indépendants de l'auteur du *Contra hæreses*. Tout en déclarant que la secte a peu d'importance, ces deux derniers ne laissent pas de la considérer comme une grandeur bien définie.

Quels étaient les rapports de la secte avec Simon supposé le même que Simon le Magicien? Faudrait-il envisager celui-ci comme le fondateur même de ce groupe religieux? Ce n'est pas du tout certain. Le seul renseignement tout à fait authentique, celui d'Act., VIII, ne le présente pas sous ces traits. Il n'y apparaît ni comme un Messie venant implanter sur la terre le règne de Dieu, ni comme le chef d'un mouvement religieux parallèle au christianisme. Rien qui rappelle chez lui le fondateur d'Église que fut Marcion. Comme le fait remarquer justement H. Waitz, dans le système gnostique qui porte son nom, il est « objet de spéculation », ce qui exclut, ou à peu près, l'idée qu'il serait l'inventeur de la doctrine même. Sur sa personne, sur son rôle dans l'histoire du monde et de la religion, on s'est mis à spéculer, à une date sans doute où le souvenir de sa personnalité historique s'était déjà bien effacé. En d'autres termes la secte simonienne, avec ses dogmes et, si l'on veut, ses pratiques arrêtées, a pris naissance dans les milieux où l'on adorait le dieu Simon, elle ne dérive pas directement, comme la secte basilidienne par exemple, ou comme l'Église marcionite, d'une activité propagandiste de Simon.

Les doctrines qui se déduisaient dans ce milieu qui paraît avoir été fort syncrétiste, ne s'exposaient pas partout de la même manière. Nous avons noté la différence considérable qui sépare l'exposé fait par Irénée et celui que donne Hippolyte. Pour ce qui est du premier, il apparente nettement les i ées simoniennes à la gnose valentinienne, mais à une gnose valentinienne moins complexe. Car — c'est l'idée d'Irénée — les spéculations de Valentin ont leur point de départ

dans celles des simoniens. Mais il n'est pas impossible que l'évêque de Lyon ait forcé le rapprochement. Quoi qu'il en soit, nous avons ici la solution relativement simple des problèmes essentiels de la gnose. Le mal, dans le monde, s'explique par le fait que l'univers et l'homme sont la création d'êtres inférieurs au Tout-Puissant. Encore n'est-ce pas le Tout-Puissant qui a amené à l'être les anges créateurs, mais une première émanation de lui-même, sa pensée hypostasiée et plus ou moins en désaccord avec lui. Voilà le Tout-Puissant soustrait à la responsabilité du mal. Et quant aux difficultés que pouvait créer la Bible, la solution est non moins simple : l'Ancien Testament est l'œuvre, tout comme le monde visible, des anges créateurs qui ignorent le Tout-Puissant et ont prétendu régler à leur fantaisie les rapports de l'homme et du Ciel.

L'Ἀπόφασις μεγάλη, citée par Hippolyte, nous transporte dans un monde d'idées tellement différent que certains critiques ont pu penser que le prêtre romain avait été la victime d'un faussaire, qui lui aurait fait passer comme livres authentiques des écrits fabriqués par lui de toutes pièces. Cf. l'art. HIPPOLYTE *(Saint)*, t. VI, col. 2494. Mais, quelque aberrant que soit le système de l'Ἀπόφασις par rapport à celui que décrit Irénée, il n'y a pas lieu de douter de son existence, car il a laissé des traces chez des écrivains qui ne semblent pas avoir connu Hippolyte. Sans parler des *Actes de Pierre* et des Clémentines qui connaissent l'expression de ἑστώς attribuée à Simon, ci-dessus, col. 2132, il convient de s'arrêter à une citation que fait saint Jérôme d'un des livres simoniens, où le Magicien déclare : *Ego sum sermo Dei, ego sum speciosus, ego paraclitus, ego omnipotens, ego omnia Dei. In Matth.*, XXIV, 5, *P. L.*, t. XXVI, col. 176. On rapprochera ce texte d'une phrase citée par Hippolyte, l. VI, c. XVII, 3, éd. Wendland, p. 143, l. 7-11, qui rend à peu près le même son. Par ailleurs Grégoire de Nazianze connaît lui aussi les huit principes, τὴν ὀγδοάδα du système des simoniens, *Orat.*, XLI, 2, *P. G.*, t. XXXVI, col. 329; cela fait un couple de plus que dans Hippolyte, mais cela nous laisse cependant dans un monde analogue. On ne saurait donc considérer ni l'Ἀποφασις, ni le système qui s'y exprime comme une pure invention d'un faussaire. Le plus simple est de conclure que, dans la secte simonienne, la spéculation métaphysique et cosmogonique s'est développée suivant deux directions assez différentes; la chose n'est pas inouïe, tant s'en faut, dans l'histoire des doctrines gnostiques.

Entre les deux systèmes, H. Waitz croit voir cette différence essentielle que celui de l'Ἀπόφασις, avec son concept de l'ἑστώς, de la permanence sous les formes multiples du devenir, serait d'origine alexandrine, tandis que celui de la délivrance d'Ennoia s'apparenterait à ces systèmes gnostiques, antérieurs à l'ère chrétienne, qui, après avoir pullulé en Syrie, ont fini par trouver des adeptes même en Occident. Cette remarque est juste; il faut y ajouter celle-ci que le système présenté par Irénée est à peine chrétien, qu'il incorpore, comme point de départ, une mythologie syncrétiste et qu'il aboutit à des conséquences antinomistes qui vont à l'opposé de la tendance chrétienne. A lire de près le texte du *Contra hæreses*, on s'aperçoit aisément que la rédemption apportée au monde par Simon, c'est d'une part de débarrasser celui-ci du joug de la Loi, d'autre part de fournir aux initiés les mots de passe qui leur permettront, après la mort, de franchir les espaces planétaires et finalement de se soustraire au « destin ». Nous sommes dans le même monde d'idées où se meuvent nombre de sectes qui n'ont absolument rien de chrétien. Voir art. OPHITES, t. XI, col. 1074-1075.

Le plus étrange, en fin de compte, c'est encore la promotion du magicien de Samarie au rang de fondateur d'une secte dont il n'a sans doute pas eu l'idée, et de chef de file de tous les hérésiarques qui, au cours des âges, ont porté atteinte à la pureté de la foi chrétienne.

I. SOURCES. — En dehors des fragments de l'Ἀπόφασις μεγάλη et de la citation fournie par saint Jérôme, nous n'avons aucun écrit de la secte simonienne. Les seules sources que nous ayons sont les renseignements fournis par les auteurs anciens. Ceux d'entre eux qui sont indépendants ont été classés et analysés au cours de l'article.

II. TRAVAUX. — 1° Les divers commentaires sur le livre des Actes, voir en particulier E. Jacquier, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1926, qui renverra à la littérature antérieure. — 2° La littérature relative au gnosticisme en général, cf. art. GNOSTICISME, t. VI, col. 1467; art. OPHITES, t. XI, col. 1075. — 3° La littérature relative aux Actes apocryphes des apôtres et aux Clémentines; voir en particulier L. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, qui donnera d'abondantes références, p. 215-218; et notre art. *Apocryphes du Nouveau Testament*, dans *Supplément au Dictionn. de la Bible*, t. I, col. 490, 500, 518. — 4° Les diverses encyclopédies ont toutes un article consacré à Simon; outre celles que l'on trouvera déjà mentionnées dans E. Jacquier, *op. cit.*, p. 265, n. 1, on peut ajouter : l'art. *Simon der Magier*, de H. Waitz, dans *Prot. Realencyclopädie*, t. XVIII, 1906, p. 351-361 et t. XXIV, 1913, p. 518-520; l'art. *Simon Magus* de G.-N.-L. Hall dans Hastings, *Encyclopædia of religion and ethics*, t. XI, 1920, col. 514-525; l'art. *Simon Magus* dans Pauly-Wissova, *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, t. III *a*, 1, 1927, col. 180-181. — 5° Sur le système simonien voir surtout L. Cerfaux, *La gnose simonienne*, dans *Recherches de science religieuse*, 1925, p. 489-511; 1926, p. 5-20, 265-285, 480-503.

É. AMANN.

SIMONET ou **SIMONNET Edmond**, jésuite français (1662-1732). — Né à Langres le 22 juillet 1662, admis dans la Compagnie le 16 novembre 1681, il enseigna la grammaire et les belles-lettres puis la philosophie à Reims et à Pont-à-Mousson, enfin, dans cette dernière université, de 1702 à 1714, la théologie dogmatique. Il en fut aussi chancelier. Il mourut à Pont-à-Mousson le 18 avril 1732.

A l'issue de son enseignement à l'université, le P. Simonet publia un cours de théologie dogmatique : *Institutiones theologicæ ad usum seminariorum*, Nancy, 1721-1728, 11 vol. in-12. L'ouvrage est dédié à Mgr de Mailly, archevêque de Reims, et divisé en 18 traités. Une nouvelle édition en fut donnée à Venise, en 1731, 3 vol. in-fol. Sommervogel signale en outre, comme ayant paru après la mort de l'auteur, des *Institutiones theologicæ de peccatis*, Gratz, 1765, in-4° et des *Institutiones theologicæ de legibus, peccatis et peccatorum pœnis*, Tirnovo, 1772, in-4°. Ce sont sans doute des parties du cours complet qui ont été rééditées à part, à savoir le Ve traité *(De peccatis)* et le VIIIe *(De legibus)*. Dans son *Thesaurus theologicus*, publié en 1772, le P. Zaccaria a reproduit (t. IX, op. IX, p. 483-547) une *Disputatio de forma sacramenti pœnitentiæ*, empruntée au traité XV des *Institutiones theologicæ* (disp. VIII, 6 articles contre l'assertion de Morin et autres que la forme du sacrement de pénitence peut être déprécative et l'a été, en fait, pendant les douze premiers siècles de l'Église).

D'après dom Calmet et les *Nouvelles ecclésiastiques*, la publication des *Institutiones* n'alla pas sans difficultés : l'évêque de Toul, dans le diocèse duquel parut le livre, trouva mauvais qu'il eût été publié sans son approbation. Le supérieur du grand séminaire de cette même ville s'opposa à ce que le cours fût adopté dans sa maison, à la place de la théologie d'Haberl. De plus, Mgr de Coislin, évêque de Metz, à qui l'auteur présenta son ouvrage, y découvrit, en le parcourant, « plusieurs propositions très condamnables et entre autres celle qui dit que le pape peut approuver des confesseurs dans les diocèses malgré les évêques diocésains ». *Nouvelles*

ecclés., 8 mars 1729. Sous la menace d'une censure, les jésuites durent supprimer ce passage des exemplaires déjà imprimés et les Pères de Pont-à-Mousson souscrire un écrit, par lequel ils reconnaissaient ne pas entendre les confessions sans la permission de l'Ordinaire. La feuille janséniste ajoute que les exemplaires envoyés à Paris et mis en vente par le libraire Mercier, rue Saint-Jacques, auraient été saisis par ordre du roi.

Le manuel du P. Simonet, malgré ses qualités d'ordre et de clarté et sa bonne documentation, n'eut pas le succès que rencontra un autre ouvrage scolaire de même genre publié au même temps par son successeur dans sa chaire de Pont-à-Mousson, le P. Antoine (professeur dans cette université de 1715 à 1717 et son recteur de 1725 à 1728; sa théologie dogmatique est de 1723 et sa théologie morale, de 1726.)

Comme le P. Antoine, le P. Simonet enseignait le probabiliorisme dans l'esprit de Th. Gonzalez; cf. *Instit. theol.*, tract. IV, *De actibus humanis*, disp. VII, *De conscientia probabili :* une proposition *minus tuta* ne peut être suivie pratiquement que si elle est *verisimilior*.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1222; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 1114; *Nouvelles ecclésiastiques*, t. I, Utrecht, 1735, 3e édit., 1729, p. 29 sq.; dom Calmet, *Bibliothèque lorraine*, Nancy, 1735, col. 899; Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXIX, p. 386; abbé Eugène Martin, *L'université de Pont-à-Mousson*, Paris-Nancy, 1891, p. 349 et 425.

R. BROUILLARD.

SIMONETTA Boniface, abbé cistercien de San Stefano al Corno, près de Plaisance, vers la fin du XVe siècle. On a de lui : *De persecutionibus christianæ fidei et romanorum pontificum historia a S. Petro usque ad Innocentium VIII*, Milan, 1492; Bâle, 1509.

D. de Visch, *Biblioth. cisterciensis*, Douai, 1649, p. 53; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, t. II, Milan, 1833, p. 618-619; Aubert Le Mire, *Auctarium de script. eccles.*, Hambourg, 1718, p. 120; Cave, *Appendix ad hist. litterariam*, Cologne, 1705, p. 139; Ellies Du Pin, *Biblioth. des auteurs ecclés. du XVe siècle*, Ire part., p. 374; Moréri, *Le grand dictionn. hist.*, édit. de 1759, t. IX, p. 447; Richard, *Dictionn. universel des sciences ecclésiastiques*, t. V, p. 94; Feller, *Biogr. universelle*, t. XII, 1824, p. 211.

J. MERCIER.

SIMONIE. — I. Notion et espèces. — II. Aperçu historique, col. 2143. — III. Simonie de droit divin, col. 2147. — IV. Simonie de droit ecclésiastique, col. 2152. — V. Quelques cas douteux, col. 2154. — VI. Titres qui excluent la simonie, col. 2156. — VII. Sanctions canoniques, col. 2158.

I. NOTION ET ESPÈCES. — 1° *Notion.* — La simonie, en tant qu'elle suppose un manque de respect à l'égard des choses sacrées, peut être rangée dans la catégorie des sacrilèges réels. La plupart des auteurs qui en ont traité avant la publication du code canonique (et même quelques-uns après le code) l'ont définie, d'après saint Thomas, IIa-IIæ, q. C, a. 1 : *Studiosa seu deliberata voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale vel spirituali adnexum;* quelques-uns ajoutent : *pro pretio temporali.* Cf. Suarez, *De religione*, tract. III, l. IV, c. I; Wernz, *Jus decretal.*, t. VI, n. 340; d'Annibale, *Theol. mor.*, III, n. 87; Tanquerey, *Theol. mor.*, t. II, 9e éd., n. 923. Cette notion, encore que très générale, ne l'est cependant pas assez pour embrasser sous son extension les deux espèces de simonie dont parle le canon 727. Si la définition proposée s'applique parfaitement à la simonie de droit divin — laquelle est à proprement parler la véritable simonie — elle ne saurait convenir à la simonie de droit ecclésiastique, qui, aux termes du canon 727, § 2, peut être réalisée même par l'échange d'un bien temporel contre un autre bien temporel, *res temporales pro temporalibus.* On pourra donc s'en tenir à la définition suivante : « Un sacrilège réel, résultant de pactes interdits au nom de la vertu de religion », ou encore à cette autre : *Contractus circa spirituale aut spirituali adnexum, intuitu religionis a lege divina vel ecclesiastica prohibitus.* Cf. Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, t. IV, n. 6, note 11.

Sous le nom de pacte ou de contrat, il faut entendre non seulement toute espèce de transaction proprement dite, mais encore toute volonté, même non manifestée extérieurement, d'accomplir telle transaction interdite par le droit divin ou ecclésiastique. Cette volonté délibérée peut rester unilatérale et n'être pas suivie d'exécution, *licet ad effectum non deducta*, can. 728; il suffit que quelqu'un ait vraiment l'intention de faire un pacte défendu. Si la volonté n'est pas manifestée extérieurement par des paroles ou par des actes, l'intention simoniaque, *animus simoniacus*, can. 728, pourra être révélée par les circonstances.

Pour commettre le *péché* de simonie, il n'est donc pas nécessaire que le pacte soit le résultat d'un consentement mutuel entre deux complices; la volonté d'un seul suffit. En conséquence, si l'on veut donner de la simonie une notion générale qui englobe tous les cas, il faudra retrancher de sa définition les mots *cum effectu secuto*, qu'y faisaient entrer jadis les commentateurs du *Décret* de Gratien.

Quant au *délit* de simonie, il a, nous le verrons, d'autres exigences : il doit être en particulier un acte externe, réalisant les conditions d'imputabilité grave aussi bien que la perfection d'exécution exprimée dans la loi pénale. Cf. can. 2195, 2218, 2228.

En revanche, certains actes ou certaines transactions, qui, au premier abord, pourraient paraître entachés de simonie, sont lavés de cette note par des titres légitimes reconnus par la loi ou la coutume. Can. 730.

2° *Espèces.* — 1. *En raison de la loi qui la défend.* — La division la plus importante de la simonie est celle qui découle de la loi qui la défend. A ce point de vue, on distingue la simonie de *droit divin* (d'aucuns disent de droit *naturel*), et la simonie de *droit ecclésiastique.* La première découle de la nature même des choses et est intrinsèquement mauvaise; la seconde provient d'une défense positive de l'Église, c'est pourquoi elle peut, comme toutes les lois ecclésiastiques, trouver une cause excusante dans un inconvénient grave. De cette double espèce de simonie il sera parlé à part.

2. *En raison de la nature du pacte*, la simonie peut être *purement interne*, lorsqu'elle reste à l'état de simple désir, ou de volonté sans aucun acte ou manifestation extérieure : c'est la *studiosa voluntas*, du canon 727; à elle seule elle suffit à constituer le péché de simonie. Quelques-uns l'appellent simonie *purement mentale.* D'autres donnent encore le nom de simonie *mentale (simpliciter)* à celle qui, tout en passant à l'acte extérieur et en produisant un effet, cache cependant sa malice et ne laisse transpirer au dehors aucune intention perverse; par exemple lorsqu'un clerc rend service à son évêque en vue d'obtenir de lui quelque bénéfice ecclésiastique; ou encore lorsqu'un évêque accorde à quelqu'un des avantages spirituels pour obtenir en retour quelque récompense temporelle. S'il n'y a eu entre les deux personnages aucun pacte exprès ou tacite, aucune convention explicite ou implicite (c'est-à-dire révélée par les circonstances, can. 728), mais seulement intention unilatérale d'obliger, cette espèce de simonie ne dépassera pas les limites du péché; elle ne constituera pas un délit.

La simonie est dite *conventionnelle* lorsqu'un pacte exprès ou tacite est intervenu. Elle se subdivise en simonie *purement conventionnelle*, qui se réalise lorsque le pacte n'a été exécuté par aucune des deux parties; en simonie *mixte*, lorsque la convention a été exécutée

par une des parties; enfin en simonie *réelle*, si l'exécution est le fait des deux parties.

Une forme spéciale de simonie conventionnelle, concernant les bénéfices ecclésiastiques, portait jadis le nom de simonie *confidentielle;* on l'appelait aussi *qualifiée*, parce qu'elle avait été définie au XVIe siècle par deux constitutions pontificales célèbres : *Romanum pontificem* de Pie IV, 17 octobre 1564 et *Intolerabilis* de saint Pie V, 1er juin 1569; des peines sévères, allant jusqu'à l'excommunication majeure, frappaient cet abus. Cf. Gasparri, *Codicis fontes*, t. I, n. 106 et 130. On opposait cette forme spéciale et habilement déguisée de la simonie à la simonie *simple* ou de droit commun, dont les abus avaient déjà été relevés et sanctionnés dans les *Décrétales*, l. V, tit. III. Le qualificatif de « confidentielle » donné à ce genre de simonie lui vient du fait que le bénéficier pourvu prenait l'engagement secret *(fiducia)* soit de résigner son bénéfice au bout d'un certain temps en faveur du collateur ou d'un tiers, soit de lui en rendre les fruits en totalité ou en partie. Les canonistes distinguaient une triple forme de ce pacte illicite, qu'ils désignaient ainsi : *a) per reservationem accessus*, lorsque le collateur avait, moyennant certains avantages, réservé « l'accession » ou accès au bénéfice soit à un électeur ou à celui qui avait présenté le titulaire, soit même à un tiers, mais sur la demande d'un électeur ou du patron; — *b) per reservationem ingressus*, lorsque la confidence devait jouer soit en faveur du collateur ou du moins à sa demande, soit en faveur ou à la demande du supérieur chargé de confirmer la collation du bénéfice; — *c) per reservationem regressus*, si la résignation du bénéfice était faite par le titulaire avec cette condition que lui-même pourrait plus tard rentrer à son gré en possession de ce même bénéfice.

Le code ne parle plus en termes exprès de simonie confidentielle; mais, si le mot est absent, la chose ne semble pas ignorée. C'est ainsi que les canons 1441 et 1486 proscrivent, en les qualifiant de simoniaques, des pactes qui rappellent manifestement certaines formes de l'ancienne « confidence ». Cf. *Dictionn. de droit can.*, t., I col. 145-149, aux mots *Accès* et *Accession*.

3. *En raison du prix convenu*, on a depuis longtemps distingué, d'après une homélie du pape saint Grégoire, reproduite dans le *Décret*, pars IIa, caus. I, q. I, can. 114 : *munus a manu*, c'est le présent manuel, sous le nom duquel il faut entendre non seulement une somme d'argent, un meuble ou tout objet matériel, mais encore l'octroi d'un droit, la remise d'une dette, un prêt et même un immeuble; *munus a lingua*, c'est-à-dire toute protection, toute faveur accordée ou promise, telle que recommandation, prière, éloge, promesse de suffrage dans une élection, etc...; *munus ab obsequio*, par lequel il faut entendre tout service temporel rendu en vue d'obtenir un bien spirituel ou comme paiement d'une charge ecclésiastique obtenue.

II. Aperçu historique. — La simonie tire son nom de Simon le Mage ou le Magicien (voir ce mot), qui, nous disent les Actes, osa offrir de l'argent aux apôtres pour obtenir d'eux le pouvoir de donner le Saint-Esprit par l'imposition des mains. Act., VIII, 18. Faut-il faire remonter plus haut l'origine de la chose elle-même, c'est-à-dire du trafic des choses saintes? Suarez remarque très justement qu'un tel trafic était possible même dans l'Ancien Testament, car, sous la loi mosaïque, il y avait des sacrifices, des sacrements au sens large, un temple, un sacerdoce et des charismes. Cf. *De virtute religionis*, tract. III, l. IV, c. V et VI. De fait, dans II Mach., IV, 7, 23, nous apprenons que Jason obtint d'Antiochus la charge de grand prêtre, moyennant une somme considérable de talents d'argent; un peu plus tard, pour un prix supérieur, la charge fut enlevée à Jason et transférée à Ménélas. Les auteurs ne sont pas d'accord pour affirmer qu'il y eut vraiment simonie (avant la lettre) dans le geste de Giézi, serviteur d'Élisée, qui se fit remettre de l'argent et des présents par Naaman, guéri de la lèpre par le prophète, IV Reg., V, 21; ou bien dans l'acte de Balaam, à qui on offrit de l'argent pour lancer des maléfices contre Israël. Num., XXII, 16. La manière d'agir de Balaam est citée comme exemple de perversion par les auteurs du Nouveau Testament. Cf. II Petr., II, 15; Jud., 11. Quoi qu'il en soit, parce que ces personnages n'avaient pas fait des dons du Saint-Esprit un trafic odieux et caractérisé comme celui que proposait Simon le Mage, c'est de ce dernier que la simonie a conservé le nom.

A part ce premier exemple, qui remonte aux origines mêmes de l'Église, c'est à peine si l'on peut découvrir quelque trace de simonie durant les trois premiers siècles chrétiens : les évêques et autres ministres de l'Église étaient pauvres et en butte à la persécution sanglante. Les choses changèrent au IVe siècle, lorsque la paix eut été rendue à l'Église et que des conversions intéressées eurent fait entrer dans son sein des sujets moins fervents. De plus, le goût des richesses commença à se faire sentir chez les hommes d'Église; certains ministres ne craignirent pas de recevoir de l'argent pour administrer les sacrements, l'ordination en particulier. On voit alors le 30e des canons dits apostoliques décréter la déposition et l'excommunication contre les coupables : *Si quis episcopus, aut presbyter, aut diaconus, per pecuniam hanc obtinuerit dignitatem, dejiciatur et ipse, et ordinator ejus, et a communione abscindatur, sicut Simon Magus a Petro.* Le 31e canon menace de la même peine l'évêque qui ferait intervenir l'influence des puissances séculières pour obtenir le gouvernement d'une Église. Mais c'est au concile de Chalcédoine (451) qu'il faut remonter pour trouver la première loi connue contre les ordinations et provisions d'offices entachées de simonie : le 2e canon (reproduit par Gratien, *Decret.*, caus. I, q. I, c. 8) prononce la déchéance de l'évêque et des bénéficiaires. Quant aux intermédiaires qui se sont faits les complices de ce trafic scandaleux, ils seront déposés, s'ils sont clercs, et excommuniés, s'ils sont laïcs. Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. II *b*, p. 772. Gennade, de son côté, énumère parmi les motifs qui doivent faire écarter un sujet de la cléricature, toute tentative de corruption par l'argent : *Clericum non ordinandum... qui per ambitionem pecuniam affert. De dogmatibus eccl.*, c. LXXII, *P. L.*, t. LVIII, col. 997. Saint Basile, dans une lettre circulaire aux évêques de sa province, démasque la subtilité perverse de ceux qui cherchent à tourner la défense en ne recevant l'argent qu'après l'ordination. Cf. Thomassin, *Discipl. de l'Église*, IIIe part., l. I, c. XLIX, trad. André, t. VI, p. 331 sq.

Si l'on en juge par les canons des nombreux conciles qui, du Ve au VIIe siècle, renouvelèrent les défenses et les peines portées contre la simonie, on peut croire que les cas n'en devaient pas être rares, même à cette époque. Notons en particulier la lettre synodale du concile de Constantinople de 459, le 4e canon du synode de Dovin en Arménie (527), le 4e canon du IIe concile d'Orléans (533), le 27e canon de Tours (567), le 4e canon du VIe concile de Tolède (638), le 7e canon de Braga (675), le 9e canon du XIe concile de Tolède (675), le 22e canon du concile Quinisexte *(in Trullo)* de Constantinople (692). Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, t. II *b*, p. 887, 1078, 1133; t. III *a*, p. 192, 279, 313, 315, 566. C'est parce que les écrits des Pères aussi bien que les canons des conciles avaient coutume d'alléguer fréquemment l'exemple de Simon le Magicien pour stigmatiser ce crime, que peu à peu il fut, à partir du VIe siècle, désigné sous le nom de simonie. Saint Grégoire le Grand l'appelle une « hérésie », ou

encore *simoniaca heresis*. Cf. *Decret.*, caus. I, q. I, c. 13, 28. A partir des VIIIe et IXe siècles, le mal envahit les monastères. Le IIe concile de Nicée (787) note que certains supérieurs d'églises et de couvents, soit d'hommes, soit de femmes, se laissent aveugler par la cupidité, au point de demander de l'argent à ceux qui veulent entrer dans l'état ecclésiastique ou dans un couvent. Le concile ordonne que, si un évêque, ou un higoumène, ou un clerc commet une pareille faute, il soit déposé conformément au 2e canon de Chalcédoine. Si c'est une abbesse, elle sera retirée de son couvent et envoyée dans un autre, où elle ne sera pas supérieure. On agira de même à l'égard de l'higoumène qui n'est pas prêtre. Can. 19. Cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III *b*, p. 789. Mêmes dispositions au concile de Francfort de 794, *ibid.*, p. 1056 : *Audivimus quod quidam abbates, cupiditate ducti, præmia pro introeuntibus in monasterium requirant. Ideo placuit nobis et sanctæ synodo, ut pro suscipiendis in sancto ordine fratribus nequaquam pecunia requiratur, sed secundum regulam sancti Benedicti suscipiantur.* Can. 16.

En dépit de tout, le mal alla s'aggravant au cours du Xe siècle, si bien qu'au XIe siècle, la simonie était, avec la clérogamie et l'investiture laïque, une des trois grandes plaies dont souffrait l'Église. On sait avec quelle vigueur les papes du temps, Grégoire VII en particulier, s'attaquèrent au mal. Nombreux sont les conciles particuliers qui rappellent, sous des formes variées, la norme à observer : on ne doit rien demander, rien exiger pour admettre un sujet dans un monastère, mais on peut accepter ce qui est spontanément offert. Cf. le canon 7 du concile de Melfi (1089), le 17e canon de Rome (1099), le 3e canon de Londres (1127), le 6e canon de Tours (1163). Hefele, *op. cit.*, t. V, p. 342, 461, 667, 972. Les statuts de l'ordre de Cluny, dressés en 1200 par l'abbé Hugues V, nous apprennent que parfois certains sujets qui ne pouvaient se faire ouvrir la porte des monastères par leur vertu ou leur capacité, en forçaient l'entrée avec de l'or ou de l'argent : *Ex susceptione debilium et inutilium personarum ista præcipue pestis irrepsit...* Désormais on ne devra recevoir que des sujets aptes au service de Dieu, capables d'être utiles au monastère et qui ne soient pas à charge à leurs frères. Thomassin, *Discipl. de l'Église*, IIIe part., l. I, c. LIII, n. 9. Les deux conciles œcuméniques du Latran, de 1179 (can. 10) et de 1215 (can. 64), renouvelèrent les prohibitions et les peines portées contre la simonie pratiquée à l'entrée en religion, surtout dans les couvents de femmes. *Decret.*, l. III, tit. XXXV, c. 2; l. V, tit. III, c. 40.

A partir du XIIe siècle, la législation de l'Église concernant la simonie passe dans le *Décret* de Gratien, caus. I, q. I à VII, et dans les *Décrétales* de Grégoire IX, l. V, tit. III, IV et V. Les documents que l'on peut rencontrer sur ce sujet dans les collections subséquentes, *Clémentines*, l. V, tit. I, visent moins à créer une nouvelle législation sur la question qu'à démasquer les ruses et poursuivre les formes sans cesse renouvelées de la simonie.

Bientôt cependant, en face d'abus grandissants, de nouvelles mesures de rigueur vinrent aggraver la législation existante. Au XIVe siècle, Urbain IV, par la constitution *Sane, ne in vineam* (1363), ajoute aux pénalités antérieures une excommunication réservée au pape, pour punir les particuliers qui exigent ou donnent quelque chose lors de l'entrée en religion; les couvents ou chapitres sont frappés d'une suspense également réservée au souverain pontife. *Extrav. comm.*, l. V, tit. I, c. 1. Un siècle plus tard, Paul II (1464) porte une excommunication réservée au Saint-Siège contre ceux qui pratiquent la simonie dans les ordinations ou les provisions d'offices et contre tous ceux qui y participent; de plus, élection et provision sont frappées de nullité. *Ibid.*, tit. I, c. 2. Jules II s'attaqua à la simonie dans les élections pontificales par une première bulle datée du 14 janvier 1505, *Cum tam divino;* puis une seconde constitution, *Si summus rerum*, fut publiée le 16 février 1513, à l'ouverture de la Ve session du Ve concile du Latran. Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, t. VIII, p. 371. Le concile de Trente ne manqua pas de prendre des mesures sévères contre les simoniaques de tout genre : Défense aux évêques et à leurs auxiliaires de rien exiger pour la collation des ordres et l'octroi de lettres dimissoriales ou testimoniales; les notaires ecclésiastiques s'en tiendront, s'ils ne sont pas rétribués par ailleurs, au tarif fixé par le concile. Sess. XXI, *De ref.*, c. I. 2. Défense aux candidats à un bénéfice paroissial de rien donner et aux examinateurs de rien exiger, à l'occasion de l'examen, sous peine de perte du bénéfice. Sess. XXIV, *De ref.*, c. XVIII. 3. Peines d'excommunication et d'interdit contre le patron qui vendrait ou aliénerait son droit de patronage; de plus, privation de ce droit *ipso facto*. Sess. XXV, *De ref.*, c. IX.

C'est de cette époque que datent les premières mesures contre la simonie dite *confidentielle.* Pie IV s'attaque à cet abus qui s'était infiltré jusque dans le corps des cardinaux et le frappe de peines sévères allant jusqu'à l'interdit et l'excommunication majeure. Const. *Romanum pontificem*, 17 octobre 1564. Pie V, après avoir édicté des pénalités variées contre les diverses formes de simonie, const. *Cum primum*, 1er avril 1566, définit avec précision la question de la confidence, en détermine les diverses formes et prononce contre les récalcitrants les sanctions les plus rigoureuses : privation de tout office ou bénéfice, inhabileté à en obtenir dans l'avenir, excommunication réservée au pape, enfin évocation au tribunal pontifical de toutes les causes et de tous les doutes qui pourraient surgir en cette matière. Bulle *Intolerabilis*, 1er juin 1569. Cf. Gasparri, *Codicis fontes*, t. I, n. 130, p. 231. Non seulement le pape Sixte-Quint maintint les rigueurs des lois antérieures contre les simoniaques, consécrateurs ou consacrés, mais il les aggrava par la constitution *Sanctum te salutare*, § 6, du 5 janvier 1589. Cf. Gasparri, *op. cit.*, n. 166, p. 314. Et Clément VIII, qui tempéra quelques-unes des sévérités de la discipline antérieure, ne modifia rien de ce qui concernait la simonie.

Au XVIIe siècle, le document le plus célèbre au sujet de la simonie est celui qui fut publié à Rome le 1er octobre 1678 par Innocent XI, sous le titre de *Tassa Innocenziana del foro ecclesiastico nelle materie spirituali.* Cf. le texte dans Ferraris, *Prompta bibliotheca*, t. VII, col. 789, au mot *Taxa*. C'est à la fois un résumé et un rappel de la discipline antérieure (canons des conciles ou décrets des Congrégations romaines) concernant la gratuité des actes judiciaires et administratifs; il y est précisé, en particulier, que seule est autorisée la perception d'une modique taxe destinée à couvrir les frais de chancellerie : la quotité de cette taxe est même expressément définie pour un grand nombre d'actes. La S. Congrégation du Concile était chargée de faire appliquer ce règlement, qui devait mettre fin à d'odieuses exactions; elle avait également le devoir de veiller à empêcher le retour de semblables abus. Sans tarder, elle déclara, le 8 octobre suivant, que la taxe « innocentienne » était obligatoire dans toutes les curies diocésaines, même hors de l'Italie. Cf. Thomassin, *op. cit.*, t. VI, p. 420, p. 500 sq.

Les nouvelles mesures prises, au siècle suivant, par Benoît XIV, contre ceux qui continuaient à trafiquer des bénéfices par des moyens détournés (résignation avec réserve de pension, paiements anticipés, rachat

de rente ou de pension...) montrent assez que les diverses mesures prises n'avaient pas réussi à déjouer toutes les ruses des simoniaques. Cf. const. *In sublimi*, 29 août 1741, dans Gasparri, *Codicis fontes*, t. I, p. 693.

Au XIXe siècle, beaucoup de causes qui favorisaient la simonie dans la collation des ordres avaient disparu. Aussi Pie IX, en réorganisant le système pénal de l'Église dans la constitution *Apostolicæ Sedis* (1869), supprima-t-il les nombreuses censures portées contre les ordinations simoniaques; mais il conserva un certain nombre de pénalités contre la simonie bénéficiale. Il maintint également, sans grand changement, les sanctions portées par Benoît XIV, const. *Quanta cura*, 30 juin 1741, contre les trafiquants d'honoraires de messes. Cf. aussi, du même Benoît XIV, la constitution *Apostolicæ servitutis* (25 févr. 1741), la lettre apostolique *Pro eximia* (30 juin 1741) et les constitutions *Ad militantis*, § 6 (30 mars 1742), *Quod expensis* (20 août 1748).

Il semble d'ailleurs que, vers la fin du XIXe siècle, l'attention du Saint-Siège se soit portée plus particulièrement sur la question des honoraires de messes, pour en éliminer les abus et, en particulier, en proscrire tout commerce ou apparence de trafic. A la suite de nombreux décrets ou réponses publiés sur ce point, la S. Congrégation du Concile fit paraître, le 25 mai 1893, un nouveau et important décret, *Vigilanti*, lequel, approuvé par Léon XIII, frappait les contrevenants de nouvelles censures. Enfin, au début de ce siècle, deux autres documents, émanés du même dicastère, *Ut debita* (11 mai 1904) et *Recenti* (22 mai 1907), vinrent rappeler, en les renforçant, les prescriptions antérieures sur ce sujet. Voir l'art. HONORAIRES DE MESSES, t. VII, col. 86 sq.

Aujourd'hui, le code traite expressément de la simonie dans le préambule du l. III, can. 727-730. Des défenses particulières sont en outre portées sur divers points que nous étudierons en détail. Quant aux peines proprement dites, elles sont renfermées dans les canons 2371 et 2392.

III. SIMONIE DE DROIT DIVIN. — 1° *Définition.* — Elle est donnée par le code au canon 727, § 1, d'après la formule de saint Thomas, IIa-IIæ, q. C, a. 1. C'est *la volonté délibérée d'acheter ou de vendre, pour un prix temporel, des choses spirituelles ou annexées au spirituel.*

1. Le mot « volonté » indique assez qu'un acte même purement interne suffit à constituer le péché de simonie. Il n'est donc pas nécessaire qu'intervienne un pacte exprès et formel entre deux contractants : le pacte peut rester tacite et même unilatéral, consistant simplement dans l'intention ou volonté d'obliger en retour. Sans ce pacte onéreux ou volonté d'obliger, il n'y a pas de simonie : tel serait le cas de celui qui, uniquement par espoir de gratitude, accorderait un bien temporel à quelqu'un dont il attend en retour un bienfait spirituel.

Le code ajoute à cette « volonté » le qualificatif de *studiosa*, que notre mot français *délibéré* ne traduit qu'incomplètement. Il ne s'agit pas seulement ici de cette délibération qui est présupposée à tout péché ou délit, mais d'une application attentive et malicieuse au choix des moyens propres à réaliser le trafic simoniaque. Le code, après saint Thomas, *loc. cit.*, semble s'inspirer d'un texte du *Décret*, caus. I, q. I, c. 11, faussement attribué à saint Grégoire de Nazianze : *Qui studet donum Dei pretio mercari...* En réalité, le texte est extrait d'une lettre de Taraise de Constantinople, insérée dans les actes du IIe concile de Nicée. Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. III *b*, p. 796.

Les termes *achat* et *vente*, contenus dans la définition, doivent s'entendre, dit le canon 728, au sens large, c'est-à-dire de tout contrat ou échange à titre onéreux. Nous verrons cependant que certains titres, reconnus par les canons ou une coutume légitime, peuvent justifier le don d'un bien temporel *à l'occasion* d'un bienfait spirituel. Can. 730. En dehors de ces cas bien définis, la malice propre de la simonie consiste à mettre en parallèle deux choses qui ne sauraient être comparées, un bien spirituel et une valeur temporelle. Par « argent » ou prix temporel, il faut entendre toute rémunération de l'ordre matériel ou intellectuel, même si celui qui en est l'auteur déclare qu'il n'entend pas donner strictement l'équivalent de ce qu'il reçoit. Il y a en effet une telle disproportion entre le temporel et le spirituel, qu'on ne saurait sans péché les équiparer même partiellement, en faisant du temporel le motif prochain et immédiat de l'obtention du spirituel.

2. Si le péché de simonie peut consister dans un acte de la seule volonté, le délit de simonie ne saurait être constitué que par une action extérieure; cf. can. 2195. Dans le cas où la convention serait restée purement mentale ou simplement tacite, l'intention simoniaque pourra être révélée par les circonstances. Can. 728.

2° *Objet.* — Aux termes du canon 727, la simonie de droit divin peut porter sur un double objet : *res intrinsece spirituales* ou bien *res temporales rei spirituali adnexæ.*

1. Les choses intrinsèquement spirituelles sont non seulement des entités immatérielles comme la grâce sanctifiante, l'oraison mentale, etc., mais encore des choses dont l'entité matérielle a été élevée à l'ordre surnaturel, de telle sorte qu'elles sont considérées comme spirituelles et surnaturelles. Cf. Suarez, *De religione*, tract. III, l. IV, c. XII, n. 4. Le canon 727 cite comme exemples : les sacrements, la juridiction ecclésiastique, la consécration, les indulgences. On peut y ajouter : les dispenses, les bénédictions, les offices ecclésiastiques (en tant que distincts des bénéfices), les sacramentaux, l'assistance au mariage, etc...

2. Quant aux choses temporelles annexées aux choses spirituelles, on peut en distinguer deux espèces :

a) Celles dans lesquelles *l'élément temporel ne saurait exister sans l'élément spirituel.* Dans ce cas, les deux éléments sont unis de façon inséparable : dès que l'élément temporel a reçu une destination ou affectation sacrée qui constitue l'entité spécifique de la *res sacra*, l'union entre les deux éléments est parfaite et définitive. Ainsi en est-il du bénéfice ecclésiastique, dans lequel le revenu temporel est inséparablement uni à l'office spirituel : si l'un des deux éléments fait défaut, la notion même de bénéfice s'écroule. Cf. can. 1409.

Il en faut dire autant des reliques : dès là que le caractère sacré de ces restes est fondé sur la relation réellement existante entre la relique et la personne du saint ou du bienheureux, il devient impossible de séparer l'élément matériel de l'élément spirituel. Cf. Aertnijs, *Theol. mor.*, t. I, n. 446; voir aussi l'art. RELIQUES, t. XIII, col. 2375. Signalons à ce propos que certains auteurs rangent, à tort selon nous, la vente des reliques dans la simonie de droit ecclésiastique. Cf. Génicot-Salsmans, *Theol. mor.*, t. I, n. 289. Il semble bien que ce que l'on vend, en l'estimant à prix d'argent, c'est précisément le caractère sacré de ces restes, car l'élément matériel, surtout s'il s'agit d'ossements, est chose négligeable. D'autres auteurs, comme Ferreres, *Compend. theol. mor.*, t. I, n. 381, et Arregui, *Summarium theol. mor.*, n. 199, s'en tirent en affirmant qu'il n'y a pas de simonie de droit divin à vendre des reliques « renfermées dans une châsse précieuse ». Il s'agit de savoir si l'on vend la châsse ou bien les reliques, ou si l'on majore le prix de la châsse, à cause des reliques; dans ce dernier cas, on n'échappe pas à la note de simonie de droit divin.

L'élément temporel semble également inséparable de la chose spirituelle lorsque l'on considère le labeur

corporel intrinsèque, c'est-à-dire inhérent à l'exercice d'une fonction sacrée (mais non un travail extraordinaire ou accidentel); ce labeur normal ne saurait être vendu sans simonie. C'était l'opinion commune autrefois; cependant Vermeersch, *Theol. mor.*, t. II, p. 217, dit que la chose est encore controversée. A s'en tenir à la définition du canon 727, § 1, il paraît clair qu'on ne saurait rien exiger pour un travail corporel intrinsèquement inhérent à un acte nécessaire du ministère sacerdotal, par exemple l'administration d'un sacrement (obligatoire par ailleurs), la célébration de la messe, en tant que distincte de son application (lorsque par ailleurs le ministre est déjà tenu à cette célébration). Dans ces divers cas, on disait autrefois que l'élément temporel était uni à l'élément spirituel *consequenter*, c'est-à-dire conséquemment à l'affectation ou à la destination spirituelle qui lui était donnée : ainsi en est-il du revenu d'un bénéfice ecclésiastique par rapport à l'office sacré auquel il est joint; il en devient comme l'effet, la conséquence inséparable. Cette union était dite aussi concomitante *(concomitanter)*, dans le cas où l'élément temporel était comme la condition ou l'élément intrinsèque de la chose spirituelle, par exemple le travail nécessaire à l'accomplissement d'une fonction sacrée.

b) La seconde espèce de simonie de droit divin, dont parle le canon 727, § 1, est réalisée lorsque l'élément spirituel est l'objet, même partiel, du contrat, par exemple la consécration dans la vente d'un calice. On disait autrefois que, dans ce cas, la chose temporelle était unie *antecedenter* à la chose spirituelle, c'est-à-dire qu'elle existait et avait déjà sa destination éloignée avant l'annexion de l'élément spirituel. L'abus consiste alors à exiger un prix matériel *pour le caractère sacré de l'objet* et en sus de sa valeur temporelle. Cet abus peut porter sur toutes les choses qui ont reçu une bénédiction ou une consécration *constitutive*, can. 1148, § 2 et 1150, et aussi sur tous les objets pieux indulgenciés.

On remarquera cependant qu'il ne suffit pas d'une simple relation fortuite ou issue d'une volonté particulière pour créer une chose spirituelle, ou donner à un objet un caractère sacré. C'est ainsi qu'il n'y aurait pas de simonie à vendre plus cher un bréviaire ou autre livre ayant appartenu à un homme célèbre et pieux (à moins qu'il ne s'agisse de reliques proprement dites, d'un saint ou d'un bienheureux), ou encore un chapelet bénit par lui; de même des images ou objets religieux rapportés de tel pèlerinage célèbre. Ces circonstances ou relations, encore qu'elles touchent au spirituel, ne le constituent pas. Elles sont seulement la conséquence d'un souvenir pieux ou d'un sentiment de vénération privée.

S'il est interdit d'estimer à prix d'argent la bénédiction ou la consécration d'un objet, il n'est pas défendu de vendre ou d'échanger cet objet, à condition de ne pas majorer son prix à cause de la consécration ou de la bénédiction qui y est attachée. Can. 1539. On n'oubliera pas cependant que tout mobilier sacré exposé à une vente publique perd par là-même sa consécration ou sa bénédiction. Can. 1305. D'autre part, la simple vente (même privée) fait perdre aux objets toutes les indulgences qui y étaient attachées. Can. 924, § 2. Mais il n'y aura pas simonie à vendre un calice, un chapelet ou un autre objet de piété, à la valeur vénale de l'objet lui-même et sans faire entrer en compte la bénédiction ou la consécration de ces objets. Il en faut dire autant de la vente d'une châsse précieuse contenant des reliques. Toutefois, dans ce dernier cas, on prendra soin de retirer préalablement ces reliques, afin de ne pas les exposer à passer entre les mains d'acatholiques. Can. 1289, § 1.

3° *Malice.* — La simonie de droit divin est un péché mortel *ex toto genere suo;* de sa nature, en effet, elle est gravement opposée à la vertu de religion et au respect des choses saintes, puisqu'elle prétend estimer à prix d'argent des choses spirituelles qui ne peuvent être appréciées de la sorte.

Ce genre de *sacrilège*, ainsi que l'appelle Gratien, caus. I, q. III, c. 1, est formellement réprouvé par l'Écriture, Act., VIII, 20 : *Pecunia tua tecum sit in perditionem, quoniam donum Dei existimasti pecunia possideri*, dit l'apôtre Pierre à Simon. Sur quoi le pape Urbain II fait la réflexion suivante : « Ce que l'apôtre a en horreur et frappe de sa malédiction, ce n'est pas l'achat de l'Esprit, qu'il savait parfaitement impossible, mais bien l'ambition, le désir d'un tel marché, non moins que l'avarice, qui est le service des idoles. » *Decret.*, caus. I, q. III, c. 8. Le Christ lui-même avait dit : *Gratis accepistis, gratis date*, Matth., x, 8, voulant exprimer par ces paroles la gratuité des dons spirituels. Toute la tradition chrétienne a eu en horreur ce crime qu'elle a comparé à l'hérésie, *simoniaca hæresis, Decret., ibid.*, q. I, c. 5; q. VII, c. 27; ou au forfait de Judas, *qui Judæis Dei occisoribus Christum vendidit. Ibid.*, q. I, c. 21. Ailleurs, la simonie est appelée *piaculare* et *execrabile flagitium. Ibid.*, q. I, c. 5 et c. 7. Le pape Pascal II semble résumer la malice que la tradition chrétienne a attribuée à la simonie quand il écrit : *Patet simoniacos, veluti primos et præcipuos hæreticos, ab omnibus fidelibus respuendos... Omnia enim crimina ad comparationem simoniacæ hæresis quasi pro nihilo reputantur.* Cf. *Decret., ibid.*, q. VII, c. 27. La simonie de droit divin ne comporte donc pas de légèreté de matière : seul un défaut de volontaire ou d'advertance peut atténuer ou supprimer la faute.

4° *Quelques applications.* — La simonie de droit divin peut être réalisée par le trafic des sacrements, des sacramentaux, des actes liturgiques ou de juridiction, toutes les fois que ces actes sont accomplis moyennant une somme d'argent ou un présent appréciable à prix d'argent *(munus a manu, a lingua, ab obsequio)*. Mais c'est surtout à propos de la collation des ordres, de l'admission en religion et de la provision des offices ou bénéfices, que peut se produire, même de nos jours, la simonie de droit divin. Elle peut revêtir des formes variées, parfois subtiles, qu'il n'est pas toujours facile de discerner. On se souviendra que l'intention, même unilatérale, de simonie, c'est-à-dire la volonté d'obliger quelqu'un à accorder un bénéfice spirituel moyennant un présent matériel, suffit par elle-même à constituer le péché. Le délit, nous le verrons à propos des peines, a d'autres exigences.

On peut considérer comme entachés de simonie les procédés suivants :

1. Faire un présent à un collateur, électeur, examinateur ou patron de bénéfice, avec *charge* (imposée ou acceptée) pour lui d'accomplir un acte favorable à un candidat. Il importe peu que cette intervention soit le fait du candidat lui-même ou le fait d'un tiers, pourvu que le bénéficiaire soit consentant ou complice.

Au contraire, la simonie ne sera pas réalisée si ces mêmes faveurs sont faites avec le simple *espoir* d'obtenir plus facilement la charge convoitée, ne fût-ce qu'à titre de gratitude de la part de l'obligé : dans ce cas, en effet, il n'y a pas de pacte ni engagement pris ou imposé. Rien ne s'opposerait à ce qu'un tiers soit amené, par prières ou persuasion, à exposer purement et simplement les mérites d'un candidat, ou à intercéder pour lui auprès du collateur, du patron ou de l'électeur, mais sans aucun pacte onéreux.

2. La simonie de droit divin serait encore réalisée par un collateur ou patron qui attribuerait un office ou un bénéfice en imposant au titulaire la *charge* de payer ce que celui-ci doit, soit au collateur, soit à un

tiers. La faute serait évitée si l'attribution était faite avec le seul espoir ou la simple prévision que le bénéficier pourra ainsi s'acquitter de ses dettes : dans ce cas. en effet, la collation reste gratuite, sans caractère onéreux.

3. Aux termes du canon 1486, la résignation d'un bénéfice en faveur d'un tiers ne peut pas être acceptée par un Ordinaire, mais est réservée au Saint-Siège. Ce mode de résignation était considéré autrefois comme une des formes de la simonie dite confidentielle et était interdite par le droit ecclésiastique. Aujourd'hui, une telle pratique porte en elle-même sa pénalité, puisqu'elle est frappée de nullité par le droit. Mais si, en même temps, elle cache un pacte quelconque qui spécifie une compensation temporelle pour l'octroi d'une chose spirituelle, il y a parfaitement simonie, et non seulement de droit ecclésiastique, mais de droit divin. La note de simonie est absente si le bénéficier démissionnaire *prie* seulement le collateur de donner sa charge à un tiers par lui désigné : les prières et les instances ne constituent pas un pacte et ne lient pas la liberté du collateur.

4. La simonie peut exister dans le fait de payer un compétiteur pour qu'il se désiste du concours à un bénéfice. Serait également simoniaque celui qui verserait de l'argent à une personne pour obtenir d'elle la cessation d'une vexation juste (par exemple la divulgation d'un empêchement ou d'une incapacité à l'obtention d'un bénéfice). Mais si l'auteur de la vexation ne fait que s'opposer à un droit déjà acquis (c'est-à-dire après l'élection ou la collation), il n'y a pas de simonie à retrouver le libre exercice de ce droit, même à prix d'argent.

5. Il serait simoniaque de payer quelqu'un pour qu'il omette un acte spirituel comportant l'exercice de la juridiction (par exemple qu'il refuse l'absolution à un pénitent bien disposé); mais non si cet acte ne comporte pas l'exercice du pouvoir spirituel, par exemple la publication des bans de mariage ou d'ordination, encore que celle-ci soit obligatoire de par le droit.

6. C'est encore une forme de simonie de donner de l'argent à un monastère pour l'admission d'un sujet au noviciat ou à la profession, mais non si la somme est versée pour l'entretien du postulant ou comme dot du novice.

7. Serait considéré comme simoniaque celui qui ferait un pacte de réciter telle prière, de célébrer une messe. moyennant un prix temporel, afin que le donateur gagne au jeu, à la loterie, obtienne le succès à un examen, etc... : tout cela en dehors de tout titre extrinsèque et légitime de rémunération dont nous parlerons plus loin. Mais la simonie n'existerait pas dans le cas où quelqu'un proposerait, offrirait à un autre de réciter un chapelet pour le succès de son entreprise et que ce dernier spontanément et gracieusement lui remettrait une somme d'argent en retour; il en serait de même, si en faveur d'une personne qui lui a remis de l'argent, un prêtre célébrait une messe afin que cette personne soit heureuse dans ses entreprises. Là, en effet, il y a seulement offre ou proposition d'une chose spirituelle contre une chose temporelle et réciproquement, mais pas de pacte. On prendra garde néanmoins de ne pas causer de scandale.

8. Que penser des pauvres qui promettent de réciter telle prière pour telle somme reçue, qui font des neuvaines aux intentions de leurs bienfaiteurs? — Comme ils ne sont pas eux des ministres sacrés, et qu'il n'y a pas à proprement parler de pacte, cette manière de faire s'explique par une intention de libéralité de la part de ceux qui font l'aumône, avec l'espoir d'obtenir ainsi des prières. Cf. IIa-IIae, q. c, a. 3, ad 2um.

9. Ne sont pas entachées de simonie certaines pratiques ou manières de faire, qui, encore qu'elles révèlent un esprit trop enclin au lucre, ne constituent pas un véritable pacte avec mise à prix, par exemple le fait d'être poussé à l'exercice d'une fonction sacrée par l'espoir de la rétribution ou la perspective de l'honoraire; le fait de rendre un service temporel à quelqu'un dont on espère en retour quelque bienfait spirituel. En général, on peut dire que la simonie n'existe pas lorsqu'on remet un présent à quelqu'un pour qu'il reçoive lui-même certains avantages spirituels, les sacrements par exemple : ainsi donne-t-on parfois un cadeau à un enfant pour qu'il fasse sa première communion, pour qu'il reçoive le baptême, une dot à une jeune fille, pour qu'elle se fasse religieuse, encore qu'on ait l'intention de les obliger quelque peu. On prendra soin cependant d'éviter tout scandale sur ce point.

IV. Simonie de droit ecclésiastique. — 1° *Notion.* — Cette seconde espèce de simonie est réalisée lorsque « l'on échange entre eux des biens spirituels, des biens temporels, ou des biens temporels liés à des choses spirituelles ». Can. 727, § 2. Dans ces sortes de transactions, il n'y a aucune malice intrinsèque, mais seulement le fait d'enfreindre une défense positive de l'Église qui, par motif de religion, interdit ces sortes d'échanges pour prévenir le danger d'irrévérence à l'égard des choses saintes. C'est ainsi qu'il n'y a pas de contrat simoniaque proprement dit à vendre les saintes huiles, les chapelets indulgenciés, à leur valeur vénale, pas plus qu'il n'y a simonie à résigner son bénéfice en faveur d'un autre. Mais l'Église redoute que dans ces manières de faire ne se glisse la tentation d'estimer à prix d'argent le caractère spirituel lui-même. Même si le manque de respect n'existait pas, en fait, dans tel cas donné, la prohibition subsisterait; il suffit qu'il y ait danger d'irrévérence.

Cependant, en passant en revue les diverses prohibitions portées par le droit, il faudra établir que l'Église a été émue par ce péril, sinon on ne saurait parler de simonie de droit ecclésiastique. Cette intention de l'Église sera prouvée soit par le texte même de la loi, soit par l'interprétation qu'en donnent les auteurs. Les indications de l'ancien droit seront précieuses pour connaître sur ce point la pensée authentique du législateur. Cf. can. 6, 2°.

Au point de vue de la malice, cette espèce de simonie est, comme la précédente, opposée à la vertu de religion, mais elle admet la légèreté de matière. L'Église en effet ne veut pas défendre *sub gravi* ce qui, de sa nature ou en raison du péril créé, n'est que matière légère. Pour juger de la gravité de la prohibition, on s'en tiendra à l'estimation des auteurs prudents et on cherchera à voir quelle a été l'intention du législateur. Toutes les fois qu'une défense aura été sanctionnée par une peine canonique, la matière sera considérée comme grave. On n'oubliera pas cependant que cette prohibition, portée par l'Église, pourra cesser d'obliger pour une cause grave, comme toute loi purement ecclésiastique.

2° *Objet.* — Le canon 727, § 2, ne fait que décrire d'une façon très vague l'objet de la simonie de droit ecclésiastique. Ce n'est qu'en parcourant les pages du code que l'on en découvre les modalités pratiques. Notons de suite que le mot *dare* (donner) doit, en matière de simonie, s'étendre à toute espèce de transaction faite à titre gracieux ou à titre onéreux : vente, donation, échange, etc.

1. Le canon 1441 réprouve comme simoniaque « toute déduction ou retenue de fruits, toute compensation en paiement effectué par un clerc dans l'acte de provision d'un bénéfice, et dont le profit irait soit au collateur, soit au patron, soit à des tiers ». Il ne s'agit pas ici de prestations temporelles faites moyennant l'octroi d'un bénéfice (ce serait de la simonie de droit divin), mais seulement de prestations faites à

l'occasion de cette collation : l'Église veut en effet que tout bénéfice soit accordé gratuitement, afin de prévenir tout danger de simonie de droit divin. Cette loi devant être interprétée strictement, il est entendu qu'une gratification accordée à l'occasion de la collation d'un office ne sera pas considérée comme simoniaque. De plus, la simonie ne sera réalisée que si la prestation est faite dans l acte même de provision, c'est-à-dire au moment de la remise des lettres, à fortiori si ces dernières mentionnent la prestation. Après la provision, la rémunération sera considérée comme une marque de gratitude. On se souviendra d'ailleurs qu'il n'est pas interdit de percevoir à l'occasion de la collation d'un office ou d'un bénéfice une taxe modérée, au titre des frais de chancellerie. Can. 1507.

2. Est simoniaque toute permutation de bénéfice faite d'autorité privée, canon 1487, § 1; ou bien, lorsque l'échange, même légitime, porte sur des bénéfices inégaux, toute réserve de fruit, toute prestation pécuniaire ou autre faite à titre de compensation. Can. 1488, § 1. Une prohibition analogue se trouve déjà dans les *Décrétales* de Grégoire IX, l. III, tit. XIX, c. 5 et 7. Évidemment il ne s'agit ici que de simonie de droit ecclésiastique, puisque la permutation est celle d'office sacré contre office sacré et de droit temporel contre droit temporel. En fait, il y a un réel péril de collusion entre les permutants, ce qui justifie la note de simonie.

3. Est encore considérée comme simoniaque la démission d'un bénéfice en faveur d'un tiers (sauf s'il s'agit d'un bénéfice litigieux) — ou la résiliation — faite sous une condition qui touche soit la provision du bénéfice, soit l'utilisation des revenus. Can. 1486. Telle était déjà la discipline de l'ancien droit, *Décrétales*, l. II, tit. IX, c. 25. Il est facile en effet de soupçonner dans ces actes un certain danger d'appréciation ou de mise à prix des choses spirituelles. Ce qu'on veut éviter, c'est un pacte au sujet du bénéfice abandonné, ou une compensation de la démission par le paiement d'une somme ou d'une pension. A noter que seuls sont considérés comme simoniaques, dans le canon cité, ceux qui abandonnent ou résignent leur bénéfice en faveur d'autres ou sous condition, mais non ceux qui peuvent intervenir dans le pacte simoniaque pour élire, présenter le nouveau bénéficier ou conférer le bénéfice suivant les conditions énoncées par le renonçant. Il semble qu'il y ait là un reste de la simonie confidentielle, condamnée par Pie V dans la bulle *Intolerabilis* (11 juin 1569); ce document est cité dans les sources du canon 1486. Le code prévoit cependant que l'Ordinaire, lorsqu'il confère un bénéfice, peut *ex justa causa*, imposer à un bénéfice une pension temporaire ou même à vie, surtout en faveur de celui qui quitte ce bénéfice, can. 1429; mais il n'y a pas là ombre de pacte de la part du démissionnaire.

4. Aucune transaction ne peut être faite validement dans une cause, soit criminelle, soit contentieuse, qui porterait sur la dissolution d'un mariage ou sur le titre d'un bénéfice, sans l'intervention de l'autorité légitime. Même interdiction de transiger de façon privée au sujet de choses spirituelles, toutes les fois que doit intervenir un paiement de choses matérielles Can. 1927, § 1. Le caractère simoniaque de ces transactions ressort des prohibitions du droit antérieur, *Décrétales*, l. I, tit. XXXV, c. 1, non moins que du sentiment commun des auteurs.

5. La simonie de droit ecclésiastique peut se rencontrer fréquemment à propos des honoraires de messe. C'est sans doute sur le danger d'irrévérence (dont parle le canon 727, § 2) qu'est fondée la défense portée au canon 827 : *A stirpe missarum quælibet etiam species negotiationis vel mercaturæ omnino arceatur.* Si donc on constate un négoce en cette matière, il y aura simonie, mais seulement de droit ecclésiastique; car on suppose que le trafic se fera non sur la valeur spirituelle de la messe (ce qui constituerait un acte de simonie de droit divin), mais seulement sur l'honoraire, lequel est justifié, comme nous le verrons, par un titre légitime et l'autorisation de l'Église.

Le canon 827 ne déterminant pas les pratiques qui ont caractère ou apparence de trafic, il faut recourir aux précisions du droit antérieur, c'est-à-dire aux décrets de la S. Congrégation du Concile : *Vigilanti*, 25 mai 1895 et *Ut debita*, 11 mai 1904, cités tous deux dans les *fontes* du canon. Cf. HONORAIRES DE MESSE, t. VII, col. 86 sq.

Le premier abus visé est le fait de recueillir des honoraires de messes pour en transmettre la valeur sous forme de marchandises, livres, journaux, revues, etc. Cette pratique, dit le décret *Ut debita*, n. 10, « sent la simonie lorsqu'elle passe en usage et en habitu e et tourne à l'avantage de quelque commerce ». D'où il suit que la note de simonie sera évitée s'il ne s'agit que d'un acte en passant. Cf. Bargilliat, *Les honoraires de messe*, p. 51. La simonie commencera lorsque l'échange d'honoraires contre des marchandises revêtira la *species negotiationis* du canon 827, c'est-à-dire lorsqu'il deviendra fréquent, habituel et profitable au commerce.

Un autre abus grave et expressément réprouvé par le même décret est de ne pas transmettre intégralement l'honoraire reçu, mais de le transformer ou de le diminuer, cf. n. 9; et en particulier le fait de recueillir des honoraires à un taux élevé et de réaliser un gain en faisant célébrer les messes là où les tarifs sont inférieurs. *Ibid.*, n. 13. Cet abus était jadis frappé d'une excommunication *latæ sententiæ*, réservée au Saint-Siège. Const. *Apost. sedis* (1869), § 2, n. 12. Aujourd'hui, le code ne mentionne plus la peine, mais il interdit la pratique, can. 840. Comme il y a péril d'irrévérence, cette pratique constitue un acte de simonie de droit ecclésiastique. Il semble qu'on doive qualifier de même le fait de prélever sur les honoraires une rémunération pour le travail que donnent la réception ou collecte de ces honoraires et leur répartition ou distribution, à moins que l'on ait obtenu une permission expresse du Saint-Siège sur ce point. Tel est l'avis de Ferreres, *Comp. theol. mor.*, t. I, n. 375, de Vermeersch-Creusen, *Epitome juris can.*, t. II, n. 12, p. 7, de Claeys-Simenon, *Manuale juris can.*, t. II, n. 5, p. 7.

V. QUELQUES CAS DOUTEUX OU DIFFICILES. — Aux termes du canon 718, les termes *emptio*, *venditio*, *permutatio*, en matière de simonie, doivent être pris au sens large et s'entendent de toute convention, même non encore passée en effet, même tacite. Le fait de décorer une véritable convention onéreuse du titre de compensation gratuite ne change rien à la chose, si les circonstances révèlent par ailleurs une intention simoniaque. C'est pourquoi le pape Innocent XI a condamné la proposition suivante : *Dare temporale pro spirituali non est simonia, quando temporale non datur tanquam pretium, sed dumtaxat tanquam motivum conferendi vel efficiendi spirituale, vel etiam quando temporale sit solum gratuita compensatio pro spirituali, aut e contra...* Prop. 45, Denz.-Bannw., n. 1195.

Néanmoins il est des cas où il y a doute tant sur l'*existence* de la simonie, que sur sa *nature* : est-elle de droit divin ou de droit ecclésiastique?

1° Aux termes du canon 879, § 2, il est interdit d'exiger quoi que ce soit pour la concession de la juridiction pénitentielle. Celui qui violerait cette défense se rendrait certainement coupable de simonie, mais de quelle espèce? S'il a vraiment l'intention d'estimer à prix d'argent la juridiction, pouvoir spirituel, il commet un acte de simonie de droit divin. S'il perçoit

seulement un émolument à l'occasion de la concession, ou s'il majore notablement la taxe légitimement établie pour couvrir les frais de chancellerie, il se rend coupable de simonie de droit ecclésiastique. Il en faut dire autant de celui qui, à l'encontre de la défense du canon 918, exigerait un honoraire supérieur pour une messe célébrée à un autel privilégié. C'est son intention qui déterminera l'espèce de son péché.

2° Quelle faute de simonie y a-t-il : 1. à exiger une rétribution des prêtres qui célèbrent dans une église, pour couvrir les frais de célébration, à l'encontre du canon 1303, lorsque l'évêque n'a pas expressément permis la perception d'une modique rétribution? 2. à demander un honoraire de messe supérieur au tarif diocésain approuvé, en violation du canon 831?

La réponse à donner nous paraît dépendre de deux choses, à savoir l'intention du délinquant et la gravité de l'abus commis. Dans le cas où le délinquant aurait l'intention de faire payer la valeur réelle de la messe (trop peu appréciée selon lui au tarif de l'honoraire), ou d'estimer à prix d'argent la valeur de la célébration dans son église, il y aurait sans aucun doute simonie de droit divin. Comme cette intention perverse se rencontre rarement, il y aura lieu de considérer surtout la gravité de l'abus. Lorsque la chose n'est faite que rarement et en passant, ou bien lorsque la somme indûment exigée reste modique (par exemple un franc ou deux en plus du tarif de l'honoraire, ou bien ce que l'évêque permettrait ordinairement pour les frais de célébration), on peut dire que le « danger d'irrévérence » étant minime, il n'y aurait pas simonie mais seulement péché contre l'obéissance et contre la justice. Si au contraire l'abus prend des proportions considérables, par exemple doubler l'honoraire et cela de façon habituelle, ou bien exiger une rétribution très supérieure aux frais de célébration, il y aurait là un *quæstus* habituel qui est un vrai trafic, simoniaque en vertu du droit ecclésiastique. Can. 827. Par cette distinction il nous semble que l'on peut mettre d'accord les auteurs qui affirment ou nient respectivement l'existence de la simonie. Cf. Vermeersch, *Theol. mor.*, t. II, n. 277; Ferreres, *Theol. mor.*, t. I, n. 375-376; De Meester, *Compend. juris can.*, t. III, n. 1106; Vermeersch-Creusen, *Epitome juris can.*, t. II, n. 12; Claeys-Simenon, *Manuale juris can.*, t. II, n. 6, 3°.

3° La même réponse, avec distinction semblable, serait à donner en cas de majoration des taxes approuvées à l'occasion de l'administration des sacrements (à l'encontre des canons 736 et 1507), ou encore en cas de perception d'honoraire pour une messe de binage, contre les prescriptions du canon 824.

4° Que penser de la vente d'un office ou charge ecclésiastique qui ne touche que d'une façon extrinsèque et par le dehors aux choses sacrées, par exemple les fonctions de sacristain, d'économe, d'organiste, etc.? — L'ancien droit exigeait que la collation de ces sortes de charges fût entièrement gratuite; c'est pourquoi Vermeersch, *Theol. mor.*, t. II, n. 277, pense qu'il y aurait dans cette vente un acte de simonie de droit ecclésiastique. Mais le code ne faisant nulle part mention de cette défense, on ne saurait plus affirmer aujourd'hui qu'il y a simonie. Ainsi pensent d'Annibale, *Sum. theol. mor.*, t. III, n. 113; Claeys-Simenon, *Manuale jur. can.*, t. II, n. 6, 6°; Vermeersch-Creusen, *Epitome*, t. II, n. 12. Cette manière de voir nous semble confirmée par le canon 145, § 2, où il est dit que, sauf expression contraire, le mot « office » ecclésiastique doit toujours être pris au sens strict : les charges susdites ne sont donc pas comprises dans son acception. Cependant de telles ventes, là où la coutume ne les excuse pas, pourraient facilement tourner à la recherche d'un gain honteux et au scandale.

5° Il n'y a pas de simonie à donner ou échanger une chose spirituelle contre une chose spirituelle, même si l'échange se fait d'autorité privée, à moins qu'il n'y ait une défense spéciale portée par l'Église sur un point déterminé. C'est ainsi qu'on peut échanger des reliques contre des reliques, faire célébrer des messes moyennant l'apport d'objets sacrés, etc., toute apparence de négoce étant par ailleurs écartée. Il n'y a plus, comme dans l'ancien droit, de simonie à vendre des tombeaux ou places de sépulture dans des cimetières bénits. Le canon 1209 prévoit expressément l'aliénation de ces tombeaux privés, pourvu qu'on n'estime pas à prix d'argent la bénédiction donnée au lieu sacré. D'une façon plus générale encore, le canon 1510 affirme que les choses sacrées appartenant à des particuliers peuvent être acquises par prescription.

VI. Des titres qui excluent la note de simonie. — A proprement parler, il n'y a pas excuse à la simonie de droit divin, qui est une chose intrinsèquement mauvaise. En matière de simonie de droit ecclésiastique, une cause grave ou un grand inconvénient peuvent excuser de l'observation de la défense portée par la loi de l'Église. Mais il y a en outre des cas où l'Église elle-même reconnaît qu'il n'y a pas simonie (encore qu'il y en ait parfois les apparences), parce que la chose temporelle n'est pas donnée véritablement *pour* la chose spirituelle, en paiement de celle-ci, mais seulement *à son occasion*. La détermination de ces cas n'a pas été laissée au hasard, par crainte d'abus. Il faut, selon l'expression du canon 730, « un juste titre reconnu par les canons ou une coutume légitime », pour cohonester la perception ou l'acceptation de la rémunération temporelle. Celui qui agit sans ce titre canonique est coupable, sinon de simonie, au moins de désobéissance à l'Église et parfois de péché contre la religion.

1° *Titres admis par les canons.* — Le code ne fournissant sur ce point aucune indication précise, c'est à l'interprétation fournie par l'ancien droit qu'il faut recourir. On admet aujourd'hui comme « justes titres » :

1. *La pure libéralité*, faite sous forme d'aumône, offrande, honoraire dépassant la taxe, etc., à l'occasion d'un service spirituel ou de l'administration des sacrements. On peut ranger également sous ce titre la pratique de faire l'aumône aux pauvres, afin qu'ils prient pour leurs bienfaiteurs. On évitera cependant que ce don soit considéré par eux comme un paiement. Dans le doute, les circonstances aideront à voir clair et à déterminer l'intention du donateur et du bénéficiaire, en particulier :

> Personæ dantis vel accipientis qualitas,
> Quantitas muneris et donationis tempus...

2. *La reconnaissance.* C'est le cas du clerc qui, pour témoigner sa gratitude à son bienfaiteur, lui accorde largement ses services spirituels; il en est de même des parents qui font un cadeau au prêtre qui a préparé leur enfant à la première communion. On veillera cependant à éviter la simonie « larvée », qui pourrait se cacher sous un pacte implicite.

3. *La rémunération d'un travail extrinsèque*, c'est-à-dire d'un labeur séparable de l'accomplissement de la fonction sacrée, par exemple : une messe chantée, tardive, à distance; à moins que ce labeur ne soit déjà dû en vertu de la charge. Ainsi, le curé et les vicaires ne peuvent rien réclamer ou exiger, pour l'administration des sacrements dans leur paroisse, sauf si un autre titre légitime intervient.

A ce titre canonique, on pourrait en assimiler un autre qui s'en rapproche et que mentionnent certains auteurs, à savoir la cessation ou privation d'un gain (*lucrum cessans*). Si le ministre a dû, pour accomplir un travail qui n'était pas de sa charge, quitter une occupation rémunératrice, il peut demander une

compensation. Cf. Vermeersch-Creusen, *Epitome*, t. II, n. 4, 5°.

4. *La sustentation du clergé*, selon les règles fixées par l'Église. Le Maître avait dit : *Dignus est operarius mercede sua*, Luc., X, 7; et l'apôtre : *Ita et Dominus ordinavit iis qui evangelium annuntiant, de evangelio vivere*, I Cor., IX, 14. Normalement le nécessaire à la subsistance des ministres n'est pas laissé à la détermination arbitraire de ceux-ci; l'Église y pourvoit par des taxes fixes, spécifiées par l'Ordinaire et souvent approuvées par le Saint-Siège. Cf. can. 831-832, 1234, 1507, 1909.

5. *Un ordre ou une détermination de l'Église*, en vue du bien commun, et en dehors de la sustentation des ministres. Par exemple : une amende ou componende exigée à l'occasion de certaines dispenses, pour soutenir les œuvres pies ou pourvoir à certaines nécessités matérielles. Parfois même, une aumône ou une libéralité peut, à défaut d'autre motif, être l'occasion d'accorder une dispense ou une faveur.

6. *Le rachat ou la libération d'une injuste vexation*, autrement dit, le droit d'écarter, même à prix d'argent, un obstacle qui s'oppose injustement à l'obtention d'un bien spirituel. C'est ainsi que sera exempt de simonie celui qui verse de l'argent à un prêtre pour qu'il ne refuse pas d'administrer un sacrement moralement nécessaire; de même un collateur qui accorde un bénéfice à un candidat, pour se libérer d'une vexation injuste ou s'épargner un grave dommage. Cette dernière manière d'agir pourra être parfois un péché contre la vertu de force ou celle de prudence, mais non un acte de simonie. Il ne sera pas défendu non plus de faire taire à prix d'argent la calomnie qui crée un obstacle à l'obtention d'un bénéfice. On pourra également acheter même un prix très fort, des reliques mises publiquement en vente, afin de les soustraire à la profanation; dans ce cas, il y aura lieu d'avertir l'Ordinaire si la chose est possible. Cf. can. 1289 et S. C. des Indulgences, 21 décembre 1878.

Toutes ces manières de faire seront licites s'il n'y a aucun pacte conclu à propos des choses spirituelles. Or, il semble qu'il ne peut y avoir de pacte possible que du côté de l'auteur de la vexation *(facio ut des)*. De la part de la victime, il n'y aura rien de plus que l'échange d'un bien temporel (argent ou autre) contre un autre bien temporel (paix, liberté), la question de sacrement, de bénéfice ou autre bien spirituel ne surgissant qu'indirectement. Le péché de simonie (s'il existe) sera donc imputé uniquement à l'auteur de la vexation injuste. En face de ce péché, la victime, si elle a des raisons proportionnées, pourra se comporter comme quelqu'un qui laisse faire le mal.

2° *La coutume*, revêtue des conditions requises et légitimement prescrite (can. 25 à 30), pourra constituer elle aussi un titre canonique suffisant pour écarter la note de simonie. C'est ainsi que peuvent se justifier certaines rémunérations offertes pour une prédication, une leçon de catéchisme, la direction spirituelle ou même la confession.

En droit, si ces actes de ministère sont dus *ex officio*, aucune rétribution pour le travail intrinsèque n'est permise. Au contraire, si ces actes ne sont pas dus, ou bien s'ils comportent un labeur extrinsèque, la coutume peut autoriser la perception d'une rétribution. Bien plus, pour la prédication en particulier, la coutume peut permettre que l'on réclame un dédommagement à cause du travail extrinsèque qui est ordinairement nécessaire. En général, rien n'est perçu pour la direction ou la confession, sauf dans certains pays où l'on admet qu'une offrande soit faite au confesseur après l'absolution. Cette rémunération, là où elle existe, peut s'entendre comme une compensatoin du temps employé, de la fatigue, etc.

Aujourd'hui, la prohibition portée par le concile de Trente, sess. XXI, c. I; sess. XXIV, c. XVIII, *De ref.*, de recevoir quelque chose à l'occasion de l'ordination ou de l'examen en vue d'obtenir une paroisse, est tombée en désuétude.

Au contraire, le canon 552 exige la gratuité absolue pour l'examen canonique d'une postulante ou d'une novice. Exiger une rétribution « sentirait » au moins la simonie. L'existence de la simonie, en fait, dépendra de l'intention du délinquant et des circonstances, ainsi que nous l'avons vu pour des cas analogues.

VII. Sanctions canoniques. — Dans le droit actuel elles sont d'une triple sorte :

1° *Nullité de tout pacte simoniaque*, aux termes du canon 729. Cette nullité et les conséquences qui en découlent — démission de l'office ou du bénéfice, restitution de l'objet du contrat, abandon des fruits perçus, etc. — peuvent trouver leur application alors même qu'il y a seulement *péché* de simonie; donc, même si les conditions du délit n'ont pas été réalisées ni les peines encourues.

1. Cette nullité frappe tout pacte simoniaque même conclu par un tiers, par exemple, un ami ou un parent qui, pour favoriser le candidat, offre un avantage temporel au collateur, qui l'accepte. Cependant la nullité ne jouera pas si l'acte simoniaque a eu pour but de frauder le bénéficiaire de la provision du bénéfice; ou encore si l'intéressé s'est toujours, et autant qu'il l'a pu, opposé au pacte en question. A noter qu'il doit y avoir un véritable contrat, c'est-à-dire acte réciproque comportant offre et acceptation. S'il n'y a eu que proposition unilatérale, offre avec intention d'obliger mais non acceptation, il peut y avoir péché, mais les conditions de nullité ne seront pas réalisées.

2. Non seulement le pacte est nul, mais si la collation suit effectivement, elle est semblablement de nulle valeur. La collation doit porter sur un bénéfice, une dignité ou sur un office au sens strict. Can. 145. Ne rentrent pas dans cette dernière catégorie les charges de confesseur, d'aumônier d'un couvent, de recteur ou de professeur soit de séminaire, soit de collège, de vicaire coopérateur, etc.; ces charges n'ont pas de stabilité suffisante.

3. Il y a lieu en outre de restituer la chose donnée et acceptée, et cela avant même la sentence du juge; de même que l'obligation de se démettre de l'office, du bénéfice ou de la dignité ainsi reçus. Toutefois, cette restitution ne se fera que si elle est possible, et seulement dans les cas où le respect dû aux choses saintes ne s'y oppose pas.

En conséquence : une promesse de donner un honoraire à un célébrant pour une messe de binage, à un ministre pour administrer les sacrements sera considérée comme nulle ou non avenue; si l'honoraire ou un avantage matériel a déjà été perçu, il devra être restitué.

4. Le simoniaque pourvu d'un bénéfice, outre l'obligation qu'il a de démissionner, ne peut s'approprier les fruits perçus. Cependant lorsque ces avantages matériels auront été encaissés de bonne foi (par exemple si le bénéficier ignorait le contrat simoniaque fait par un tiers en sa faveur), l'Ordinaire jugera s'il peut les lui laisser en tout ou en partie. Can. 729, 2°.

2° *D'autres effets* ayant caractère de peine sont encore prévus par le code, en particulier :

1. Tous les bénéfices dont la collation a été invalide pour vice de simonie, sont réservés au Saint-Siège pour une nouvelle collation. Can. 1435, § 1, 3°.

2. Un bénéfice acquis par simonie ne peut être prescrit, même s'il est possédé de bonne foi durant trois ans et plus, alors que normalement une possession pacifique de trois ans suffit pour la prescription. Can. 1446.

3. Une présentation simoniaque à un bénéfice est nulle; de plus, elle rend invalide l'institution subséquente. Can. 1465.

4. Le patron d'un bénéfice qui tenterait de le transmettre de façon simoniaque, outre la nullité de sa tentative, verrait son droit éteint *ipso facto* pour lui-même (non pour ses héritiers), dès que serait intervenue une sentence déclaratoire. Can. 1470.

3° *Peines proprement dites.* — On peut dire qu'elles s'appliquent, en droit, aussi bien à la simonie de droit ecclésiastique qu'à la simonie de droit divin. En fait, ce sont surtout des cas de droit divin qui sont frappés; d'autre part, la simonie de droit ecclésiastique, admettant la légèreté de matière, échappera plus facilement aux pénalités.

Les peines ecclésiastiques ne pouvant frapper qu'un délit, on se rappellera que celui-ci n'est constitué que par un acte extérieur, moralement imputable, formellement grave et consommé dans son espèce. Voir Peines ecclésiastiques, t. xii, col. 624.

1. Tous ceux, même s'ils sont évêques, qui sciemment ont promu des sujets aux ordres ou y ont été promus, tous ceux qui sciemment ont administré ou reçu les sacrements de façon simoniaque, sont *suspects d'hérésie*. De plus, les clercs encourent une suspense réservée au Saint-Siège. Can. 2371.

La suspicion d'hérésie fait encourir les pénalités prévues au canon 2315. Elle atteint tous les simoniaques laïques ou clercs, à l'exception des cardinaux. Can. 2227. Par clercs, il faut entendre tous ceux qui ont reçu la tonsure; cependant les évêques titulaires ou résidentiels n'étant pas soumis aux peines *latæ sententiæ* de suspense ou d'interdit, can. 2227, ne tomberont pas sous la peine prévue à la fin du canon 2371 : cette interprétation favorable nous est suggérée autant par l'obscurité du texte législatif que par l'hésitation des commentateurs : dans le doute, et jusqu'à décision authentique, nous nous rangeons à l'opinion la plus favorable. Cf. Cappello, *De censuris*, n. 510; à l'opposé, Claeys-Simenon, *Manuale jur. can.*, t. iii, p. 386.

Les peines énumérées au canon 2371 étant limitées à la réception et à l'administration des sacrements, ne s'appliquent pas à l'usage des sacramentaux; la bénédiction abbatiale échappe par conséquent aux sanctions pénales. La suspense dont il est ici question est la suspense totale, donc *ab officio et beneficio*. Can. 2278.

Par collation et réception des ordres, il faut, semble-t-il, entendre aussi la tonsure, cf. can. 950; car les mêmes motifs de prohibition existent que pour les autres ordres.

2. Les peines suivantes sont portées contre ceux qui commettent le délit de simonie à propos des offices, bénéfices ou dignités ecclésiastiques :

a) excommunication *latæ sententiæ*, simplement réservée au Saint-Siège; *b)* privation *ipso facto* et pour toujours du droit d'élire, de nommer ou de présenter; *c)* de plus, les clercs devront être frappés de suspense *ferendæ sententiæ*. Can. 2392.

Les offices dont il est ici question ne sont que des offices au sens strict, canon 145, quels que soient par ailleurs leur espèce ou leur degré. Ne sont pas considérées comme bénéfices (au sens du canon 1409) les vicairies paroissiales non perpétuellement érigées, les chapellenies laïques, les coadjutoreries avec ou sans future succession, les pensions personnelles, les commendes temporaires. A l'encontre, aucune dignité ne semble exceptée et n'échappe à la prohibition de trafic, depuis celle de simple chanoine, jusqu'à celle de prélat, camérier ou même de cardinal.

Pour que les peines édictées au canon 2392 soient encourues, est-il nécessaire que les offices ou dignités en question aient été réellement conférés (simonie *réelle*), ou bien suffit-il qu'un pacte simoniaque ait été conclu à leur sujet (simonie *conventionnelle*, non purement mentale)? Les auteurs sont partagés ou du moins hésitants sur ce point. Cf. Cappello, *De censuris*, n. 359-360; M. Conte a Coronata, *De delictis et pœnis*, n. 2206; Vermeersch-Creusen, *Epitome*, t. ii, n. 13 et n. 4, note 1. — A cause du mot *perpetrantes*, qui semble indiquer un délit effectivement consommé, et parce que toute peine doit être interprétée strictement, nous pensons, jusqu'à décision contraire du Saint-Siège, que la simonie *réelle* est seule visée dans ce texte.

I. Textes et ouvrages généraux. — *Codex juris canonici*, Rome, 1918; *Corpus juris canonici*, Leipzig, 1879; Wernz, *Jus decretalium*, t. vi, Prati, 1913; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii*, t. iii, Rome, 1912; Gasparri, *Codicis juris canonici fontes*, Rome, 1926 sq.; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, Paris, 1910 sq.; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, t. vii, au mot *Simonia*, col. 427 sq., Paris, 1857; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, t. v, Macerata, 1742; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, t. v, Rome, 1845; Vering, *Droit canonique*, trad. Belet, t. ii, Paris, 1881; André-De Condis, *Dict. de droit canonique*, t. iii, au mot *Simonie*, Paris, 1890; Arregui, *Summarium theol. moralis*, Bilbao, 1920; Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis*, t. ii, Paris, 1931; Bargilliat, *Les honoraires de messe*, Paris, 1905; Cimetier, *Pour étudier le code*, Paris, 1927-1938; art. *Simonie* dans *Dict. pratique des connaissances religieuses*, t. vi, col. 35; Bricout, art. *Religion* (vertu de), *ibid.*, t. v, col. 1159; Génicot-Salsmans, *Institutiones theologiæ moralis*, Bruxelles, 1922; Vermeersch, *Theol. moralis principia, responsa, consilia*, Rome, 1922; Noldin, *Summa theol. moralis*, Inspruck, 1920; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, trad. André, Bar-le-Duc, 1864.

II. Commentaires du code. — Augustine, *A commentary on the new code of canon law*, Londres, 1919; Ayrinhac, *Penal legislation on the new code*, New-York, 1921-1925; Cance, *Le code de droit canonique*, t. ii, Paris, 1932; Cocchi, *Commentarium in codicem*, Turin, 1920 sq.; M. Conte a Coronata, *Institutiones juris canonici*, t. ii et t. iv, Turin, 1925 sq.; Cappello, *Tractatus canonico-moralis de censuris*, Turin, 1925; Claeys-Simenon, *Manuale juris canonici*, t. ii, Gand, 1931; Chelodi, *Jus pœnale*, Trente, 1920; Pistocchi, *I canoni penali del codice ecclesiastico*, Turin, 1925; *De re beneficiali*, Turin, 1928; Michiels, *De delictis et pœnis*, Lublin, 1934; J.-W. Richardson, *The just title in canon 730* (thèse), Rome, 1936; Vermeersch-Creusen, *Epitome juris canonici*, t. ii, Malines, 1927; Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, t. iv, Rome, 1934.

A. Bride.

SIMONS Pierre, deuxième évêque d'Ypres (1538-1605). — Né à Thielt en 1538, Pierre Simons fit ses études à Louvain sous la direction de Corneille Jansénius dont il devint le protégé. Jansénius étant devenu évêque de Gand, y appela son ancien élève et le nomma chanoine pénitencier de sa cathédrale, puis archiprêtre de Saint-Bavon. Simons fut nommé, le 3 septembre 1584, évêque d'Ypres où il succédait à Martin Rythovius, premier titulaire de ce siège; Pierre Simons administra son diocèse d'une façon remarquable et manifesta surtout son zèle en introduisant les réformes décidées par le concile de Trente. Il mourut des suites d'un accident le 5 octobre 1605.

Le jésuite Jean David, ami d'enfance de Simons, publia en 1609 : *Petri Simonis Thiletani, episcopi Yprensis, De veritate libri IV : et reliqua ejus quæ supersunt, multa eruditionis et pietatis opera. Collegit et recensuit pro suo in amicum defunctum affectu P. Joannes David Soc. Jesus sacerdos*, in-fol. Ce volume contient, outre le *De veritate*, p. 1-218, les deux traités suivants : *Veritatis catholicæ apologia contra Calvinum pro epistola Jacobi Sadoletio S. R. E. cardinalis novellam adhuc Calvini hæresim jugulanti* (p. 219-400); *De hæreseos hæreticorumque natura tractatus* (p. 470-508).

C. Carton, *Biogr. de Mgr Pierre Simons, évêque d'Ypres*, Bruges, 1841; *Biogr. nat. de Belgique*, t. xxii, 1914-1920, col. 597-619 (importante bibliographie); Hurter, *Nomen-*

clator, 3e éd., t. III, col. 420-421; Eubel, *Hier. cath.*, t. III, Munster, 1910, p. 359.

J. Mercier.

SIMONZIN Louis, né à Salurn (Tyrol) en 1662, entré dans la Compagnie de Jésus en 1683, professa la théologie à Dillingen et à Amberg pendant neuf ans, la controverse à Trente, et la morale à Inspruck pendant douze ans. Il mourut à Trente en 1712. On a de lui : *De ineffabili sanctissimæ Trinitatis mysterio*, Dillingen, 1709, in-4°; *Libertas creata*, ibid., 1711; *Moderamen conscientiæ dubiæ theologico-morali ratiocinio stabilitum, in societate Jesu gymnasio Tridentino publicæ disputationi propositum*, Trente, 1718, in-4°, mis à l'Index par décret du 15 janvier 1726.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1223-1225; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1338.

A. Rayez.

SIMPLICE (SAINT), pape du 3 mars 468 au 10 mars 483, selon Duchesne (du 25 février 468 au 2 mars 483, selon Jaffé). — Originaire de Tibur, aux environs de Rome, Simplice succéda au pape saint Hilaire, sans que l'on puisse absolument rien dire de son *curriculum vitæ* antérieur. On n'est guère mieux renseigné sur le rôle qu'il a pu jouer et sur la situation qui lui fut faite lors des graves événements politiques dont l'Italie et Rome même furent le théâtre entre 465 et 476. L'insurrection de Ricimer contre l'empereur Anthime, la défaite de celui-ci aux portes de Rome et le pillage de la capitale qui s'ensuivit, les proclamations successives comme empereurs d'Olybrius et de Glycérius, la lutte de Népos contre ce dernier qui, fait prisonnier dans Rome, est obligé d'embrasser l'état ecclésiastique et devient évêque de Salone, le soulèvement d'Oreste contre Népos, la proclamation comme empereur du fils d'Oreste, Romulus Augustule, l'intervention enfin du chef hérule Odoacre, qui met fin à ces parodies en prenant lui-même le titre de roi d'Italie et en supprimant le titre d'empereur en Occident (476), rien de ces convulsions où agonise l'empire n'a laissé de traces ni dans la notice consacrée à Simplice dans le *Liber pontificalis*, ni dans les pièces assez nombreuses de sa correspondance. Une seule allusion est faite au droit de regard que se réserva le roi arien Odoacre sur l'administration de l'Église romaine. Au lendemain de la mort de Simplice et quand on se préparait à lui donner un successeur, le préfet du prétoire, Cécina Basilius, agissant comme représentant du roi Odoacre, fit remarquer à l'assemblée électorale que, d'accord avec le pape défunt, il avait été décidé, pour éviter des troubles, que l'élection de son remplaçant ne se ferait pas sans que le souverain fût consulté, *non sine nostra consultatione*. Il ajouta que, du temps même de Simplice, l'aliénation des biens ecclésiastiques n'avait pu se faire sans l'autorité du roi : *cum, etiam sacerdote nostro superstite, nihil sine nobis debuisset assumi*. Ce texte est cité à l'un des conciles tenus sous la présidence du pape Symmaque; voir *P. L.*, t. LXII, col. 74; cf. art. Symmaque. Quoi qu'il en soit du détail qui nous échappe, il y a lieu d'admettre que le nouveau souverain d'Italie, bien qu'il fût arien, n'a pas laissé d'intervenir dans les questions qui touchaient plus ou moins au temporel. C'est la même politique que continueront les souverains austrogoths de l'Italie.

Cette situation faite au pape Simplice ne l'empêcha pas de régler en toute indépendance les questions proprement spirituelles. Outre la construction de plusieurs églises nouvelles dans Rome, le *Liber pontificalis* lui attribue l'organisation du service que l'on pourrait nommer paroissial dans les trois basiliques extra-urbaines de Saint-Pierre, de Saint-Paul et de Saint-Laurent, *propter pœnitentes et baptismum*, dit le texte. Une des pièces de son registre, Jaffé, n. 570, nous le montre dans l'exercice de son pouvoir métropolitain sur l'Italie suburbicaire. Pour certaines irrégularités de son administration, l'évêque d'Aufinium est vertement tancé, suspendu de son droit de faire des ordinations, réduit à la portion congrue, tandis que ses pouvoirs sont délégués à un évêque voisin. Au delà même de ces limites, Simplice intervient à Ravenne, en 482, et fait de vifs reproches à l'évêque Jean, qui a ordonné un évêque à Modène contre la volonté de celui-ci. Modène ne sera pas soumise à la juridiction de Ravenne; si Jean abusait à nouveau de son pouvoir, il serait privé de ses droits. Jaffé, n. 583. Encore que l'Occident fût de plus en plus submergé par les barbares, la sollicitude pontificale ne laissait pas de s'intéresser aux régions qu'elle pouvait atteindre. Zénon, évêque de Séville, est constitué par Simplice vicaire du Siège apostolique et chargé de veiller au respect des canons. Ces indications clairsemées nous montrent au moins que la papauté essayait de conserver l'exercice de son droit de regard sur les autres Églises.

Nous sommes mieux informés sur la manière dont Simplice exerça ce même droit vis-à-vis de l'Orient. On notera d'abord qu'il maintient à l'endroit du 28e canon de Chalcédoine la protestation de son grand prédécesseur saint Léon. Jaffé, n. 569; et cf. ci-dessus, col. 1318 sq. Mais, en dépit même de ses protestations, il est bien obligé de tenir compte de la situation de fait qu'occupe le titulaire de Constantinople; c'est par lui ou en accord avec lui qu'il essaie d'agir sur les destinées religieuses de l'empire d'Orient. Aussi bien son pontificat coïncide avec les violentes attaques dont l'orthodoxie chalcédonienne est l'objet au lendemain de la mort de l'empereur Léon Ier (474), lequel, après un moment d'hésitation, avait franchement pris contre le monophysisme la défense du concile de 451. Le nouveau basileus Zénon n'a pas régné un an qu'il est évincé par l'usurpateur Basilisque, qui se maintiendra jusqu'en août 476. C'est pendant dix-huit mois le triomphe du monophysisme. A Alexandrie, Timothée Élure remplace le patriarche légitime Timothée Salofaciole; à Antioche, Pierre le Foulon se réinstalle sur le siège dont l'autorité de Léon l'avait éliminé. Prévenu, le pape Simplice encourage le clergé constantinopolitain et son chef, le patriarche Acace, dans la résistance aux agissements de l'Élure, qui est venu dans la ville impériale faire de l'agitation antichalcédonienne. Voir les lettres, Jaffé, n. 572 et 575 à Acace; 574 au clergé. En même temps il s'adresse en termes courtois à l'usurpateur lui-même pour le détourner de favoriser l'Élure et pour le supplier de rester fidèle à la ligne de conduite des empereurs Marcien et Léon. Jaffé, n. 573. Ces diverses pièces sont de janvier 476. Simplice ignorait encore à cette date l'*Encyclique* de Basilisque, canonisant les deux conciles d'Éphèse de 431 et de 449 (le Brigandage) et anathématisant le Tome de Léon et la définition de Chalcédoine; autrement il aurait parlé avec plus de véhémence. Loin de l'aider à se maintenir, l'attitude de Basilisque ne peut que lui être funeste. Acace, d'ailleurs, s'emploie activement à la restauration de Zénon. C'est chose faite en août 476 et, tout aussitôt, les conséquences de ce rétablissement se font sentir à Antioche, où Pierre le Foulon est expulsé, à Alexandrie, où Timothée Salofaciole est rétabli. Il est vrai que l'Élure meurt à temps pour éviter une éviction par la force et que le parti monophysite trouve le moyen de perpétuer un patriarche de son goût en la personne de Pierre Monge subrepticement ordonné. Prévenu de ces divers événements, sans doute par Acace, Simplice, dès avril 477, exprime sa joie à Zénon. Jaffé, n. 576 (qui doit être datée non du 9 octobre mais du 6 avril 477, d'après une variante de la *Collectio Avellana*, epist. LX, p. 138, l. 15 et la note). Auprès d'Acace le pape insiste pour que des

mesures énergiques soient prises contre Timothée Élure (dont il ignore encore le trépas), contre Paul d'Éphèse, contre Pierre le Foulon d'Antioche. Jaffé, n. 577. Mêmes idées dans plusieurs lettres de l'année suivante aux deux mêmes destinataires, Jaffé, n. 579 et 581, à Zénon; n. 578, 580, 582 à Acace. C'est que la situation, ni à Alexandrie, ni à Antioche, ne se clarifie aussi vite que le voudrait le pape. Le chalcédonien Salofaciole, à Alexandrie, est obligé de faire des concessions au parti adverse et de rétablir dans les diptyques le nom de Dioscore; il faudrait, dit le pape, éloigner de la ville Pierre Monge dont la présence entretient l'agitation.

Puis, en 479, c'est à Antioche que les troubles prennent un caractère menaçant. Le patriarche Étienne est assassiné. Aussitôt, et pour éviter la permanence de l'agitation, la cour, depuis Constantinople, décide de faire occuper le siège par Calendion, qui est consacré dans la ville impériale même par Acace, en dépit des canons. Zénon et Acace jugent convenable néanmoins de s'excuser auprès du pape de cette violation de la règle de Nicée qui réserve au synode même d'Antioche l'élection et la consécration du patriarche. La réponse de Simplice au basileus et à Acace prend acte de l'assurance formulée par l'un et par l'autre qu'un tel fait ne se renouvellera plus. Jaffé, n. 584 et 585, du 22 juin 479 (date fournie par la *Collectio Avellana* et qu'il faut préférer à celle de Jaffé).

C'est seulement trois ans plus tard que le pape fut informé directement par Calendion et son synode de sa prise de possession du siège patriarcal. Passant par Constantinople, le porteur de cette lettre reçut d'Acace à l'adresse du pape Simplice une simple lettre de salutation. Cf. V. Grumel, *Regestes de Constantinople*, n. 160. Jusqu'en 479, Acace avait fidèlement tenu le pape au courant des événements orientaux et c'était par lui, somme toute, que le pape avait essayé, sans y réussir toujours, de diriger la politique religieuse. Le silence d'Acace qui se contentait de le saluer ne laissa pas d'étonner Simplice. Par d'autres voies il avait appris la mort de Salofaciole d'Alexandrie et l'élection de Jean Talaïa; pourquoi le patriarche constantinopolitain ne lui faisait-il point part de ces graves événements? Simplice le lui dit dans une lettre assez sévère. Jaffé, n. 586, qu'il faudrait dater du 13 juin 482. Voir Grumel, *loc. cit.* Mais cette lettre n'était pas encore partie, que des nouvelles plus fraîches amenèrent Simplice à expédier une nouvelle lettre à Acace, Jaffé, n. 587, du 15 juillet. Aussi bien le message reçu du basileus dans l'intervalle contenait-il de graves accusations contre le nouvel élu alexandrin, Jean Talaïa, convaincu, ou presque, du crime de haute trahison. L'intention du basileus était de se débarrasser de celui-ci et de laisser le trône patriarcal à Pierre Monge, antichalcédonien déclaré. On comprend les perplexités du pape, les objurgations qu'il fit à Zénon de ne pas s'engager dans cette voie qui menait droit au rejet de Chalcédoine, Jaffé, n. 588, les graves admonestations qu'il adressa au patriarche, le suppliant de ne pas rompre avec la politique suivie jusque-là. Jaffé, n. 587. Quatre mois plus tard il renouvelait ses reproches et disait à Acace son étonnement de ne plus recevoir de lui aucune nouvelle. Jaffé, n. 589.

Mais Acace avait ses raisons pour s'enfermer, à l'endroit du pape, dans le silence le plus complet. Cette seconde partie de l'année 482 était l'époque où il adoptait pour son compte et faisait adopter par le basileus la politique qui allait conduire à l'Hénotique et en fin de compte au « schisme acacien ». Voir l'art. HÉNOTIQUE, t. VI, col. 2153-2173, particulièrement col. 2159. On ignore la date exacte où fut rendu cet « édit d'union », Le pape Simplice, qui mourut le 10 mars 483, n'a pas dû en avoir connaissance. Mal interprétés par le rédacteur de la notice du *Liber pontificalis*, ces antécédents du « schisme acacien » n'ont pas laissé d'y être mentionnés. *Tunc archiepiscopus Simplicius*, écrit-il, *dissimulans nunquam rescripsit Acacio, sed damnavit Petrum* (Pierre Monge) *expectans tempus pænitentiæ*. L. Duchesne fait remarquer qu'il faudrait lire : *Simplicio dissimulans nunquam rescripsit Acacius;* mais il est impossible d'aller contre le témoignage des manuscrits. Comme on vient de le dire, le pape Simplice mourut le 10 mars 483, date à laquelle il figure au martyrologe romain; il fut enterré dans le portique de Saint-Pierre, comme l'avait été vingt ans plus tôt le pape saint Léon.

Liber pontificalis, éd. Duchesne, t. I, p. 92-93; p. 249-251; Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, p. 77-80, nous avons corrigé plusieurs dates d'après des travaux plus récents; les lettres du pape Simplice dans *P. L.*, t. LVIII, col. 35-62 (reproduit les collections conciliaires), quatorze sont fournies par la *Collectio Avellana*, epist. LVI-LXIX, dans *Corpus de Vienne*, t. XXXV *a*, p. 121-155, on préférera leur texte à celui de *P. L.;* voir aussi les lettres correspondantes d'Acace, dans V. Grumel, *Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, fasc. 1, 1932, p. 64-70; E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, t. II, Tubingue, 1933, p. 10-25; G. Bardy, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. IV, 1937, p. 281-292.

É. AMANN.

SINGLIN Antoine (1607-1664), né à Paris, en 1607, d'une très modeste famille, suivit d'abord les directions de Vincent de Paul, puis s'attacha à l'abbé de Saint-Cyran. M. de Gondy, archevêque de Paris, le désigna comme directeur des religieuses de Port-Royal; le cardinal de Retz le nomma supérieur des maisons de Port-Royal-des-Champs et de Port-Royal de Paris. Il fut le confesseur des religieuses pendant plus de vingt ans et fut mêlé à toutes les affaires de Port-Royal. Son austérité dans la direction et dans la prédication lui valut une très grande réputation parmi les amis de cette maison. En 1661, il se retira dans une terre de la duchesse de Longueville; il mourut le 17 avril 1664. Son corps fut rapporté et enseveli à Port-Royal-des-Champs.

Le P. Rapin, en divers passages de ses *Mémoires*, en particulier, t. I, p. 466-470; t. II, p. 268-270, accuse Singlin d'avoir capté les biens de ses pénitents, mais Godefroi Hermant, *Mémoires*, t. I, p. 670-697, édit. Gazier, a défendu Singlin contre une pareille calomnie. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. II, p. 552-570, a reproduit en entier le plaidoyer d'Hermant.

C'est surtout par sa direction que Singlin a exercé une grande influence sur Port-Royal et le jansénisme de la première époque. On trouve de nombreuses lettres écrites par lui dans les *Mémoires* de Godefroi Hermant, t. IV, p. 566-570; t. V, p. 152-154; t. VI, p. 116, 122, 162-166, et surtout p. 155-170 : longue lettre à Arnauld, 10 septembre 1663. Il y a aussi des lettres à la Mère Marie des Anges Suireau, dans la *Vie* de cette religieuse, édit. de 1754, p. 569-584. Enfin, après la mort de Singlin, ses amis et disciples ont recueilli les *Instructions chrétiennes sur les mystères de N.-S. J.-C. et sur les dimanches et principales fêtes de l'année*, Paris, 1671, 1672, 1673, 1682, 5 vol. in-8°. Une nouvelle édition, en 12 vol. in-12, fut publiée en 1736 et l'abbé Goujet a mis en tête du t. I une *Vie* de Singlin.

On trouvera de nombreuses biographies de Singlin dans les diverses histoires de Port-Royal : Du Fossé, *Mémoires*, 1739, p. 220-223; Fontaine, *Mémoires*, t. IV, 1754, p. 1-24; Clémencet, *Histoire générale de Port-Royal*, t. III, p. 79-81, 101-104, 182-184; t. IV, p. 142-150, 297-309; Racine, *Histoire ecclésiastique*, t. XI, p. 303-307; Mlle Poulain, *Vies choisies de MM. de Port-Royal*, t. III, p. 109-120; *Vie* de Singlin, par Goujet, en tête des *Instructions chrétiennes*, t. I de l'éd. de 1735; *Nécrologe de Port-Royal*, p. 160-162 et

Supplément, p. 563-565; Besoigne, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, t. IV, p. 160-206; Rapin, *Mémoires*, t. I, 1865, p. 105-108, 117-150 et, en sens opposé, God. Hermant, *Mémoires*, 1905-1910, 6 vol. in-8°; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, édit. de 1888, t. I, p. 112-177 et *passim*; Augustin Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste*, Paris, 1922, 2 vol. in-8°, *passim*; Cécile Gazier, *Histoire du monastère de Port-Royal*, Paris, 1929, in-12, *passim*, et surtout p. 78-81.

J. Carreyre.

SINIS Fabrius, frère mineur conventuel italien (XVIIe s.), surnommé *Syrius* ou *Sirius*. — Originaire de Montereale, dans les Abruzzes, il appartint à la province d'Ombrie dans laquelle, en sa qualité de docteur en théologie, il exerça la charge de lecteur. Il fut aussi régent de plusieurs studia de son ordre, ainsi que commissaire général de sa province. D'après J.-H. Sbaralea, il aurait été provincial de la province de Saxe en 1630, où il aurait travaillé à ramener les protestants et à conserver la foi chez les catholiques. A son retour d'Allemagne, le cardinal Jérôme Colonna l'aurait pris comme théologien. Il serait mort, le 26 mai 1670, à Rome, au couvent des XII-Apôtres. Il laissa plusieurs écrits : *Tractatus morales, quibus fidelis homo ad pie sancteque vivendum facile in hac vita dirigitur*, à savoir : *De insensata cura mortalium illusionibus decem contenta; De vulgo et ejus ineptiis; De quorumdam astronomorum parvipendendis judiciis; De longitudine ac brevitate vitæ humanæ; De literarum studio non abdicando; De ratione studendi sacræ Scripturæ*, Pérouse, 1660; *Spiritualis industria pro confessione*, Rome, 1641; *Sei ragionamenti degl' affetti mistici tratti dal Cantico di Salomone*, Rome, 1640; *Opusculum de casibus conscientiæ; Manuale sacrum pro intelligenda sacra Scriptura*. Quant au *Christianarum institutionum opus in XL capita distributum sacræ Scripturæ studiosis atque concionatoribus non inutile*, dans lequel, entre autres, il y a les traités : *De humana conditione et excellentia; De aliis operibus divinis; De lapsu primi hominis; Quomodo secunda fortuna non sit lætandum; De vario falsoque judicio vulgi non curando et de populorum frequentia vitanda; De infidelitate*, qui du temps de J.-H. Sbaralea, était conservé dans la bibliothèque du couvent S. Croce à Florence, dans le ms. *scam. 24*, n. *680* et *681*, il paraît qu'il faut l'attribuer plutôt au conventuel François de Florence, qui vécut vers 1470.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 75; J.-H. Sbarelea, *Supplementum ad scriptores O. M.*, 2e éd., t. I, Rome, 1908, p. 248-249 et 269.

A. Teetaert.

SINNICH Jean (1603-1666), né en Irlande, quitta de bonne heure son pays et vint faire ses études à Louvain, où il suivit les cours de philosophie et de théologie. Il était recteur de l'université de Louvain, lorsque le pape Urbain VIII condamna l'*Augustinus* de l'évêque d'Ypres. Il fut envoyé à Rome avec Corneille Pape (1609-1644) pour y défendre les thèses de Jansénius. Les deux députés partirent de Louvain, le 22 septembre 1643, et arrivèrent à Rome le 24 octobre. Leurs démarches ont été racontées par Gerberon, *Histoire du jansénisme*, t. I, p. 80-105; 116-140; 164-167; 202-283. Voir ici, t. VIII, col. 153. Sinnich publia de nombreux écrits pour défendre les thèses enseignées à Louvain, contre les doctrines molinistes. Cet auteur mourut à Louvain, à l'âge de 63 ans, le 8 mai 1666.

Tous les écrits publiés par Sinnich sont des plaidoyers en faveur des thèses de Jansénius. Les principaux sont : *Augustini Hipponensis et Augustini Yprensis de Deo omnes salvare volente el Christo omnes redimente homologia, per theses antiapologeticas expressa*, Louvain, 1641, in-8°. Cet écrit fut condamné à Rome, dès 1641, et de nouveau en 1654. — *Memoratia per deputatos Academiæ Lovaniensis exhibita Romæ, pontificibus Urbano VIII et Innocentio X, pro doctrina B. Augustini luenda*, imprimé en 1644 et condamné par l'Index, le 23 avril 1651 avec d'autres écrits de Sinnich. *Sanctorum Patrum Trias, scilicet S. Augustini adversus Pelagium, S. Prosperi adversus Cassium, et S. Fulgentii adversus Faustum, de gratia Christi et hominis arbitrio, adversus ingratos dimicantium, studio Aviti Erynachi*, s. l., 1648, in-4°. Cet ouvrage publié sous le pseudonyme de Erynachus, theologus Gratiapolitanus, fut condamné par un décret du 8 juin 1661. Godefroy Hermant, dans ses *Mémoires*, t. I, p. 427-428, fait l'éloge de cet écrit, qui est « capital pour l'éclaircissement de la doctrine de la grâce. » — *Consonantium dissonantia seu Aviti Aurelii, Veronensis theologi, Molinomachia, hoc est, molinistarum in Augustinum Jansenii antistitis Yprensis insultus novissimus, XXVIII consonantiarum doctrinæ excerptæ cum articulis a Pio V proscriptis, compilatione subnixus*, Paris, 1651, in-4°, condamné par l'Index, le 20 novembre 1663. — Comme les molinistes avaient répondu à cette attaque par l'écrit intitulé : *Appendix ad veritatem bullæ Urbanianæ demonstrandam*, Paris, 1651, in-4°, Sinnich, sous le pseudonyme d'Avitus, répliqua par *Notarum Molinomachiæ Aurelii Aviti per anonymum aspersarum Spongia, seu Responsio dispunctoria ad libellum cui titulus : Appendix*, Paris, 1651, in-4°; — *Peregrinus Hierosolymitanus, seu Tractatus de Notitia peregrinantium*, Louvain, 1652, in-4°, sous le pseudonyme de Celidonius Nicasius, Subiriensis theologus; — *Confessionistarum Goliathismus profligatus, sive lutheranorum confessionis Augustanæ symbolum profitentium provocatio ad monomachiam doctrinalem, super canonibus synodi Tridentinæ et articulis confessionis suæ Augustanæ, solemniter ex edicto Cæsareo secum a catholicis ineundam, repulsa*, Louvain, 1657, in-fol. Cet écrit, dirigé contre les luthériens de la Confession d'Augsbourg, eut une seconde édition en 1667 : c'est une histoire abrégée de l'origine et du progrès rapide des hérésies en général, et du luthéranisme en particulier; — *Saul ex-rex, ubi de reciproco principum et subditorum erga invicem officio, de utrorumque erga Deum et homines obsequio*, Louvain, 1662-1667, 2 vol. in-fol. C'est un traité de morale, dirigé contre les casuistes relâchés; la seconde partie ne parut qu'en 1667, après la mort de l'auteur; — un autre écrit a été publié, intitulé : *Vindiciæ decalogicæ desumptæ ex Saule-Rege, eximii domini Joannis Sinnichi, quibus asseritur rigor præceptorum Decalogi adversus laxiores quorumdam opiniones*, Louvain, 1672, in-4°.

Godefroy Hermant, *Mémoires*, édit. Gazier, t. I, p. 303-304, 331-332; t. II, p. 81-90; *Bibliothèque sacrée*, t. XXIV, p. 118-119; Glaire, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, t. II, p. 2146; Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. II, Bruxelles, 1739, p. 729-731; Hurter, *Nomenclator litterarius*, t. IV, col. 100-101.

J. Carreyre.

SINSART Benoît, bénédictin de la congrégation de Saint-Vanne (1695-1776). — Il naquit à Phalsbourg le 29 juin 1695 (et non à Sedan, en 1696, comme on l'a souvent répété). Après avoir servi quelque temps dans l'armée en qualité d'ingénieur, il embrassa la vie monastique à l'abbaye de Senones, où il fit profession le 7 septembre 1716. Professeur de théologie à Senones, il approuva le traité de l'*Infaillibilité du pape* de dom Petitdidier (1724) et mérita ainsi d'être violemment attaqué par les gallicans. Envoyé à l'abbaye de Munster au val Saint-Gregoire (aujourd'hui diocèse de Strasbourg), dom Benoît Sinsart devint successivement prieur claustral, coadjuteur de l'abbé dom de Rutant (1743), puis, le 1er mars 1745, soixante et onzième abbé de ce célèbre monastère. Dom Sinsart fut mêlé à diverses controverses qui nous ont valu plusieurs ouvrages dans lesquels il se montre aussi bon

théologien que serviteur fidèle de l'Église romaine. Homme vraiment universel, dom Sinsart était un mathématicien remarquable et un artiste de talent qui manifestait un intérêt égal à la musique, à l'architecture et à la peinture. Dom Sinsart mourut à Munster le 22 juin 1776.

Ouvrages. — 1. *Les véritables principes de saint Augustin sur la grâce, et son accord avec la liberté, ouvrage dans lequel on réfute le système de Jansénius*, Rouen (Bâle), 1739, in-8°. — 2. *La vérité de la religion catholique démontrée contre les protestans, et mise à la portée de tout le monde, avec une réfutation de la réponse de M. Pfaff à la seconde lettre du R. P. Scheffmacher à un gentilhomme protestant et des remarques sur un sermon de M. Ibbas, docteur anglois*, Strasbourg, 1746, in-12. — 3. *Défense du dogme catholique sur l'éternité des peines, par dom Sinsart, abbé régulier de Munster, ..., ouvrage dans lequel on réfute les erreurs de quelques modernes et spécialement celles d'un Anglois, dédié à M. le cardinal de Rohan*, Strasbourg, 1748, in-8°. Ce traité, qui suffirait à établir sa réputation, est précédé d'une dissertation dans laquelle l'auteur étudie si la raison est fondée à porter un jugement sur le révélé et si les objections qu'elle élève contre les mystères sont dignes d'attention. — 4. *Essai sur l'accord de la foy et de la raison touchant l'eucharistie*, Cologne, 1748, in-8°. — 5. *Les chrétiens anciens et modernes, ou abrégé des points les plus intéressants de l'histoire ecclésiastique*, Londres, in-12. — 6. *Recueil de pensées diverses sur l'immatérialité de l'âme, son immortalité, sa liberté et sa distinction d'avec le corps, ou réfutation du matérialisme, avec réponse aux objections de M. Cuentz et de Lucrèce le philosophe*, Colmar, 1756, in-8°. — Dom Sinsart a également travaillé à un nouveau rituel pour le diocèse de Bâle. Dom François lui attribue un petit traité sur l'utilité des moines. La bibliothèque du grand séminaire de Nancy conserve trente-trois lettres de Sinsart; on en peut lire deux autres dans le ms. *fr. 19 670*, fol. 168 et 181, de la Bibliothèque nationale.

Dom Calmet, *Bibliothèque lorraine*, Nancy, 1751, p. 900; (Dom François), *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. III, Bouillon, 1728, p. 65-66; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis Sancti Benedicti*, Augsbourg et Wurzbourg, 1754, t. II, p. 158-159; t. III, p. 657; t. IV, p. 134; Godefroy, *Bibliothèque des bénédictins de la congrégation de Saint-Vanne*, Ligugé et Paris, 1927, p. 186-187; Sitzmann, *Dictionn. de biograph. des hommes célèbres de l'Alsace*, t. II, Rixheim, 1899, p. 790; Boulliot, *Biographie ardennaise*, t. II, Paris, 1830, p. 378-380; Picot, *Mémoires pour servir à l'hist. ecclés. pendant le XVIII*e* siècle*, t. V, Paris, 1855, p. 447; Quérard, *La France littéraire*, t. IX, Paris, 1838, p. 183-184; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 53; Michaud, t. XXXIX, p. 407-408; Hoefer, t. XLIV, col. 34-35; Ohl, *Geschichte der Stadt Münster und ihrer Abtei*, Colmar, 1897, p. 110-123.

J. Mercier.

SIONITE ou **SIONITA** ou **SYONITA** (en arabe *Es-Sahiouni*). — Famille maronite qui donna deux savants à l'Église : Gabriel et Antoine. L'on trouve quelquefois l'appellation de « Ehdeni » ou « Ehdenensis » après leurs noms pour désigner leur lieu de naissance : Ehden, village du Liban nord.

I. GABRIEL. — I. Vie. — Né vers 1577, Gabriel fut envoyé à Rome dès l'âge de sept ans pour y faire ses études au Collège maronite, fondé depuis peu, par Grégoire XIII. Après ses études, il fut chargé d'enseigner l'arabe et le syriaque à la Sapience, puis à Venise. En 1614, il accompagna à Paris Savary de Brèves, ambassadeur de France auprès de la cour pontificale, lequel était appelé par Louis XIII pour s'occuper de l'éducation de Gaston d'Orléans, frère du roi. Le président de Thou et Savary de Brèves obtinrent du roi une pension pour Gabriel et pour son collègue Jean Hesronite (El-Hasrouni). Louis XIII les autorisa à demeurer soit au Collège royal, soit « pour leur faciliter les choses, dans tout autre endroit à leur convenance, où ils s'occuperont de la traduction en latin et de la publication des livres de leur langue. Leur loyer et leur nourriture sont aux frais du roi. » Cf. archives du patriarcat maronite, document daté du 17 janvier 1618, traduit et inséré dans l'ouvrage de Ristelhueber, *Les traditions françaises au Liban*, Paris, 1925, p. 120 sq. et 326.

Dès 1614, Gabriel fut chargé, au Collège royal (Collège de France), de la chaire d'arabe, en remplacement d'Étienne Hubert alors en mission auprès du sultan du Maroc; en même temps il devint le premier titulaire de la chaire de syriaque qu'on venait de fonder. Cf. art. Maronite, t. X, col. 115. Il obtenait également à cette époque, le titre d'interprète du roi. Ce n'est qu'en 1620 ou 1622 qu'il reçut la prêtrise, cf. L. Cheikho, *La nation maronite et la Compagnie de Jésus aux XVI*e *et XVII*e *siècles*, Beyrouth, 1923, p. 103 et 108.

En raison de sa science et de ses travaux, son nom a été gravé à l'entrée du Collège de France parmi la liste des grands professeurs; on y lit aussi celui d'Ecchellensis (Al-Haklani) son compatriote et son collaborateur qui lui a succédé au Collège de France après sa mort, survenue à Paris en 1648, cf. Ristelhueber, *op. cit.*, p. 120 sq.

II. Œuvres. — Trois élèves du collège maronite de Rome, Georgius Carmeniensis, Mikael Ednith et Gabriel Syonita, ont traduit en syriaque la *Vie de saint Maron* et l'ont insérée à la fin du *Missale Chaldaicum juxta ritum Ecclesiæ nationis Maronitarum*, Rome, 1592-1594, p. 269-273. Cette première édition du Missel maronite a été préparée par les élèves de Rome et Gabriel était des plus brillants en syriaque : c'est pourquoi il semble qu'il ait pris part à ce travail, quoi qu'en dise Le Brun dans son *Explication de la messe*, t. II, Paris, 1860, p. 550. Si Gabriel, en 1641, dans sa lettre à Nihisius, n'a parlé que du *Liber oblationis*, c'est que le missel maronite, même imprimé à Rome, porte ce titre en syriaque. L'argument du silence ne peut donc être invoqué dans toute sa rigueur. Par ailleurs, la présence du nom de Sionite au bas de la traduction dont il a été question peut-elle s'expliquer autrement que par sa collaboration effective? De plus, Sionite, étant encore élève en 1596, a très probablement travaillé aussi à l'édition du *Liber ministri missæ juxta ritum Ecclesiæ nationis Maronitarum*, Rome, 1596 : second travail préparé par les élèves de Rome.

En 1614, Gabriel, avec la collaboration de Victor Scialac Accurensis (en arabe Mansour Chalac Al-Acouri), traduisit en latin les psaumes sur une version arabe et les publia en deux colonnes sous ce titre : *Liber psalmorum Davidis regis et prophetæ*, Rome, 1614. Cinq ans plus tard parut une nouvelle édition avec un titre différent : *Davidis regis et prophetæ psalmi*. Quelques exemplaires, probablement destinés à l'Orient, ne contiennent que le texte arabe. A Paris, il fera paraître une nouvelle traduction latine, faite sur le syriaque : *Liber psalmorum Davidis regis et prophetæ*, Paris, 1625, en deux colonnes, texte syriaque et traduction latine. On voit déjà la préoccupation du professeur de fournir aux étudiants un texte à étudier. Ce même souci le poussa à publier avec Jean Hesronite une grammaire arabe : *Grammatica arabica Maronitarum in libros V divisa*, Paris, 1616. Le titre ne répond pas à la réalité, le l. Ier seul a paru qui donne quelques préceptes de lecture.

Ces deux Maronites traduisirent en latin la géographie d'Edrissi, sur l'édition arabe qui en a été donnée à Rome en 1592, et publièrent leur travail, en 1619, à Paris sous ce titre *Geographia Nubiensis*. On y trouve le nom de Gabriel, avec le titre de professeur et d'in-

terprète du roi pour l'arabe et le syriaque. A ce même ouvrage, ils ont ajouté un petit traité *De nonnullis orientalium urbibus necnon indigenarum religione ac moribus*. Cette étude a été rééditée dans l'*Arabia* de Elzevir, Amsterdam, 1635 et ailleurs. Puis parut, en 1630, *Veteris philosophi Syri de Sapientia divina poema ænigmaticum*, 36 pages en syriaque et latin. Toujours à Paris en 1634, Gabriel fit paraître *Testamentum et pactiones inter Mohammedem et christianæ fidei cultores*, texte arabe et traduction latine, la traduction latine a été imprimée par Jean Fabricius de Dantzig, à Rostock, 1638. Il publia avec Victor Scialac la *Doctrina cristiana ad uso de' fideli orientali*, traduction latine et arabe sur le texte italien, réimprimée à Rome en 1668.

La gloire de Sionite est dans sa collaboration à la *Polyglotte de Paris*. Le cardinal Du Perron et Jacques de Thou, bibliothécaire du roi, avaient conçu l'idée de rééditer la *Polyglotte d'Anvers*. La mort du premier en 1617, celle du second, l'année suivante, firent échouer le projet. Mais Gabriel Sionite et Jean Hesronite avaient commencé leur travail et, sur leur requête, ils obtinrent de l'assemblée du clergé réunie à Blois la promesse qu on leur viendrait en aide pour publier leurs travaux. Mais cette promesse ne fut jamais accomplie. C'est seulement en 1628 que Guy Michel Le Jay, avocat au parlement de Paris, demanda aux deux Maronites de l'aider dans la publication de la *Polyglotte* et il les chargea des textes syriaque et arabe et de leur traduction en latin. Sionite fournit les modèles des caractères samaritains et syriaques et, en mars 1628, commença l'impression. Les quatre premiers tomes furent achevés en 1629; la 1re partie du t. V porte la date de 1630 et la 2e celle de 1633. Le t. VI fut publié en 1632. Le t. VIII en 1635; l'impression du t. VII commencée en 1635 fut interrompue à cause de la lenteur de Sionite et de sa maladie. Le Jay obtint du roi, par Richelieu, qui tenait à attacher son nom à la *Polyglotte*, que Sionite fut enfermé au château de Vincennes « pour hâter son zèle »; cf. Huart, *Histoire des Arabes*, t. II, p. 391; il y resta trois mois jusqu'au 12 juillet 1640. Libéré, il acheva son travail et le t. VII parut en 1642. La *Polyglotte* fut achevée en 1645. Elle comprend 9 t. en 15 vol. et porte pour titre : *Biblia hebraica, samaritana, chaldaica, græca, syriaca, latina, arabica, quibus textus originales totius Scripturæ sacræ quorum pars in Antuerpiensi toto fere orbe quæsitis exemplaribus exhibentur*.

Par suite de son travail, Sionite eut les yeux très affaiblis. Travail immense en vérité, car il revisa plusieurs parties du texte samaritain (d'après Beauvois) et sûrement du texte syriaque et arabe. Il rétablit le texte syriaque des épîtres catholiques et de l'Apocalypse et traduisit en latin le texte syriaque de l'Ancien Testament. Ecchellensis se chargea du livre de Ruth et de ses traductions latines sur l'arabe et le syriaque. Hesronite eut à traduire les livres sapientiaux. Pour ce qui est de la traduction latine de l'arabe, Sionite fit celle de tous les livres, à l'exception de Ruth (voir plus haut) et des quatre évangiles dont il revisa simplement la traduction. Il est à noter qu'il n'a fait pour le livre de Job qu'une seule traduction latine. Jacques Le Long, dans sa *Bibliotheca sacra*, Paris, 1709, t. I, p. 159, 161, 624 sq.; t. II, p. 512, 578, 592 et 637, semble attribuer la traduction latine du Pentateuque arabe à Hesronite. En tout cas, tous deux ont collaboré à la publication de la *Polyglotte*, mais c'est à Sionite que l'on doit la plus grande part du travail qui leur a été confié, et il fut le premier à introduire en Europe les accents voyelles dans les publications syriaques. Cf. Le Long, *op. cit.*, t. I, p. 22 sq., 161.

Walton, tout en signalant les lacunes de cette Heptaglotte, loue le travail de Sionite et dit que cette Bible fut appelée *orbis miraculum*. Cf. *Biblia sacra polyglotta*, Londres, 1657, *Prologomena*, t. I, p. 33, 89, 96; il ajoute que Sionite avait préparé au texte arabe une introduction qui n'a pas été publiée, et de La Roque de dire « qu'il conduisit cet ouvrage jusqu'à un certain temps avec un travail immense et une égale capacité ». Cf. de La Roque, *op. cit.*, t. II, p. 123.

A cause d'un différend avec l'éditeur Le Jay et l'imprimeur Vitré, Gabriel publia plusieurs pamphlets réimprimés dans les *Dissertations sur les bibles en plusieurs langues*. Ces trois écrits sont de 1640-1642. Enfin on a imprimé en 1648 sous le nom de Sionite l'ouvrage suivant qui a été communément attribué à Jean Bonneret : *Ad Abrahamum Ecchellensem commonitorium apologeticum pro bibliis polyglottis*, Paris, 1648.

II. ANTOINE.— Condisciple du précédent au collège maronite et son parent, est né à Ehden où il revint, après avoir terminé ses études, pour se faire moine; il fut ordonné plus tard périodeute; cf. Cheikho, *op. cit.*, p. 102 sq. Copiste, on lui doit plusieurs manuscrits arabes et syriaques laissés à la bibliothèque de Médicis, cf. Debs, *op. cit.*, p. 344 sq., et Steph.-Ev. Assémani, *Bibliothecæ Mediceæ Laurentianæ et Palatinæ codicum mss. orientalium catalogus*, Florence, 1742, p. 51 et n. 176-179 et 274.

J. Le Long, *Bibliotheca sacra*, t. I et II, Paris, 1709, et *Dissertations sur les Bibles en plusieurs langues; Discours historiques sur les principales éditions des Bibles polyglottes*, Paris, 1713; l'abbé Goujet, *Mémoires historiques et littéraires sur le Collège de France*, t. III, p. 97 sq.; Lefranc, *Histoire du Collège de France*, Paris, 1893, p. 383 sq.; J.-Th. Zenker, *Bibliotheca orientalis*, Leipzig, 1840; Schnurrer, *Bibliotheca arabica*, n. 50, 324, 390; Joseph Debs, archevêque maronite de Beyrouth (1907), *Histoire de la Syrie*, t. VII, Beyrouth, 1903, p. 328 sq. et 344; Louis Cheikho, *La nation maronite et la Compagnie de Jésus aux XVIe et XVIIe siècles*, Beyrouth, 1923; P.-E. Bechalany, *Le Liban et Joseph Karam*, Beyrouth, 1928 (les trois ouvrages précités sont en arabe); R. Ristelhueber, *Les traditions françaises au Liban*, Paris, 1925; Cl. Huart, *Histoire des Arabes*, t. II, Paris, 1913, p. 391; K.-T. Khairallah, *La Syrie*, Paris, 1912; de La Roque, *Voyage de Syrie et du mont Liban*, t. II, Paris, 1722, p. 123 sq.

Articles Maronite *(Église)*, ici même t. X, col. 115; *Gabriel Sionita ou Sionite* dans *The catholic Encyclopedia*, t. VI, New-York, 1913, p. 331 sq.; Hoefer, *Nouv. biogr. générale*, t. XIX, Paris, 1857, col. 105 sq.; Michaud, *Biographie universelle ancienne et moderne*, 2e éd., t. XV, p. 325 sq.; art. *Polyglottes*, dans *Dictionn. de la Bible*, t. V, col. 520 sq.

I. Ziadé.

SIRECT Antoine, frère mineur conventuel français de la fin du XVe et du début du XVIe siècle. — Originaire de Tours, il appartint à la province de Paris des conventuels. Docteur en théologie de l'université de Paris, il fut lecteur ordinaire de théologie dans le studium franciscain de cette ville. On lui doit *Hebdomades formalitatum recentiores secundum Doctorem subtilem ad usum Parisiensem*, ou *Formalitates moderniores de mente clarissimi Doctoris subtilis Scoti, in florentissimo Parisiensi gymnasio compilatæ*, s. l., 1484; Venise, 1498, avec la *Logica* de Nicolas de Orbellis et d'autres opuscules; Venise, 1493 et 1518, avec les *Expositiones ad formalitates Scoti ab Ant. Syrrecto editæ* du conventuel Antoine Trombetta; Venise, 1505 et 1517, avec le *Tractatus formalitatum* d'Étienne Brûlefer et les *Expositiones* d'Antoine Trombetta; Venise, 1501, 1502, avec les ouvrages précédents et des *Novæ additiones et concordantiæ* du mineur Maurice d'Irlande; Venise, 1516, 1525, et 1588 avec tous les traités précédents et les *Annotationes* du mineur Antoine de Fantis; Paris, 1605, dans le *Gymnasium speculativum* du franciscain Augustin Gothutius. Des commentaires sur les *Formalitates moderniores* d'Antoine Sirect ont été édités par les mineurs Laurent de Brescia, *In Formalitates Antonii Syrecti Turonensis isagoges ad Scoti theologiam*, Brescia, 1537, et Paris, 1587; François Pitigiani, *Expositio in formalitates*

Antonii Syrrecti, Venise, 1606, et par le capucin Jérôme de Pistoie, *De quantitatibus rerumque distinctionibus dialogus*, Rome, 1570. Les *Formalitates* éditées à Ferrare, en 1490, avec les *Quæstiones de tribus principiis rerum naturalium* du mineur Antoine André, ne seraient pas le traité mentionné d'Antoine Sirect, mais d'un anonyme qui aurait composé cet ouvrage se basant sur les traités de Duns Scot et de François de Meyronnes. Voir J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. I, p. 97.

Antoine Sirect aurait édité aussi *Sermones casuum conscientiæ revisi, visitati et correcti* du dominicain Barthélemy de Pise, Paris, 1519, ainsi que *Sermones de sanctis, de tempore et de communi sanctorum*, recueillis par le mineur Étienne d'Arras, et attribués à tort à saint Bonaventure, puisqu'ils sont du franciscain Conrad de Saxe, Paris, 1501 et 1521.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 30, J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. I, Rome, 1908, p. 97, 98, 151, 295; t. II, Rome, 1921, p. 166 et 243; t. III, Rome, 1936, p. 110; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 995; L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. II *a*, Berlin, 1925, n. 14 793, p. 328; D. Scaramuzzi, *Il pensiero di Giovanni Duns Scoto nel mezzogiorno d'Italia*, Rome, 1927, p. 120; H. Felder, *Die Studien im ersten Jahrhundert des Kapuzinerordens*, dans *Liber memorialis ord. fr. min. capuccinorum quarto jam pleno sæculo de ordine condito (1528-1928)*, Rome, 1928, p. 99.

A. Teetaert.

SIRENIUS Jules, hiéronymite italien du XVIe siècle. — On a de lui : *De fato libri IX... Accesserunt Hieronymi Magii in eosdem libros Periochæ*, Venise, 1563, in-fol.; *De unitate naturæ angelicæ*, Bologne, 1578; *De prædestinatione*, Venise, 1580; *Promptuarium theologicum*, Bologne, 1595.

Aubert Le Mire, *Auctarium de scriptoribus ecclesiasticis*, Hambourg, 1718, p. 175; Ellies Du Pin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVIe s.*, col. 1241-1242; Richard et Giraud, *Dictionn. universel... des sciences ecclésiastiques*, éd. in-fol., t. V, 1762, p. 107; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 153.

J. Mercier.

SIRICE (SAINT), pape de fin décembre 383 au 26 novembre 399. — Romain d'origine, Sirice avait été ordonné lecteur puis diacre au temps du pape Libère; il avait conservé ces dernières fonctions sous Damase. On sait l'âpreté des luttes qui, sous ce pape, avaient eut lieu entre Ursinus et ses partisans et ceux qui étaient fidèles au pontife légitime. S'il y eut tentative de la part des schismatiques de profiter de la mort de Damase pour remettre la main sur la chaire de Pierre, elle échoua, l'unanimité se fit autour de Sirice. *Cunctus ut populus pacem tunc soli clamaret*, dit son épitaphe. Ursinus fut accueilli par des huées. *Collectio Avellana*, epist. IV, dans *Corpus de Vienne*, t. XXXV *a*, p. 47 : lettre de l'empereur Valentinien II exprimant sa satisfaction de l'avènement de Sirice. La candidature de saint Jérôme qui, aux dernières années de Damase, avait joué à Rome un rôle assez considérable, n'avait elle non plus aucune chance de réussite. Celui-ci d'ailleurs ne tarda pas à quitter Rome pour s'ensevelir à Bethléem. Sirice le vit partir sans regret, si même il ne provoqua pas son départ.

Le pontificat de Sirice, bien que dépassant la durée moyenne — il se prolongea quinze ans — nous est peu connu. La grande personnalité d'Ambroise mêlée à toutes les grandes affaires politiques et religieuses de l'empire éclipsait un peu l'action du pape Sirice. Ce n'est guère à celui-ci que reviennent les initiatives; le rôle du pape est très souvent de renvoyer à son collègue de Milan les questions qui lui sont soumises à lui-même, ou de se rallier aux décisions suggérées par Ambroise. La présence de la cour impériale à Milan, à partir de 383, l'action personnelle du grand évêque sur le jeune empereur Valentinien II, l'ascendant qu'il prit sur Théodose, tout cela explique jusqu'à un certain point que les affaires de l'Église aient été surtout dirigées, aux vingt dernières années du IVe siècle, par l'évêque de Milan.

Il n'empêche que le pape Sirice est le premier à figurer dans les collections canoniques comme auteur de décrétales. On appelle ainsi « des ordonnances ou constitutions des papes, ayant une portée générale, soit pour l'Église entière, soit au moins pour une de ses parties notables, une ou plusieurs provinces ecclésiastiques ». Voir art. Décrétales, t. IV, col. 206. La première collection qui insère à la suite des canons conciliaires les *Constituta Sedis apostolicæ præsulum*, celle de Denys le Petit, ne mentionne qu'une seule décrétale de Sirice, celle qui est adressée à Himère, évêque de Tarragone. Jaffé, n. 255. En réponse à une consultation qui avait été expédiée à la chancellerie du pape Damase, Sirice envoie à ce prélat des directives sur une quinzaine de points disciplinaires : baptême, réconciliation des pénitents, règles concernant la continence des clercs et les empêchements aux ordres. Le préambule, dont s'inspirera fréquemment par la suite la chancellerie romaine, fait allusion au droit spécial du Siége apostolique, qui porte la responsabilité de tous les fidèles : *portamus onera omnium qui gravantur; quinimo hæc portat in nobis beatus apostolus Petrus.*

En dehors de cette décrétale transmise par Denys, on peut en retrouver plusieurs autres au registre de Sirice. L'une, de janvier 386, envoie aux évêques africains les décisions d'un concile romain, tenu le 6 de ce mois, qui rappellent ou précisent les règles relatives à l'ordination soit des évêques, soit des autres clercs. Jaffé, n. 258. C'est encore aux mêmes règles que se rapporte une décrétale de date inconnue et qui paraît bien s'adresser aux évêques d'Italie dépendant immédiatement du siège romain. Jaffé, n. 262; cf. P. Batiffol, *Le siège apostolique*, Paris, 1924, p. 159. De contenu plus varié est une autre décrétale répondant à des demandes d'évêques gaulois; aux consultants sont transmises les décisions d'un autre concile romain de date inconnue (que l'on a faussement attribué au temps du pape Innocent Ier). Mansi, *Concil.*, t. III, col. 1019; cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, t. II, p. 136. On remarquera d'ailleurs que ces divers documents ne s'adressent qu'aux Églises d'Occident auxquelles il faut joindre celles de l'Illyricum oriental (péninsule balkanique) qui ressortissent à Rome bien que faisant partie au civil de l'empire d'Orient. Le pape y est représenté par l'évêque de Thessalonique. Cf. Jaffé, n. 257. De toutes manières, il faut tenir le plus grand compte de ces actes, si l'on veut comprendre ce que devient alors l'exercice par le Siège apostolique de ce droit de regard, de cette *sollicitudo omnium Ecclesiarum*, qu'il a revendiqué dès la plus haute antiquité.

Il est plus difficile de relever les traces de l'activité du pape Sirice dans les affaires doctrinales extraordinaires qui se présentent assez nombreuses à cette époque. La question priscillianiste continuait à agiter les Gaules et l'Espagne, depuis surtout que la mort de l'usurpateur Maxime, en 388, avait permis aux sentiments, jusque-là comprimés, de se donner libre cours. Voir art. Priscillien, t. XIII, col. 393. Antérieurement à cette date, Sirice avait dû entrer en relations avec Maxime, pour des questions administratives. Jaffé, n. 256. En lui répondant, Maxime avait fait l'apologie de sa propre conduite à l'égard des « manichéens ». *Collectio Avellana*, epist. XL, *loc. cit.*, p. 90. Mais, sitôt après sa mort, une partie de l'épiscopat gaulois refusait d'entrer en communion avec Félix de Trèves, ordonné par les « évêques sanglants », Ithacius et Ydacius. En 390 ces mécontents s'adressèrent, pour expliquer leur attitude, à l'évêque de Milan, et reçurent de lui, ainsi que du pape, une lettre les consi-

dérant comme orthodoxes. Ce renseignement est fourni par le canon 6 du concile de Turin de 401; voir Hefele-Leclercq, *loc. cit.*, p. 134. En Espagne, le concile de Saragosse de 395 s'était prononcé contre l'évêque d'Astorga, Symposius, partisan déclaré de Priscillien; mais le condamné se tourna vers Rome et vers Milan. Ce fut Ambroise qui précisa les conditions auxquelles Symposius pourrait être réadmis à la communion: une lettre parallèle du pape Sirice appuya les décisions milanaises. Cf. sentence du concile de Tolède de 400, Mansi, *Concil.*, t. III, col. 1005; Jaffé, n. 262.

De même en ce qui concerne l'extinction du schisme mélétien d'Antioche, c'est encore l'action conjuguée d'Ambroise et de Sirice qui parvint à le réduire. Voir art. Mélèce d'Antioche, t. x, col. 529, où ont été signalées, avec celles d'Ambroise, les interventions du pape. On notera aussi, vers la même date, en 394, une action non moins intéressante de Sirice en Orient, à propos d'une contestation relative au siège de Bostra. Les deux compétiteurs en appelèrent au pape de Rome qui, faisant application des canons de Sardique sur les procès d'évêques, renvoya les plaignants à Théophile d'Alexandrie. C'est à la suite de ce renvoi que le patriarche égyptien fit traiter la question litigieuse dans un concile tenu à Constantinople, sous la présidence de Nectaire et en présence de Flavien d'Antioche et d'une quarantaine d'évêques. Voir sur cette affaire, L. Duchesne, *Le pape Sirice et le siège de Bostra*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, t. CXI, 1885, p. 280-284; Hefele-Leclercq, *loc. cit.*, p. 97, n. 7; V. Grumel, *Regestes du patriarcat de Constantinople*, n. 10, qui fournira une littérature intéressante.

L'accord n'est pas fait entre les critiques sur la question de savoir s'il faut rapporter à Sirice, à Ambroise ou à un anonyme une lettre relative au cas de Bonose, évêque de Naïssus, adressée à Anysius, évêque de Thessalonique, et par son intermédiaire aux prélats de l'Illyricum. Jaffé, n. 262. Cf. art. Bonose, t. II, col. 1027; et en sens contraire F. Cavallera, dans un article du *Bulletin de Toulouse*, 1920. Si, avec nombre d'auteurs, on attribue cette pièce à Sirice, on verra quel scrupule se fait le pape de toucher à une question qui n'est plus entière, ayant été jugée par un synode de Capoue, au début de 391, synode auquel nous savons qu'Ambroise avait assisté. C'est l'occasion néanmoins pour l'auteur de la lettre d'affirmer la foi de l'Église à la virginité perpétuelle de Marie que Bonose aurait, paraît-il, contestée. La même question avait d'ailleurs été résolue, deux ans auparavant, à propos des paradoxes lancés par Jovinien. Voir son article, t. VIII, col. 1577. Ici c'est très certainement à Sirice qu'il faut faire remonter la condamnation du moine en rupture de cloître. On remarquera néanmoins que le pape s'empresse de communiquer à Ambroise la condamnation de Jovinien et de huit de ses partisans. Jaffé, n. 260.

Une des dernières interventions de Sirice se rapporte aux premières querelles antiorigénistes que le zèle brouillon de saint Épiphane et de saint Jérôme avait suscitées en Palestine à partir de 395. Voir ici t. XI, col. 1569 sq. Le pape, à coup sûr, n'était pas favorablement disposé pour les deux adversaires d'Origène et les procédés qu'ils employaient. Il avait été saisi de la question par une lettre d'Épiphane dont Jérôme fait mention dans le *Contra Johannem*, n. 14 et 44, *P. L.*, t. XXIII, col. 367 et 396. La lettre de Jean de Jérusalem à Théophile d'Alexandrie, portée à Rome, fit au contraire bonne impression sur Sirice; Pammachius, l'ami de Jérôme, en fut alarmé et informa le solitaire de Bethléem, qui répliqua par sa virulente attaque contre Jean de Jérusalem. Puis une réconciliation intervint entre Jérôme et Jean, Jérôme et Rufin, lequel quittait bientôt la Palestine. C'est l'année suivante, en 398, après la publication par Rufin de la traduction du Περὶ ἀρχῶν, que les hostilités reprirent entre les deux hommes de lettres. Vainement les amis romains de Jérôme essayèrent-ils de perdre Rufin dans l'esprit de Sirice. Ils ne purent empêcher le pape de le bien recevoir et de lui donner les lettres de communion dont il avait besoin pour se rendre à Aquilée. Jérôme s'en plaint amèrement dans l'*Epitaphium Marcellæ*, *Epist.*, CXXVII, n. 9 et 10, *P. L.*, t. XXII, col. 1093. Le successeur de Sirice, Anastase, ne devait pas, malheureusement, imiter cette réserve.

Le pape Sirice mourut le 26 novembre 399 (et non 398, comme on le dit ordinairement; cf. L. Duchesne, *Le liber pontificalis*, t. I, introd., p. CXL). C'est à cette date que son souvenir est rappelé au martyrologe romain, où le pape Benoît XIV l'a fait inscrire, lors de la revision de 1748, malgré diverses oppositions qui s'étaient manifestées depuis le XVI[e] siècle. On ne lira pas sans intérêt les longs développements que lui consacre le savant pontife dans la bulle *Postquam intelleximus*, que l'on a réimprimée en tête de l'édition récente du martyrologe. Les adversaires de l'introduction de Sirice faisaient état de son opposition à saint Jérôme, et surtout de ses hésitations dans l'affaire de l'origénisme. Benoît XIV s'est efforcé de répondre à ces griefs, qui ne laissent pas de nous étonner aujourd'hui, où nous savons mieux apprécier les diverses responsabilités.

Liber pontificalis, éd. Duchesne, t. I, p. 86-87; 216-217, et pour la chronologie, p. CXL-CXLI; Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, p. 40-42; les lettres de Sirice sont réunies dans *P. L.*, t. XIII, col. 1131-1196, qui reproduit l'édition de Coustant; E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, t. I, 1930, c. VII, *Das werdende römische Papsttum und Ambrosius von Mailand*, p. 256-285; voir aussi les monographies sur saint Ambroise, en particulier J.-R. Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain*, Paris, 1933; F.-H. Dudden, *The life and times of St Ambrose*, Oxford, 1935, 2 vol.; les monographies sur saint Jérôme, entre autres F. Cavallera : *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, Paris-Louvain, 1922, 2 vol.

É. Amann.

SIRLETO Guillaume, cardinal italien (1514-1585). — Originaire de Calabre, Gulielmo Sirleto fit d'excellentes études à Naples, où il se distingua par sa mémoire prodigieuse et sa puissance de travail; il fut par la suite familier du cardinal Marcel Cervini qui, devenu pape sous le nom de Marcel II, le nomma secrétaire des brefs. Protonotaire apostolique sous Paul IV, Sirleto fut créé cardinal par Pie IV. Pie V, qu'il avait failli évincer au conclave qui suivit la mort de Pie IV, le nomma à diverses charges, en particulier à la direction de la bibliothèque Vaticane; Sirleto fut également appelé à travailler à la réforme du bréviaire et du missel romain, à la correction de la Vulgate, à la composition du Catéchisme du concile de Trente et à l'établissement de l'Index. Le savant cardinal mourut le 8 octobre 1585, laissant le souvenir d'un des meilleurs érudits de son siècle.

Écrits. — La modestie de Sirleto ne permit point qu'on publiât ses ouvrages; ceux-ci se trouvent actuellement au département des manuscrits de la bibliothèque Vaticane et de la bibliothèque nationale de Naples. L'œuvre publiée de Sirleto est sa collaboration aux ouvrages suivants : *Vitæ sanctorum in latinum versæ et a Metaphraste editæ*, dans les deux derniers volumes des *Vitæ sanctorum* publiées par Lippomani, Venise, 1551-1558, 6 vol. in-4°; *Adnotationes variarum lectionum in psalmos*, dans l'apparat de la Bible polyglotte de Plantin, Anvers, 1569, in-fol.; *Menologium græcorum, nunc primum e mss in lucem editum*, dans le t. III des *Antiquæ lectiones* de Canisius, Ingolstadt, 1601, in-4°.

Motta, *Funebris oratio in cardinalem Sirletum*, Rome, 1585; Tafuri, *Scrittori Napoletani*, t. III, p. 200; Ciaconio, *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum et S. R. E. cardinalium*, t. II, Rome, 1630, col. 1682-1684; Doni d'Attichy, *Flores historiæ Sacri Collegii cardinalium*, t. III, p. 486; Aubert Le Mire, *Auctarium de scriptoribus ecclesiasticis*, Hambourg, 1718, p. 222; Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, t. LXVII, p. 35-37; Michaud, *Biographie universelle*, nouv. éd., t. XXXIX, p. 414-415; *The catholic encyclopedia*, New-York, t. XIV, 1912, p. 27; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. III, col. 258-261; Pastor, *Geschichte der Päpste*, pontificats de Marcel II, Paul IV, Pie IV et Pie V, *passim*; *The first and second diaries of the English College Douay*, Londres, 1878, p. 307; Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. I et II, Bonn, 1883-1885, *passim*; Roskovány, *Romanus pontifex primas*, t. II, Nitra, 1867, p. 403; Bäumer, *Breviärgeschichte*, p. 423; Eubel, *Hierarchia catholica*, t. IV, Münster, 1910, p. 46 et 322. Cf. Bibliothèque nationale, *fonds fr., nouv. acq.*, ms. *20 809* (correspondance).

J. Mercier.

SIRMIUM (CONCILES ET FORMULES DE). — La ville de Sirmium, aujourd'hui Mitroviča, sur la Save, une soixante de kilomètres avant le confluent de cette rivière avec le Danube, a joué un rôle politique assez considérable dans les années 350-360. Les séjours obligés qu'y fit alors l'empereur Constance y favorisèrent la venue de personnages ecclésiastiques, soucieux de se concilier à eux-mêmes ou à leurs idées la faveur d'un souverain toujours prêt à s'immiscer dans les affaires religieuses. C'est ainsi qu'y furent tenus plusieurs synodes et rédigées plusieurs professions de foi. De celles-ci certaines sont demeurées célèbres. Comme elles sont d'inspiration fort différente, le théologien doit savoir les distinguer les unes des autres. Elles seront énumérées et étudiées ici dans leur ordre chronologique. Pour le détail des circonstances où elles se produisirent, se reporter à l'article Arianisme.

Iʳᵉ formule (351). — 1° *L'occasion.* — Depuis 343 ou 344 la ville de Sirmium avait comme évêque Photin, Galate d'origine, qui avait été diacre de Marcel d'Ancyre et passait pour reproduire les idées de celui-ci. Voir leurs deux articles. Dès le début, le parti eusébien, hostile à Marcel et à Athanase, accusait l'évêque d'Ancyre de renouveler l'hérésie de Sabellius, qui ne reconnaît pas la distinction réelle des trois personnes divines. Il semble bien que Photin ait accentué encore la doctrine de Marcel et on le soupçonnait de retomber dans les erreurs professées par Paul de Samosate. Le condamner, c'était compromettre la mémoire de Marcel, compromettre aussi Athanase qui avait eu longtemps partie liée avec l'évêque d'Ancyre. Ces raisons d'ordre personnel se joignaient aux préoccupations doctrinales pour amener l'épiscopat oriental à poursuivre la condamnation de Photin. Dès 345 une députation de l'Orient venait trouver l'empereur d'Occident, Constant, et lui soumettait une pièce élaborée à Antioche et désignée sous le nom d'"Ἔκθεσις μακρόστιχος, Hahn, *Bibliothek der Symbole*, § 159. La doctrine de Marcel et de Photin y est longuement réfutée; en particulier on fait état contre elle des théophanies de l'Ancien Testament, qui sont expressément rapportées au Fils. N. 6. Comme suite à cette démarche, Photin fut condamné par les Occidentaux dans deux réunions qui se tinrent à Milan en 345 et 347; mais il fut impossible de faire descendre Photin de son siège épiscopal. Voir G. Bardy, dans Fliche-Martin, *Hist. de l'Église*, t. III, p. 133-135. C'est durant le séjour que fit Constance à Sirmium, en 351, que les Orientaux crurent le moment opportun d'en finir avec Photin contre qui ils avaient fait une non moins vaine tentative à la fin de 347. Bardy, *ibid.*, p. 137.

2° *Les événements.* — On est mal renseigné sur la composition de l'assemblée qui se réunit à Sirmium à la fin de 351; les données fournies par Socrate, *H. E.*, II, XXIX et XXX, et reprises par Sozomène, *H. E.*, IV, VI, se rapportent en partie à une autre réunion, celle de 359. Le renseignement le plus intéressant est fourni par saint Épiphane, *Hær.*, LXXI, 1-3. Photin, sentant bien que le concile lui serait défavorable, demanda à être entendu en débat contradictoire par une commission de magistrats impériaux; Basile d'Ancyre lui poserait des questions et discuterait ses réponses. Ainsi fut fait et un procès-verbal fut dressé de cette joute théologique. Épiphane l'eut en main et a pu nous donner ainsi quelque idée des arguments jetés dans le débat et qui nous permettent de nous représenter un peu la doctrine de Photin. Comme dans l'"Ἔκθεσις μακρόστιχος, Basile fait état des théophanies de l'Ancien Testament pour prouver l'existence, à côté de Dieu le Père, de son Verbe subsistant. Battu devant la commission, Photin le fut aussi devant le concile qui le déposa; la présence de l'empereur permit de donner force exécutoire à la sentence.

3° *Les textes dogmatiques.* — L'assemblée, de ce non contente, voulut aussi rédiger une profession de foi qui combattît la doctrine antitrinitaire de Photin et établît clairement la distinction des personnes divines. Il ne faut pas s'empresser de voir dans cette formule une manœuvre dirigée contre le consubstantiel nicéen. Du moins l'idée de beaucoup des membres de l'assemblée était que l'*homoousios* pouvait, mal interprété, faire penser à l'indistinction des personnes divines. Saint Athanase, dans le *De synodis*, 27, *P. G.*, t. XXVI, col. 736-740, se contente de mettre la formule dans la série chronologique des professions de foi élaborées par les adversaires de Nicée, mais sans porter sur elle de jugement. Saint Hilaire, au contraire, dans son ouvrage de même nom, *De synodis*, 38-62, *P. L.*, t. X (1845), col. 509 sq., donne de cette formule une interprétation bienveillante; elle est, dit-il, une des tentatives faites par les évêques orientaux pour s'approcher de la vérité : *multifarie episcoporum consiliis atque sententiis quæsita veritas est et intelligentiæ ratio exposita est per singulas scriptæ fidei professiones, singulis quibusque generibus impiæ prædicationis exstinctis.* N. 62, col. 522. C'est le point de vue de l'évêque de Poitiers qui a des chances d'être le plus exact. Il est aussi, à cent ans d'intervalle, celui de Vigile de Thapse qui écrit : *Illius catholici concilii apud Sirmium contra Photinum ex toto Oriente congregati quis sufficiet multiplices fidei sanctiones comprehendere. Cont. Eutychetem*, l. V, c. III, *P. L.*, t. LXII, col. 136.

La première formule de Sirmium nous est transmise dans son texte original par saint Athanase, *loc. cit.*, où Socrate l'a prise, *H. E.*, II, XXX, dans une traduction latine par saint Hilaire, *loc. cit.*; voir le texte critique dans Hahn, *op. cit.*, § 160. Sa partie positive n'est pas autre chose que la quatrième formule d'Antioche de 341, Hahn, § 156. Cf. art. Arianisme, col. 1811. Elle exprime la foi en un seul Dieu, le Père tout puissant « et en son fils unique, Notre-Seigneur Jésus-Christ, engendré du Père avant tous les siècles, Dieu de Dieu, lumière de lumière, par qui tout a été fait, dans le ciel et sur la terre, les êtres visibles et invisibles, Verbe et Sagesse, lumière véritable et vie ». Suivent les articles relatifs à l'incarnation, à la passion, à la résurrection, au jugement dernier, après lequel « le règne (du Christ) continuera sans fin dans l'éternité des siècles, car il demeurera assis à la droite du Père, non seulement dans ce siècle, mais dans le siècle futur ». Enfin viennent les mots relatifs au Saint-Esprit « que (le Christ) a promis d'envoyer aux apôtres après son ascension au ciel, afin de leur enseigner toute vérité, qu'il a de fait envoyé et par qui sont sanctifiées les âmes de ceux qui croient fidèlement en lui. » Comparée à la profession nicéenne, celle-ci se fait remarquer par la suppression de l'*homoousios* d'une part, par l'addi-

tion du passage relatif au règne éternel du Christ (passage qui est entré, sous une forme simplifiée, dans le texte du symbole dit de Nicée-Constantinople), enfin par les développements relatifs au Saint-Esprit.

Au texte positif se joignent 27 anathématismes qui donnent à cette profession de foi sa physionomie très particulière. Ils ont pour objet de mettre en sûreté la distinction des trois personnes divines, n. 2, 18, 19, parmi lesquelles le Saint-Esprit reçoit plus d'attention qu'on ne lui en avait donné jusque-là, n. 20. 21, 22; d'affirmer la subsistance éternelle du Monogène, n. 1, 5, que l'on ne doit pas appeler Logos immanent ou proféré, n. 8; d'établir sa distinction absolue d'avec le Père, dont il ne doit pas être considéré comme une partie, n. 4, ni un simple épanouissement qui finalement se résorberait en le Père, n. 6 et 7 (ces deux anathématismes expriment la condamnation du sabellianisme le plus évolué). Pour maintenir l'unité divine qui semblerait menacée par l'affirmation de trois subsistences indépendantes, on insiste sur le fait que le Père est le principe unique, en sorte qu'il n'y a pas deux (ou trois) êtres ἄναρχα καὶ ἀγέννητα; le Fils est la tête ou le principe de tout, mais le principe du Christ, c'est Dieu, ainsi tout se ramène finalement à un seul principe : οὕτω γὰρ εἰς μίαν ἄναρχον τῶν ὅλων ἀρχὴν δι' υἱοῦ εὐσεβῶς τὰ πάντα ἀνάγομεν. N. 26. La génération éternelle du Verbe n'a pas eu lieu sans que le Père l'ait voulue; en d'autres termes ce n'est pas contraint par une nécessité de nature que le Père a engendré son fils. N. 25. Mais il ne faut voir ici rien de semblable au vouloir par lequel Dieu fait venir à l'existence les créatures. N. 24. Une pensée quelque peu subordinatienne ne laisse pas de s'exprimer çà et là : le Christ fils de Dieu travaille en sous-ordre à l'œuvre de la création, n. 3; cf. 18 : « nous ne mettons pas le Fils sur le même rang que le Père, mais (nous le faisons) subordonné au Père : οὐ γὰρ συντάσσομεν υἱὸν τῷ πατρί ἀλλ' ὑποτεταγμένον τῷ πατρί. C'est au Fils seul que sont attribuées les théophanies de l'Ancien Testament. N. 14-18. Une attention toute spéciale est accordée au mystère de l'incarnation : Jésus, fils de Marie, n'est pas simplement un homme, n. 9; mais l'élément divin qu'il faut reconnaître en lui n'est pas le Dieu inengendré ou une partie de celui-ci, n. 4, 10; c'est le Verbe du Père, son Fils subsistant de toute éternité; toutefois, en se faisant chair, il ne s'est pas transformé en la chair et n'a été soumis à aucun changement. N. 12. Sans doute on parle du Fils de Dieu crucifié pour nous, mais il faut bien se garder de soumettre sa divinité à la corruption, à la souffrance, au changement, à l'amoindrissement, à la mort. N. 13. Il faut noter enfin que le premier anathématisme reproduit l'anathématisme nicéen, mais avec une variante significative : « quant à ceux qui disent que le Fils vient du néant, ou d'une autre hypostase (le *Nicænum* ajoute : ou d'une autre *ousie*, faisant synonymes les deux mots ὑπόστασις et οὐσία), qu'il fut un temps ou une durée (χρόνος ἢ αἰών). où il n'était pas, la sainte Église catholique les tient pour étrangers à elle. » La suppression du mot οὐσία est certainement voulue; en Orient, tout spécialement à Antioche, on entendait faire une différence entre ce mot et celui d'hypostase, et déjà se préparait la formule de l'avenir : τρεῖς ὑποστάσεις ἐν μίᾳ οὐσίᾳ, trois hypostases (ou subsistences) dans l'unité d'une seule ousie, formule que le symbole de Nicée semblait exclure. Le dernier anathématisme résume, à l'encontre de Photin, l'idée même du christianisme : « Anathème à qui ne confesse pas que le Christ-Dieu est le Fils de Dieu préexistant aux siècles, et qui a travaillé sous les ordres du Père à la création de l'univers, mais pense que c'est au moment où il a été conçu de Marie qu'il a été appelé Christ et Fils et qu'il a commencé à être Dieu. » Ces paroles résument assez bien la pensée de Photin, pour autant que nous puissions la restituer.

Somme toute, si l'on oublie les traces de subordinatianisme qui affleurent dans le texte et qui ne sont guère que des reliquats de doctrines archaïques, il faut reconnaître dans cette profession de foi un sérieux effort pour serrer de près les dogmes de la Trinité et de l'incarnation. L'ordre fort dispersé dans lequel se présentent les anathématismes invite à penser que, sans s'astreindre à un ordre logique, le rédacteur a reproduit la série des arguments qui se sont affrontés dans la discussion entre Photin et Basile d'Ancyre. Auquel cas ils nous permettraient de préciser la pensée de ce prélat et d'apprécier plus équitablement encore le rôle qu'il a joué dans la controverse d'après Nicée. Cf. art. Semi-ariens, ci-dessus, col. 1791.

IIe Formule (357). — 1° *L'occasion*. — Entre 351 et 357 de graves événements religieux se déroulent. Constance, qui a fait de la lutte contre Athanase une affaire personnelle, a réussi à faire abandonner par les Occidentaux l'évêque d'Alexandrie déjà renié par les Orientaux. La réunion d'Arles en 353, le concile de Milan en 355, l'exil du pape Libère et du vieil Hosius à la fin de cette même année, préparent la proscription d'Athanase (8 février 356) et la déroute de l'orthodoxie. Le pape Libère lui aussi finit, de guerre lasse, par abandonner l'archevêque d'Alexandrie; dans son lointain exil il souscrit à la première formule de Sirmium et entre en communion avec les évêques orientaux. Voir son article.

C'est vers ce moment et peut-être avant l'arrivée de Libère à la cour impériale, toujours installée à Sirmium, qu'accourent auprès du souverain plusieurs évêques, tout imbus de cet arianisme plus ou moins honteux qui se renforçait alors. Les chefs de cette coterie étaient des prélats de l'Illyricum, déjà mêlés depuis quelque temps aux querelles théologiques : Valens de Mursa, Ursace de Singidunum, Germinius, évêque de la ville même de Sirmium. Potamius de Lisbonne et de nombreux dignitaires d'Orient les y rejoignirent bientôt et tout ce monde s'efforça de faire admettre par Constance une nouvelle tessère d'orthodoxie. On adopta finalement la forme d'une déclaration qui, émanée des évêques présents à la cour, serait soumise à l'acceptation de l'épiscopat dispersé. Pour lui donner plus de poids, les meneurs eurent l'idée de la faire patronner par le vieil Hosius qui séjournait pour lors à la cour. Que la signature de celui-ci ait été obtenue par la violence ou qu'elle ait été donnée de plein gré par un vieillard qui ne disposait plus de toutes ses facultés, il est incontestable que la deuxième formule de Sirmium fut présentée au public comme garantie par la signature qui, en 325, ouvrait la liste des « trois cent dix-huit Pères ». Le formulaire est appelé par Hilaire le « blasphème d'Hosius et de Potamius », *De synodis*, n. 11, *P. L.*, t. x, col. 486, ou encore le *deliramentum Osii et incrementa Ursacii et Valentis*. *Adv. Constantium*, n. 23, *ibid.*, col. 599. Hilaire en donne l'original latin, *De synodis*, n. 11; Athanase une traduction grecque, *De synodis*, n. 28, qui a été transcrite par Socrate, *H. E.*, II, xxx. Cf. Hahn, *op. cit.*, § 161.

2° *La formule*. — Le début paraît anodin : « Étant données les discussions qui s'élèvent au sujet de la foi, on s'est occupé avec diligence, à Sirmium, de toute cette affaire et, en présence de Valens, d'Ursace et de Germinius, on est arrivé aux constatations suivantes : Une chose est certaine, l'existence d'un Dieu et Père tout puissant, auquel croit tout l'univers, et de son fils unique Jésus-Christ, notre Seigneur et Sauveur, engendré par celui-ci avant tous les siècles; mais ni on ne peut, ni on ne doit prêcher deux dieux, car le Seigneur

lui-même a dit : « Je m'en vais à mon Père et à votre « Père, à mon Dieu et à votre Dieu ». (Joa., xx, 17.) Il n'y a donc qu'un seul Dieu, comme l'Apôtre nous l'enseigne : « Dieu est-il seulement le Dieu des Juifs, n'est-« il pas aussi le Dieu des gentils? Il l'est, car il n'y a « qu'un seul Dieu, qui justifie les circoncis en partant « de la foi, les incirconcis par la foi. » Tout le reste s'ensuit et sur ce point il ne s'est trouvé aucune dissonance. »

Pour orthodoxe que soit, en elle-même, cette affirmation de l'unité ou plutôt de l'unicité divine, on remarquera avec quelle insistance elle met l'accent sur ce point, au détriment de la parfaite divinité du Fils de Dieu. Hilaire ne s'y est pas trompé : *Dum Pater unus et solus omnium Deus prædicatur*, écrit-il, *Deus esse Filius negatur. Loc. cit.*, n. 10, col. 486.

Plus caractéristique encore est le rejet des deux expressions *homoousios* et *homoiousios* par lesquelles les nicéens d'une part, les orthodoxes de la nuance de Basile d'Ancyre, d'autre part, entendaient exprimer la relation entre le Fils de Dieu et son Père : « Ces deux formules, dit le texte, ont excité beaucoup de trouble, il vaut donc mieux n'en pas faire usage, pour cette raison qu'elles ne sont point dans l'Écriture, qu'elles dépassent la science de l'homme, car personne, au dire même de l'Écriture, ne peut « raconter la géné-« ration du Fils de Dieu ». Seul le Père sait comment il a engendré son Fils, seul le Fils sait comment il a été engendré par le Père. » Cet agnosticisme délibéré exaspère saint Hilaire : *dum de homousio ac de homœousio taceri decernitur, id decretum est ut, aut ex nihilo ut creatura, aut ex alia essentia ut consequentia creaturarum et non ex Deo Patre Deus Filius confirmaretur. Ibid.*

La suite, en effet, exprime le subordinatianisme le plus décidé : « Il n'y a aucun doute que le Père ne soit plus grand que le Fils; aucun doute que le Père, en honneur, en dignité, en gloire, en majesté et par son nom même de Père, ne soit plus grand que le Fils; celui-ci même l'atteste : « Celui qui m'a envoyé, dit-il, « est plus grand que moi. » Voici la pensée catholique que nul n'ignore; le Père et le Fils sont bien deux personnes, le Père supérieur, le Fils inférieur, avec tout ce que le Fils doit finalement soumettre au Père : le Père n'a point de commencement, il est invisible, immortel, impassible; le Fils est né du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, et sa génération de Fils, comme on l'a déjà dit, nul ne la connaît sauf le Père. »

Voici pour terminer la formule de l'incarnation : « Le Fils de Dieu notre Seigneur et Dieu, a pris du sein de la vierge Marie une chair, un corps, un homme *(carnem vel corpus, id est hominem suscepisse)*, comme l'ange l'a annoncé; et, comme toutes les Écritures l'enseignent et tout spécialement l'Apôtre et le Docteur des nations, il a pris un homme par qui il a pu souffrir (*hominem suscepisse per quem compassus est*, ἄνθρωπον ἀνέλαβεν... δι' οὗ πέπονθε). » Et voici la conclusion : « il faut toujours garder le dogme de la Trinité, comme nous le lisons dans l'Évangile : « Allez « et baptisez toutes les nations au nom du Père et du « Fils et du Saint Esprit. » Ce nombre trinitaire est intact, parfait. Quant au Saint-Esprit, il est par le Fils; envoyé par celui-ci, il est venu pour instruire, enseigner, sanctifier les apôtres et tous les croyants. »

De toute évidence la deuxième formule de Sirmium donne corps à cet anoméisme qui, tout en évitant les brutales formules de l'arianisme première manière, reprenait l'essentiel de la pensée d'Arius. Celui-ci non plus n'hésitait pas à donner le nom de Dieu au Fils, créé par le Père pour être l'instrument de la création. Sans doute le prêtre d'Alexandrie mettait-il l'accent, avec plus de force que notre formulaire, sur le caractère de créature du Fils de Dieu. Évitant de se compromettre, le formulaire parle de génération, mais il entend bien se dérober à toute explication. En tout état de cause la deuxième personne est selon lui nettement inférieure à la première et sur cette inégalité il insiste avec lourdeur. Il n'est pas jusqu'aux expressions relatives à l'incarnation et au Saint-Esprit qui ne trahissent une parenté avec celles d'Arius. « Le Fils de Dieu, au sein de Marie a pris une chair, ou un corps »; est-ce seulement une chair sans âme? Sans doute on se décide finalement à traduire l'expression « chair ou corps » par « homme »; mais la pensée reste obscure; et, quant à la formule *per quem compassus est*, elle prête à des confusions que rien ne cherche à écarter. Tout autant les mots relatifs au Saint-Esprit : *per Filium est*.

En définitive l'Arius de 323 aurait pu signer sans hésitation le deuxième formulaire de Sirmium. Comparer avec celui-ci les deux professions de foi d'Arius, celle de 323 et celle de 335, dans Hahn, *op. cit.*, § 186 et 187. On comprend la critique très vive que fit bientôt après de ce formulaire l'évêque d'Agen, Phébade. Voir son article.

IIIᵉ FORMULE (358). — Pour tous ceux qui, en Orient, avaient conservé le sens du christianisme traditionnel, le deuxième formulaire de Sirmium fut une douloureuse déconvenue. C'était donc à ce résultat qu'avaient abouti les luttes autour de l'homoousios nicéen! Bientôt plusieurs des évêques orientaux qui avaient donné leur signature soit à Sirmium même, soit dans leurs évêchés, la retirèrent. Cf. Hilaire, *De synodis*, n. 3, *P. L.*, t. x, col. 482. Devant le danger, le parti dont Basile d'Ancyre est le chef et qui préconise la formule de l'*homoiousios* prend conscience de sa force. On a dit à l'art. SEMI-ARIENS, col. 1791 sq., comment le synode d'Ancyre, au carême de 358, opposa au formulaire de Sirmium une profession de foi qu'Hilaire n'hésite pas à qualifier d'orthodoxe, et comment le manifeste de Grégoire de Laodicée donne le commentaire quasi officiel de ces décisions.

C'est cette formule d'Ancyre qu'emportèrent à Sirmium les délégués du concile, menés par Basile d'Ancyre, Eustathe de Sébaste et Éleusius de Cyzique. Chose extraordinaire! ils arrivèrent à retourner l'empereur. Bien que l'on ne soit renseigné sur tout ceci que par Sozomène, *H. E.*, IV, xv, qui embrouille quelque peu les événements, il est certain qu'une réaction se prononça à la cour en faveur de la doctrine homéousienne qui avait été sacrifiée l'année précédente. Celle-ci s'exprima en une formule composée en joignant à la 2ᵉ formule d'Antioche de 341, dite de la Dédicace, les articles définis contre Paul de Samosate et Photin, c'est-à-dire la 1ʳᵉ formule de Sirmium et un certain nombre des anathématismes rédigés à Ancyre. Hilaire, *De synodis*, n. 12-26, donne la liste les canons d'Ancyre qui furent ainsi conservés, 6, 8, 7, 9-17; il regrette, *ibid.*, n. 90, que les trois représentants de l'épiscopat oriental aient laissé tomber dans le formulaire qu'ils apportaient les n. 1-6, 18 et 19. Ces textes, dit-il, n'avaient pas de quoi étonner, mais dès le début ils ont amené chez certains une réaction devant laquelle Basile, Eustathe et Éleusius ont cru devoir céder, en consentant à la suppression des articles litigieux.

Il n'est pas sans intérêt de grouper les articles conservés et les articles supprimés; on se fera ainsi une idée plus exacte de la position théologique adoptée à ce moment par Basile. Les n. 6 et 8 affirment l'existence personnelle du Fils; image du Père, le Fils ne peut en aucune façon se confondre avec celui-ci; recevant du Père la vie, il s'en distingue nécessairement. N. 9. Mais cette différence n'exclut pas la parfaite ressemblance de nature; l'anathème est donc jeté à qui disait le Fils ἀνόμοιος κατ' οὐσίαν. N. 7 et 9. Il

faut dès lors expliquer comme d'une génération, et non d'une création, les mots de l'Écriture ὁ κύριος ἔκτισέ με. N. 10. Par contre, quand le Christ dit : « De même que le Père a la vie, de même il a donné au Fils d'avoir la vie, et d'opérer des œuvres qui sont des enseignements », il nous révèle bien la similitude d'essence qu'il a avec le Père; ce serait trop peu de dire que le Fils agit comme il voit agir le Père, il faut aller jusqu'à l'affirmation de sa ressemblance essentielle avec le Père. N. 11, 12. Mais ressemblance essentielle ne veut pas dire confusion; il faut écarter toute idée d'identité du Fils avec le Père. N. 13, 14. Les rapports de paternité et de filiation entre les deux personnes existent de toute éternité; le Père n'est pas plus ancien que le Fils, n. 15, 16, ce qui pourtant ne doit pas laisser croire à l'indistinction des deux personnes, et accréditer l'erreur de l'υἱόπατωρ. N. 17.

Quant aux articles supprimés il ne nous paraît pas qu'ils auraient ajouté rien d'essentiel à la doctrine des articles conservés. Dans leur balancement antithétique ils mettent en évidence la ressemblance essentielle du Fils avec le Père, ressemblance qui n'est cependant pas une confusion. Tout au plus peut-on dire que le n. 18 écarte avec plus de force tout ce qui pourrait donner à penser que le Fils est produit par la puissance du Père, alors qu'il dérive de l'essence divine. Pour ce qui est du 19e et dernier article, il faudrait même se féliciter de ce qu'on l'ait laissé tomber, car il rejette expressément le mot de ὁμοούσιος, assimilé à celui de ταυτοούσιος.

On ignore quelle publicité fut donnée à ce document. Nous avons discuté à l'art. Libère, t. ix, col. 652 sq., la question de savoir à quel formulaire dogmatique le pape en question avait donné son assentiment pour quitter son lieu d'exil. Ce ne peut être qu'à la première formule de Sirmium. Mais il est également certain que, présent à la cour de Sirmium au moment où Basile vint y plaider contre l'anoméisme, il entra dans les vues de Basile d'Ancyre et se rallia à la 3e formule. Sozomène, *H. E.*, IV, xv. De leur côté, Athanase et Hilaire reconnaissent l'orthodoxie essentielle de la pensée des homœousiens, regrettant seulement que Basile et ses amis n'aillent pas jusqu'au bout de l'évolution qui les rapproche de la foi de Nicée. Athanase, *De synodis*, n. 41; Hilaire, *De synodis*, n. 3. 5-8, 12-26, 90, ce dernier écrit a été rédigé vers la fin de 359, alors que semblait triompher la réaction homéousienne dont Basile était le protagoniste. Plus tard, Hilaire jugera sévèrement cette 3e formule de Sirmium. Cf. art. Libère, col. 652.

IVe formule, dite *credo daté* (359). — La manière brutale dont Basile usa pour faire triompher ses idées n'était pas de nature à les rendre sympathiques. Ceux que l'on appellera plus tard les homéens ou acaciens — ils étaient fort nombreux en Orient — s'alarmèrent des agissements de l'évêque d'Ancyre. Ils se groupèrent autour de deux vétérans des luttes ariennes, Patrophile de Scythopolis en Palestine et Narcisse de Néroniade en Cilicie. Venus à la cour de Sirmium aux derniers mois de 358, ils s'efforcèrent de contre-battre l'action de Basile, demeuré dans l'entourage impérial. Celui-ci demandait la tenue d'un grand concile qui, sur la base de la troisième formule de Sirmium, aboutirait à une doctrine commune et liquiderait aussi les questions de personnes. A la place de cette assemblée unique, Patrophile et Narcisse préconisèrent l'idée de convoquer séparément les deux épiscopats occidental et oriental, le premier à Rimini, en Italie, le second dans une ville d'Asie-Mineure; Nicomédie fut d'abord choisie, finalement Séleucie. Voir l'art. Séleucie. La tactique de ces deux arianisants était des plus simples : faire établir à Sirmium même, sous les yeux de l'empereur, une profession de foi dont on demanderait la signature aux deux assemblées. Ce fut Marc d'Aréthuse qui fut chargé de la rédiger, à la suite d'une discussion qui se prolongea fort avant dans la nuit. Voir une lettre de Germinius de Sirmium dans S. Hilaire, *Fragmenta histor.*, xv, 1-3, *P. L.*, t. x, col. 722. Cette profession est souvent désignée sous le nom de *Credo* « daté », ainsi dans Athanase, *De synodis*, n. 8, 29, parce qu'elle porte en tête les dates consulaires : « La foi catholique a été exposée en présence de notre maître le très pieux et triomphant empereur Constance Auguste... sous le consulat de Fl. Eusèbe et de Fl. Hypatius, clarissimes, à Sirmium, le xi des calendes de juin (22 mai 359) ». C'est la quatrième formule de Sirmium. Elle a dû être composée originairement en latin; nous ne l'avons plus que dans la traduction grecque d'Athanase, *De synodis*, n. 8, qu'a transcrite Socrate, *H. E.*, II, xxxvii. Texte dans Hahn, *op. cit.*, § 163. Les signatures ont été conservées par saint Épiphane, *Hæres.*, lxxiii, § 22.

Nous croyons en un seul et vrai Dieu, le Père tout puissant, créateur et démiurge de l'univers, et en un seul Fils unique de Dieu, engendré sans passion, avant tous les siècles, avant tout commencement (ou toute puissance, πρὸ πάσης ἀρχῆς), avant tout temps concevable, avant toute substance (οὐσία) imaginable, par qui tous les siècles ont été faits, et l'univers créé. Seul Fils unique engendré du seul Père, il est Dieu de Dieu, semblable au Père qui l'a engendré, selon les Écritures; nul ne connaît sa génération sinon le Père qui l'a engendré. Nous savons que ce Fils unique de Dieu, par la volonté paternelle, est venu des cieux pour détruire le péché, qu'il est né de la vierge Marie, qu'il a vécu avec ses disciples, et qu'il a accompli, selon la volonté paternelle, toute l'économie, qu'il a souffert, est mort, est descendu aux lieux souterrains pour y accomplir son œuvre, en le voyant, les portiers de l'Hadès ont été saisis de terreur. Le troisième jour il est ressuscité des morts, a conversé avec ses disciples, a accompli toute l'économie et après quarante jours a été enlevé aux cieux, où il siège à la droite du Père et d'où il viendra, au dernier jour de la résurrection, dans la gloire du Père, pour rendre à chacun selon ses œuvres. Nous croyons aussi au Saint-Esprit, que le Fils unique de Dieu, Jésus-Christ, a promis d'envoyer au genre humain et qui est le Paraclet, selon qu'il est écrit : « Je vais vers mon Père et j'implorerai le Père et il vous enverra un autre Paraclet, l'Esprit de vérité; celui-ci recevra de moi, vous enseignera tout, vous remettra tout en mémoire. » Quant au mot d'*ousie*, qui a été employé en toute simplicité par les Pères, mais qui est inconnu du peuple, comme il risque de scandaliser, puisqu'il n'est pas dans l'Écriture, il a paru bon de le supprimer et de ne plus faire désormais absolument aucune mention d'*ousie* quand il s'agit de Dieu, car les divines Écritures ne parlent jamais d'*ousie* quand il est question du Père et du Fils. Nous disons d'ailleurs que le Fils est semblable au Père en toutes choses (ὅμοιον κατὰ πάντα), comme le disent et l'enseignent les saintes Écritures. »

Ce qui frappe avant tout dans cette formule, c'est la redondance de tous les passages qui n'apportent aucune précision, comparée avec l'absence totale de toute formule qui mettrait au clair sur la pensée des rédacteurs. Le texte est bien plus dangereux par ses silences que par ses affirmations. Une question, une seule, était posée à la chrétienté depuis trente-cinq ans : oui ou non, le Christ est-il une créature? La formule évite d'y répondre et se contente de dire qu'il est engendré de Dieu avant tout être créé, ce qu'Arius lui-même n'aurait pas contesté; sans doute, ajoute-t-elle que le Christ est Dieu de Dieu, mais cela encore Arius l'avait dit, quitte à expliquer ce qu'était cette divinité de second ordre. Sur le point essentiel du débat, la formule se réfugie, comme la deuxième de Sirmium, dans un prudent agnosticisme : on ne peut rien dire sur la génération du Fils; on ne peut rien dire sur ce qui fait le fond de son être, sur son *ousie;* on ne peut pas exprimer s'il faut le mettre dans la catégorie du créé ou dans celle de l'incréé; tout ce que l'on veut

bien concéder c'est qu'il est semblable en tout à son Père, ce qui peut être interprété, selon les docteurs, avec plus ou moins de rigueur. L'homme, lui aussi, a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu. Somme toute, bien qu'évitant le subordinatianisme patent de la deuxième formule, la profession rédigée par Marc d'Aréthuse permettait, si elle ne la favorisait pas, l'entrée dans l'Église, à qui on entendait l'imposer, de l'arianisme le plus caractérisé. Les ariens et arianisants ne s'y sont pas trompés. Leurs adversaires non plus : pour Athanase, le *Credo* « daté » est l'expression même de l'arianisme, voir *De synodis*, n. 8. 29. 32-39; le manifeste de Georges de Laodicée, bien que provenant d'un milieu tout différent, est non moins sévère. Voir l'art. SEMI-ARIENS, col. 1793-1794.

C'est à cet écrit de Georges, conservé par Épiphane, *Hæres.*, LXXIII, § 12-22, que nous devons les renseignements sur l'accueil que reçut, à Sirmium même, la formule élaborée par Marc. Celui-ci varia, bien entendu, selon les dispositions des uns et des autres. Valens de Mursa, qui avait signé toutes les professions de foi, mais qui dans le fond était arien, ne voulait signer le formulaire que moyennant la suppression de l'ὅμοιος κατὰ πάντα, encore trop explicite à son gré. Il fallut que l'empereur le contraignît à introduire dans son adhésion le texte litigieux. Basile d'Ancyre, au contraire, le représentant le plus décidé des homéousiens, voulait absolument parler de la « similitude d'essence ». L'empereur ne le permit pas; Basile accumula donc des synonymes, κατὰ τὴν ὑπόστασιν, κατὰ τὴν ὕπαρξιν, κατὰ τὸ εἶναι; il prétendit même anathématiser ceux qui disaient seulement le Fils semblable au Père « en quelque manière » εἴ τις κατά τι λέγει ὅμοιον. On le laissa faire, mais ses remarques et ses amendements ne figurèrent pas au texte officiel; le fait pour lui d'avoir souscrit le formulaire de Marc devait ébranler son prestige dans le parti.

C'est le *Credo* « daté » de Marc d'Aréthuse qui fut porté aux deux conciles de Rimini et de Séleucie. On a dit, à ces deux articles, le sort qui lui fut fait et comment, en fin de compte, l'accord final se conclut, à Constantinople, sur un texte d'où avait même disparu l'ὅμοιος κατὰ πάντα. Cette ultime formule qui est un remaniement de la 4e de Sirmium se termine en effet par ces mots. « Les saintes Écritures ne font aucune mention de l'ousie du Père et du Fils, et il n'y a pas davantage de raison de parler d'hypostase quand il s'agit du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Nous disons, pour nous, que le Fils est semblable au Père (le mot *en tout* a disparu) comme le disent et l'enseignent les saintes Écritures. » C'est proprement l'expression de l'homéisme officiel, de ce que l'on appelle, quand il s'agit des barbares qui l'ont rapporté dans l'Empire, l'arianisme tout court.

Les sources ont été énumérées au cours de l'article. Pour la bibliographie se référer aux articles ARIANISME, LIBÈRE, RIMINI, SÉLEUCIE, SEMI-ARIENS. Excellente présentation d'ensemble dans L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 230 sq., 250 sq., 283 sq., 290, 295 sq.; G. Bardy, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. III, p. 137, 138, 152, 156, 158, 162; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II *b*, p. 852-862 (1re formule), 899-902 (2e formule), 908-928 (3e formule, nous n'adoptons pas toutes les vues qui sont exprimées dans ce développement), 930-933 (4e formule).

É. AMANN.

1. SIRMOND Antoine, naquit à Riom en 1591. Il était le neveu du P. Jacques Sirmond qu'il suivit dans la Compagnie de Jésus. Voir son art. ci-dessous. Ses études achevées, il devint régent au Collège de Clermont, et mourut à Paris en 1643. On lui doit plusieurs ouvrages d'apologétique et de morale :

1. Tout d'abord, une réfutation du célèbre Pomponazzi : *De immortalitate animæ demonstratio physica adversus Pomponatium et ejus asseclas*, Paris, 1635. Outre les preuves classiques de l'immortalité, l'auteur y développe la considération suivante. A supposer même que l'existence d'une vie future ne soit pas absolument démontrée, la simple prudence exige que l'on vive comme si elle était certaine; pareille attitude est commandée par l'intérêt le mieux compris.

Il n'est point d'homme de bon sens, dit-il, qui n'aimât mieux perdre un jour ou une heure de ses plaisirs que risquer une éternité de bonheur, ou qui ne choisît d'endurer présentement une piqûre d'épingle l'espace d'un quart d'heure, plutôt que de se mettre en danger d'un tourment qui n'aurait ni modération en sa rigueur ni de borne en sa durée. Comparez les biens et les maux de cette vie avec ceux qui sont à craindre ou à espérer en l'autre, en cas qu'il en soit une autre, et vous trouverez qu'il n'y a non plus de proportion entre les extrémités de cette comparaison qu'entre les lots et les partages de ce choix.

Ce morceau fait songer au fameux pari de Pascal. Faut-il voir une parenté entre le texte du P. Sirmond et celui de l'auteur des *Pensées?* M. Blanchet n'hésite pas à l'affirmer (*L'attitude religieuse des jésuites et les sources du pari de Pascal*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1919, p. 627 sq.) et il conclut ainsi son examen critique : « Des ressemblances aussi frappantes entre des textes d'auteurs contemporains l'un de l'autre, ne sauraient assurément être fortuites. »

2. Dans un autre genre, paraissaient en 1638 *L'auditeur de la parole de Dieu*, et *Le prédicateur*. Il n'y a pas lieu d'y insister ici.

3. Le livre le plus notoire du P. Sirmond est assurément *La défense de la vertu*, publié en 1641 chez le libraire parisien Huré, et appelé à faire de l'auteur une des cibles des jansénistes. Dans ce traité sont abordés deux sujets particulièrement brûlants au XVIIe siècle : ceux de la valeur de l'attrition et de la détermination pratique du grand devoir de la charité. L'écrivain jésuite s'efforce de prouver que la vie chrétienne ne requiert pas formellement l'explicitation d'actes d'amour de Dieu à produire pour eux-mêmes. Seuls l'observation des commandements et la pratique du bien sont « les préceptes de rigueur » qui obligent sous peine de péché grave. L'acte de charité n'est obligatoire que dans la mesure où il conditionne l'accomplissement des devoirs du chrétien envers Dieu, le prochain et soi-même.

Dieu seul, dit la *Défense de la vertu*, peut s'aimer lui-même de charité parfaite. Quoi qu'il fasse, jamais l'homme ne pourra atteindre à la perfection de cet amour. Est-il, pour autant, dispensé d'aimer Dieu? Non, il le doit dans la mesure du possible; mais, en pratique, cette mesure est extrêmement difficile à déterminer. On peut s'en convaincre en passant en revue les opinions des théologiens. Les uns disent qu'il faut faire des actes d'amour lorsqu'on reçoit les sacrements; d'autres, tous les dimanches; d'autres, ou plus souvent ou plus rarement; d'autres enfin « veulent qu'au sortir de cette vie, tout homme soit obligé d'aimer actuellement son Créateur ».

Parmi des opinions si diverses, à quoi va s'arrêter notre auteur ? Après bien des circonlocutions, et avec quelques hésitations dans la forme, il nie franchement l'obligation d'actes d'amour distincts et actuels. « Je dirais volontiers, écrit-il, que Dieu, nous commandant de l'aimer, se contente au fond que nous lui obéissions en ses autres commandements » (*Défense de la vertu*, p. 17). Et, à l'appui de cette thèse, il distingue « deux commandements et deux amours : un commandement de douceur et un de rigueur, un amour d'affection et un d'exécution » (p. 20-21). Sans doute, il est plus parfait d'aimer Dieu d'un amour d'affection qui multiplie les actes. Mais c'est là un conseil et qui, parce que simple conseil, ne peut obliger sous peine de péché. Ce sont

les œuvres qui témoignent du véritable amour, selon le texte de saint Jean : « Qui garde ma parole, c'est celui-là qui m'aime. » (Joa., XIV, 21). Dieu, par son commandement de l'amour, en toute rigueur de précepte, a prétendu obliger tout homme uniquement à l'amour *effectif*, c'est-à-dire à l'observation de la loi. Pourquoi dès lors ce commandement d'aimer Dieu de tout notre cœur, de toute notre âme et de toutes nos forces? « Le commandement d'aimer Dieu, répond le P. Sirmond, n'est fait que pour les autres commandements, parce que Dieu ne nous a absolument obligés à lui témoigner de l'affection qu'en lui rendant obéissance. » (P. 19.) Autrement dit, le précepte de l'amour est négatif, puisque « il ne nous est pas tant commandé d'aimer que de ne haïr point, soit formellement par haine actuelle, ce qui serait diabolique, soit matériellement par transgression de la loi ». *(Ibid.)*

Il est clair que tout ce système implique la valeur morale de la contrition imparfaite. Très conscient de ce lien logique, Antoine Sirmond se range sans hésiter dans le camp des attritionnistes. « Je ne serais pas d'opinion, dit-il, à croire qu'en chaque réception ou collation de sacrements, il fallût, de nécessité, exciter en nous cette sainte flamme d'amour pour y consumer le péché dont nous serions coupables. L'attrition y est suffisante avec effort pour la contrition, ou avec la confession pour qui en a la commodité. »

4. Les positions du P. Sirmond quant à la charité et quant à l'attrition ne pouvaient manquer de soulever contre lui de vives oppositions. Dès 1641, Antoine Arnauld lançait son *Extrait de quelques erreurs et impiétés contenues dans un livre intitulé : La défense de la vertu*, 1641 (dans *Œuvres*, t. XXIX, 1779, p. 1-15), attaque qu'il appuierait dans la suite par une *Dissertation théologique sur le commandement d'aimer Dieu* (*ibid.*, p. 16-73). Pour parer les coups qui lui étaient portés, Sirmond écrivit rapidement sa *Réponse à un libelle diffamatoire publié contre l'auteur de la Défense de la vertu*. A cet écrit Arnauld ne riposta pas, mais dans la *Théologie morale des jésuites*, qui parut en 1643, il dénonçait à nouveau les erreurs de la *Défense*, dont le malheureux auteur venait au reste de mourir (10 janvier 1643). Peu avant sa mort, Antoine Sirmond s'était vu pris à partie par un autre adversaire encore. Le célèbre évêque de Belley, Camus, se croyant, à tort ou à raison, visé par le jésuite, avait lui-même publié en 1642 des *Animadversions sur la préface d'un livre intitulé : Défense de la vertu*, et il allait revenir à la charge avec ses *Notes sur un livre intitulé : Défense de la vertu*, 1643.

En dépit de tout le bruit fait autour de l'ouvrage par cette polémique (à laquelle un nouveau retentissement devait être donné par la *Dixième Provinciale* : Pascal, *Œuvres*, édition des Grands écrivains, t. V, p. 270; cf. p. 225), la *Défense* ne fut ni mise à l'Index ni censurée par la Faculté de théologie. Et ce n'est pas non plus de son texte qu'ont été tirées les diverses propositions relatives à l'amour de Dieu, condamnées par Rome durant la seconde moitié du XVIIe siècle. Voir Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1101, 1156, 1289; et plus haut, les art. ALEXANDRE VII, t. I, col. 731; INNOCENT XI, t. VII, col. 2009; ALEXANDRE VIII, t. I, col. 749. Il s'en faut, certes, que le livre d'Antoine Sirmond soit de tout point défendable. Fâcheuse formule que celle qui a été relevée plus haut : « Il ne nous est pas tant commandé d'aimer que de ne haïr point. » Mais l'idée que cherche à rendre cette formule maladroite autant que malsonnante, l'idée que l'obligation (rigoureuse et grave) du précepte de la charité (entendue comme pur amour de Dieu) serait à rattacher à l'obligation des divers préceptes moraux, cette idée-là, qui est celle de tout le traité, continue aujourd'hui encore de retenir l'attention des théologiens.

Abbé Maynard, *Les Provinciales et leur réfutation*, Paris, 1851; Dœllinger et Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche*, Noerdlingen, 1889; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1236-1237; A. De Meye, *Les premières controverses jansénistes en France*, Louvain, 1917; H. Bremond, *Une querelle du pur amour au temps de Louis XIII, Jean-Pierre Camus et Antoine Sirmond*, dans *Cahiers de la nouvelle journée*, t. XXII, 1932; G. Joppin, *Une querelle autour de l'amour pur, Jean-Pierre Camus*, Paris, 1938.

G. JOPPIN.

2. SIRMOND Jacques (1559-1651), né à Riom en Auvergne, étudia au collège de Billom, le premier fondé par les jésuites en France, entra dans la Compagnie de Jésus à l'âge de dix-sept ans et y devint un des plus savants hommes qu'aient possédés la France et l'Église pendant la première moitié du XVIIe siècle. *Singulare illud gallicanæ Ecclesiæ decus et ornamentum*, écrit de lui Baluze, préface à l'édition des œuvres de Réginon de Prüm, *P. L.*, t. CXXXII, col. 175 B. D'abord professeur de belles-lettres à Pont-à-Mousson et à Paris, il passa ensuite dix-huit ans à Rome comme secrétaire du général de la Compagnie (1590-1608) et mit à profit les loisirs de son emploi pour se livrer à des recherches dans les bibliothèques. Très estimé du cardinal Baronius, dont il prononcera l'éloge funèbre, il lui communiqua des documents pour l'histoire grecque et fut chargé de composer la préface de la *Collection des conciles* publiée à Rome sous le pontificat de Paul V. Rentré à Paris en 1608, le reste de sa vie se passa au Collège de Clermont, dont il fut plusieurs fois recteur; avec les PP. Fronton-du-Duc et Petau, il y constitua la première équipe de ces *scriptores*, qui en firent un foyer de science pendant tout le XVIIe siècle. Choisi par Richelieu comme confesseur de Louis XIII après le renvoi du P. Caussin, il le resta jusqu'en 1643, mais sans interrompre ses travaux.

Ses publications consistent surtout en éditions de textes ou documents accompagnés d'introductions ou de dissertations, toutes extrêmement personnelles et érudites. Plusieurs ont passé depuis dans les éditions générales soit des conciles par Labbe et Mansi, soit des Pères grecs et latins par Migne. Certaines se trouvent aussi dans les recueils théologiques tels que celui de Zaccaria : *Thesaurus theologicus*. A quelques exceptions près, elles ont été recueillies dans l'édition publiée en 1696 à Paris par le P. de La Baune : *Jacobi Sirmondi Soc. Jesu presbyteri opera omnia*, 5 vol. in-fol.; réimpression à Venise, 1728.

De ses œuvres, quelques-unes intéressent plus particulièrement l'histoire de l'Église de France. Telles : 1. l'édition des œuvres de Geoffroy de Vendôme : *Goffridi, abbatis Vindocinensis, S. Priscæ cardinalis, opuscula, sermones*, Paris, 1610, dédié à César de Vendôme; dans *Opera*, t. III (éd. de Venise), p. 405-658; reproduite dans *P. L.*, t. CLVII, col. 27-294. — 2. L'édition de l'histoire de l'Église de Reims par Flodoard : *Flodoardi presbyteri, Ecclesiæ Remensis canonici, historiæ Ecclesiæ Remensis libri IV*, Paris, 1611. « Le P. de La Baune, note à ce propos Niceron, n'a point inséré cette histoire dans [les *Opera*], parce que [cette] édition est fort imparfaite, en comparaison de celle qui a paru six ans après, par les soins de Georges Colvenerius, qui s'est servi de meilleurs manuscrits ».

3. L'édition de Sidoine Apollinaire : *C. Solii Apollinaris Sidonii, Arvernorum episcopi, opera*, Paris, 1614; *Opera*, t. I, p. 171-804, reproduite dans *P. L.*, t. LVIII, col. 441-800. — 4. La vie du pape saint Léon IX : *Vita S. Leonis IX, papæ, Leucorum antea episcopi, Wiberto archidiacono coætaneo auctore*, Paris, 1615; n'est pas dans les *Opera*, parce qu'insérée dans les *Acta sanctor.*, april. t. II, p. 648-665. — 5. La vie de saint Charles, comte de Flandre : *Vita S. Caroli comitis Flandriæ, martyris, ab auctore coætaneo F. Gual,*

tero Taruanensis Ecclesiæ canonico, Paris, 1615; n'est pas dans les *Opera*, voir les *Acta Sanctor.*, mart. t. I, p. 163-220. — 6. Les œuvres de Pascase Radbert : *Paschasii Radberti abbatis Corbeiensis opera*, Paris, 1617; *P. L.*, t. cxx, col. 31-1256, ne reproduit de Sirmond que les commentaires sur saint Matthieu, les Psaumes et les Lamentations de Jérémie, avec l'*Epistola ad Frudegardum de corpore et sanguine Domini* et le *De passione SS. Rufini et Valerii*, col. 1351-1366 et 1489-1509. — 7. Les *Capitulaires* de Charles le Chauve : *Karoli Calvi et successorum aliquot Franciæ regum Capitula in diversis synodis ac placitis generalibus edita*, Paris; réédités par Baluze en 1677 et reproduits dans *Opera*, t. III, p. 1-284, avec les notes ajoutées après coup par Sirmond. — 8. Les anciens conciles de la Gaule : *Concilia antiqua Galliæ tres in tomos ordine digesta*, 3 in-folio, Paris, 1629; préface réimprimée à la p. 22-24 de l'*Apparatus* des *Conciles* de Labbe et Cossart. Labbe a inséré des notes inédites de Sirmond dans ses *Concilia*, t. I, p. 1565-1572; t. II, p. 1802-1822; t. III, p. 1491-1508; t. IV, p. 1811-1819. Didot, en 1789, a réédité de cet ouvrage un premier volume qui va de 177 à 1563, avec indication, en lettres italiques, des additions faites au texte de Sirmond. — 9. Les œuvres de saint Avit, évêque de Vienne : *S. Aviti archiepiscopi Viennensis opera*, Paris, 1643; dans *Opera*, t. II, p. 1-216 avec un certain nombre d'additions, p. 217-226. — 10. Les œuvres d'Hincmar de Reims : *Hincmari archiepiscopi Remensis opera*, Paris, 1645; ne sont pas dans les *Opera*, mais reproduites dans *P. L.*, t. cxxv-cxxvi. — 11. Les œuvres de Théodulphe d'Orléans : *Theodulfi Aurelianensis episcopi opera*, Paris, 1646; dans *Opera*, t. II, p. 665-892; reproduction dans *P. L.*, t. cv, col. 191-380.

Quelques autres œuvres sont d'un intérêt plus général pour l'histoire du dogme ou de la théologie.

La première à signaler en ce genre serait, si elle était vraiment de lui, une critique du *Libellus de ecclesiastica et politica potestate* d'Edmond Richer, publiée à Francfort, sous un pseudonyme, en 1612 : *Jacobi Cosmæ Fabricii notæ stigmaticæ ad Magistrum triginta paginarum*. Le titre s'en explique par le peu d'étendue de cette première édition du livre du fougueux docteur de Sorbonne : publiée sans nom d'auteur, elle ne comptait que trente pages.

C'est Richer lui-même, dans la *Defensio* de son *Libellus* (l. I, c. I, n. 3, p. 4, éd. de Cologne, 1712), qui, tout en reconnaissant la part qu'y aurait eue un avocat au parlement de Paris, nommé Goutière (pour les savants *Gutterius*) l'attribue à Sirmond : des amis lui auraient annoncé d'avance que celui-ci préparait quelque chose contre lui. Il n'y a pas d'autre preuve que Sirmond en soit l'auteur. Tous ceux qui, depuis, la lui ont attribué, Petrus Aurelius (Saint-Cyran), E. Du Pin, Baillet, Niceron, dépendent de Richer. Petrus Aurelius (*Anærcticus : Lectori*, et *Orthodoxus adversus Jacobi Sirmondi Antirrheticum II*, c. I, dans la grande édition de ses Œuvres, t. III, Paris, 1642, p. 313 et 504 — sur ces ouvrages, voir un peu plus loin) ajoute seulement que l'impression à Francfort aurait été ménagée par les soins de l'imprimeur de Sirmond. Au reste, lui fait-il remarquer, p. 504, l'ouvrage sent plus le savant que l'avocat : *Scriptum ipsum minime causidicum olet, a te vero ingenioque tuo non abhorret*. Il y est fait mention de lui, mais si brièvement qu'on y sent l'embarras de qui parle de soi : *Tui mentionem facit parce ac restricte, ut facile intelligas eum qui loquitur a sui commemoratione pudore quodam refugere*. Est-ce assez, comme le croit Petrus Aurelius, pour forcer la conviction? Baillet — ou celui qui, sous son nom, a écrit la *Vie d'Edmond Richer* (Liége, 1714) : l'exemplaire que j'ai en main porte, à la page de garde, verso, cette note manuscrite : « On doute, dit Quérard (*France littéraire*), que Baillet soit l'auteur de cet ouvrage », et J. Carreyre, à l'art. RICHER, ci-dessus, t. XIII, col. 2702, note lui aussi que ce livre « est la reproduction, avec quelques passages supprimés, du ms. fr. de la Bibl. nat., n. *2109* » — Baillet dit donc, p. 109, que le « libelle est attribué au P. Sirmond »; mais lui non plus ne parle que d'après Richer. Il relève même que Sirmond avait nié être l'auteur des *Notæ stigmaticæ*. Mais il laisse entendre ensuite (l. II, c. XI, p. 157) que, vingt ans plus tard, les reproches cinglants de Petrus Aurelius l'auraient convaincu que le public ne n'était pas laissé prendre aux dénégations du jésuite : assurance qui s'accorde mal avec l'affirmation formelle opposée à ce moment même par Sirmond aux allégations de Petrus Aurelius : Comment celui-ci a-t-il pu lui reprocher d'avoir eu recours à un pseudonyme, quand tout le monde sait que l'auteur réel des *Notæ* est un avocat : *Qua fronte potes Notarum stigmaticarum auctorem me fingere, quas plurimi non a me sed a minime obscuro inter fori togatos causidicos scriptas esse non ignorant? Antirrheticus II*, c. I; dans *Opera*, t. IV, p. 195. Il semble qu'on doive plutôt s'en tenir à Sirmond lui-même. En tout cas, il n'a jamais admis cette critique de Richer dans la liste de ses ouvrages (cf. en tête des *Opera*, t. I) et le P. de La Baune ne l'a pas insérée non plus dans le recueil de ses œuvres. Tout au plus, par conséquent, peut-on croire que Sirmond l'a inspirée ou en a documenté l'auteur.

Restent donc à citer du point de vue proprement théologique : 1. La longue discussion de Sirmond avec J. Godefroy et avec Cl. Saumaise sur le sens où se doivent entendre les provinces suburbicaires, auxquelles le 6e canon du concile de Nicée suppose que s'étend la juridiction du pontife de Rome. Se doivent-elles restreindre à ce qu'on a appelé depuis les « Églises suburbicaires »? (*Censura conjecturæ anonymi scriptoris de suburbicariis regionibus et ecclesiis*, Paris, 1618, et *Adventoria causidico Divionensi adversus Amici ad amicum epistolam de suburbicariis regionibus et ecclesiis cum censura vindiciarum conjecturæ alterius anonymi*, Paris, 1620; dans les *Opera*, t. IV, p. 1-78). Comme le fait remarquer E. Du Pin, *op. cit.*, p. 205, à propos de ce point de géographie, la question qui s'agitait était celle « qui regarde l'étendue du patriarcat du pontife romain ». La controverse se trouve longuement résumée dans E. Du Pin, *loc. cit.*, qui se range plutôt à l'avis de Sirmond.

2. L'édition du *Libellus emendationis* de Léporius (1630). Document de premier ordre pour connaître la doctrine sur l'unité de personne dans le Christ, telle qu'elle s'imposait à la foi, dans l'Église latine, à la veille de la controverse nestorienne. Voir ici, t. IX, col. 431-440, et P. Galtier, *L'unité du Christ*, p. 30-36.

3. Les deux *Antirrheticus* (I et II) sur l'administration de la confirmation aux diverses époques, 1633 et 1634. Ils font date dans l'histoire de la théologie de ce sacrement, provoqués l'un et l'autre par les attaques de Petrus Aurelius, pseudonyme de l'abbé de Saint-Cyran ou, plutôt, semble-t-il, d'un groupe de prêtres qui travaillaient avec lui et pour lui. Voir Gazier, cité par A. De Meyer, *Les premières controverses jansénistes en France*, p. 69, note 3; Rapin, *Hist. du jansénisme*, p. 282 et 290; Grotius, *Epistolæ*, n. 329, lettre à Jean de Cordes, chanoine de Limoges, 15 octobre 1633; Fouqueray, *Hist. de la Comp. de Jésus en France*, t. V, p. 60. Cet adversaire acharné des jésuites se trouvait alors engagé dans une violente querelle à propos des catholiques anglais, que la persécution avait obligé longtemps à laisser sans évêques et donc sans confirmation. Pouvaient-ils être considérés néan-

moins comme parfaits chrétiens et la chrismation donnée par le prêtre au baptême ne pouvait-elle pas être considérée comme suppléant, dans une certaine mesure, celle de l'évêque à la confirmation? Sur cette querelle, voir A. De Meyer, *op. cit.*, p. 69-70, à préciser par Fouqueray, *op. cit.*, t. v, p. 49-63. A l'appui de cette suggestion, sévèrement censurée par la Sorbonne, on avait cru pouvoir invoquer le canon 2 du Ier concile d'Orange en 441, tel qu'il était cité dans Gratien : il n'y était prescrit qu'une seule chrismation: quand le prêtre l'avait donnée au baptême, ce qui était la pratique normale, l'évêque n'avait pas à y procéder au moment de la confirmation. Or, le texte de ce canon, tel que le donnait Sirmond dans son édition des conciles de Gaule parue quelques années auparavant (*Concilia antiqua Galliæ*, 3 vol. in-4º, 1629), accentuait encore cette absence d'une nouvelle chrismation au moment de la confirmation : *ut non necessaria habeatur repetita chrismatio.* Aussi Petrus Aurelius, dans ses *Vindiciæ censuræ facultatis theologicæ Parisiensis*, dénonça-t-il ici une *manus jesuitica :* le texte de ce canon, déjà fort gâté en lui-même, venait de l'être plus encore par la main d'un jésuite : *uno unius synodi particularis canone, eoque corrupto per se et a jesuitæ manu jam multo corruptiore;* on ne voyait pas pourquoi Sirmond avait mis ici la négation *non*, qui se trouvait uniquement dans l'édition des conciles de Cologne : *Sic antiqua editio Coloniensis, quam nescio cur Sirmondus, sine causa, sequi maluerit.* Petrus Aurelius, *Opera*, édit. de 1642, t. ii, p. 13-14. Dès qu'il en eut connaissance, Sirmond releva l'insinuation calomnieuse ainsi lancée contre lui. Il en écrivit à celui qu'il croyait être Petrus Aurelius : le *non* de son texte se trouvait dans tous les manuscrits et était d'ailleurs exigé par le sens général du canon; il n'y avait donc pas à demander le pourquoi de son addition, mais, tout au contraire, celui de sa suppression dans d'autres éditions conciliaires. Voir la citation de sa lettre par Petrus Aurelius : *Opera*, t. i, préf., p. 18 et t. iii, p. 305. La lettre n'eut pour effet que de provoquer une réponse de Petrus Aurelius accusant Sirmond de dépasser en audace et en impiété les auteurs déjà censurés par la Sorbonne : en niant qu'il y eût lieu à une seconde chrismation pour qui l'avait reçue au baptême, son texte déclarait le sacrement de confirmation inutile et en détournait les fidèles. *Responsio ad Sirmonem de canone Arausicano*, *Opera*, t. iii, p. 296. C'est cette réponse que vise l'*Antirrheticus Ius*. La question proprement textuelle une fois remise au point, Sirmond y dénonce l'erreur de méthode qui a fait découvrir tant d'énormités dans le canon ainsi publié : on y a identifié chrismation et sacrement de confirmation, et cela pour avoir exclu à priori la possibilité d'un désaccord entre la pratique de jadis et celle d'aujourd'hui : *Sic ad canonem exponendum te accessisse video ut nefas putes aliquid in illo latere quod ab hodierno usu nostro distet, eoque nervos intendas ut consentanea omnia videantur.* Or, cette méthode, pour légitime qu'elle soit en certaines matières, est ici arbitraire et détestable : *Quod genus interpretandi, si quidem res patitur, nemo reprehendit; si repugnet, nullum est ineptius.* N. 10, dans *Sirmundi opera*, t. iv, p. 181. Le canon est donc à lire et à expliquer tel qu'il est : manifestement, il n'envisage de chrismation que pour le baptême; normalement, l'évêque n'en fait pas, quand il confirme. Et ceci peut paraître étrange à qui considère l'usage actuel, mais ne l'était nullement à cette époque : *Nova sunt hæc, fateor, si cum iis compares quæ aliter postea in Ecclesia et sapienter constituta sunt; sed, si temporum illorum disciplinam consideres, nihil tamen habent quod ab ea abhorreat. Ibid.*, p. 183 CE. Suivent les preuves. Reste donc uniquement la question sur laquelle se rabat Petrus Aurelius : pourquoi donc la malencontreuse négation ne se trouve-t-elle pas dans le texte du canon tel que le cite Gratien? Parce que, répond Sirmond, lui ou ses sources ont fait comme vous : ils ont exclu l'hypothèse d'un désaccord entre ce canon du concile et l'usage qui existait déjà de leur temps; la mentalité, qui vous fait rejeter la négation, la leur a fait supprimer. N. 12, p. 189 AB. L'ouvrage se termine par ce rappel de la leçon de méthode qui, pour nous, en résume l'essentiel. Mais Petrus Aurelius avait l'esprit trop rigide pour la comprendre. Il répliqua par son *Anæreticus*, dénonçant, dans l'*Antirrheticus*, *septem errores et hæreses in theologiam et fidem*, plus *duodecim errores in criticam, novem falsitates et imposturas, duodeviginti ἀσυλλογίσια et ratiocinandi absurditates, duodecim temere dicta, quinque effugia, octo repugnantias, septem calumnias, novem supercilium et superbiam in omnibus, qui a sua sententia dissideant, aspernandis.* En tête de l'*Anæreticus*, *Opera*, t. iii, p. 322-330.

L'*Antirrheticus II* répond à ce réquisitoire. Sans s'attacher au détail de ces ergotages, Sirmond rappelle d'abord l'erreur de méthode qui en est le principe : méconnaître la diversité des rites qui s'observe au cours des âges dans l'Église, c'est se condamner à tout confondre : *Cum, in Ecclesia, tum ceteris in rebus, tum in usu et administratione sacramentorum, permagnam fuisse constet, pro ratione locorum ac temporum, vicissitudinem et varietatem, quanta rerum futura est perturbatio si tempora confundantur et quæcumque ab hodierno more discrepant, ea olim nunquam usurpata credantur?* C. iii, dans *Opera*, t. iv, p. 199. Or, tel est le cas de Petrus Aurelius : incapable de concilier ce qui s'enseigne aujourd'hui dans les écoles sur la matière du sacrement de confirmation avec l'usage ancien de l'administrer par la seule imposition des mains, il nie cet usage et accuse Sirmond, qui l'admet, de nier qu'aujourd'hui la confirmation ne comporte aucune chrismation. C. viii, p. 212. Après un rappel des variations observées, c. iv-vii, Sirmond, sans vouloir faire de la théologie, suggère donc la conception que pourrait s'en faire un théologien habitué aux arguties de l'École. Il raisonnerait sur le cas de la confirmation comme on fait sur celui de l'ordination. Comme la porrection des instruments, la chrismation, à un moment donné, s'y serait jointe à l'imposition des mains. Le rite ainsi ajouté est-il devenu pour le sacrement matière essentielle ou accidentelle, matière complémentaire ou matière unique? On pourrait répondre pour l'onction comme on fait pour la porrection des instruments et s'appuyer, dans un cas comme dans l'autre, sur le concile de Florence. C. viii, p. 213-214. Ainsi, en finirait-on avec ces *effugia* ingénieux, auxquels on doit recourir pour expliquer que les apôtres ou même parfois les évêques aient administré la confirmation sans procéder à aucune chrismation. On en appelle à un privilège des apôtres : eux auraient pu se passer de chrême ou même de sacrement; on identifie imposition des mains et onction; où les textes ne parlent que de l'une, il faut entendre l'autre : *Licet chrismatis mentio non fiat, chrisma tamen impositioni manuum [junctum esse], aut ipsam denique impositionem manuum non aliud intelligi volunt quam chrismationem. Ibid.*, p. 214 BC. En quelques lignes, c'était, esquissée, une théorie de l'essence du sacrement de confirmation qui ne saurait plus être écartée. Simple et cohérente, elle est la seule qui tienne vraiment compte de l'ensemble des documents patristiques, liturgiques et conciliaires à valoir en cette matière. Voir ce que nous en avons dit à l'art. Imposition des mains, t. vii, col. 1375-1393. Moins que personne, Petrus Aurelius était disposé à entrer dans cette voie. Il répondit par un long pamphlet intitulé *Orthodoxus*, où les erreurs relevées dans les deux *Antirrheticus* se montaient au chiffre de trente et un. Sirmond y était

accusé de ne rien laisser subsister du sacrement de confirmation et de faire à lui seul ce qu'ont fait, chacun pour leur part, Antoine de Dominis, Luther et Wicleff. *Préface*, *Opera*, t. III, p. 184-186.

Le ton même de ce pamphlet explique qu'il ait été d'abord tenu secret. Composé en 1636, au dire de l'auteur, il ne fut publié qu'en 1642, en même temps que l'ensemble des œuvres de Petrus Aurelius. Mais l'édition même de ses œuvres est un signe du temps : elle fut faite aux frais de l'assemblée du clergé de France (assemblée de Mantes, en 1641) : *Collection des procès-verbaux des assemblées générales du clergé de France*, t. III, p. 100; *Petri Aurelii opera*, t. I, *Préface générale et documents préliminaires;* cf. Rapin, *Hist. du jansénisme*, p. 284 et Arnauld, *Première apologie pour M. Jansénius, préface*, dans *Œuvres*, t. XVI, p. 63. Les partisans de Jansénius, en tout cas, ne cessèrent plus de reproduire les accusations de Petrus Aurelius contre Sirmond : « Livre plein d'injures et d'erreurs », écrit du second *Antirrheticus* dom Gerberon, *Hist. du jansénisme*, t. I, p. 64. « Plein de propositions erronées et hérétiques », en avait dit Arnauld dans sa seconde *Apologie de Jansénius*, l. I, c. II, *Œuvres*, t. XVII, p. 7, cf. t. XVI, p. 63 et 73. Aussi *La théologie morale des jésuites*, publiée en 1643, insère-t-elle les trois propositions suivantes au c. IV : *Doctrine des jésuites touchant le sacrement de confirmation :* « 8. Les jésuites anglais ayant voulu détruire le sacrement de confirmation quant à son usage [en haine de l'épiscopat, et pour éviter qu'il y eût des évêques en Angleterre], Jacques Sirmond l'a voulu ruiner quant à sa substance; car il a enseigné, dans ses deux *Antirrhétiques*, contre tous les autres théologiens, que l'onction du chrême n'est pas de l'essence de la confirmation. — 9. Que l'on a longtemps administré dans l'Église ce sacrement sans onction, et qu'on le pourrait faire encore. — 10. Que l'onction de la confirmation peut être commise non seulement à un prêtre mais à un diacre, et qu'autrefois ils l'ont conférée sans aucune commission particulière par le seul pouvoir qu'ils ont de conférer le baptême. » Arnauld, *Œuvres*, t. XXIX, p. 82-83.

Les savants, par contre, prirent nettement parti pour Sirmond : « Les sçavans ont donné l'avantage au P. Sirmond dans cette dispute », note E. Du Pin, *Biblioth. des auteurs ecclés.*, t. XVII, p. 204. *Absurdum sane*, écrivait Pierre de Marca, *absurdum, inextricabilem et sententiæ synodi contrariam explicationem nobis obtrudit Aurelius, quia vitium lectionis a Sirmondo emendatum abjicere voluit.* Cité par de La Baune au t. V des *Opera Sirmundi préface*, p. 4. Et Henri de Valois, dans son éloge funèbre de Sirmond : *Pudet me interpretationis aurelianæ, adeo ab omni sensu ac ratione et ab ipsis verbis Arausicani abhorret.* En tête des *Opera Sirmundi*, t. I. De même Luc Holstein, dans sa *Dissertatio prima de ministro confirmationis apud Græcos*, c. IV : *Hujus canonis sinceram lectionem verumque sensum Jac. Sirmundus eruditissimis suis Antirrheticis contra personatum Aurelium ita asseruit, ut solem mero meridie lucere dubitet qui de presbyterali Gallorum chrismatione vel minimum posthæc ambigat.* Autres témoignages en tête du t. IV des *Œuvres* de Sirmond.

Depuis, personne ne songe plus à contester l'exactitude et l'authenticité du texte publié par Sirmond. On s'accorde moins sur le sens à lui donner; mais la raison en est moins dans son obscurité que dans le préjugé reproché par Sirmond à Petrus Aurelius. On n'en est sans doute plus à croire que les évêques d'Orient aient toujours administré ainsi le sacrement de confirmation; même en Occident, il s'en faut que l'onction y ait toujours et partout accompagné l'imposition des mains. Voir nos art. *La consignation à Rome et à Carthage*, dans *Rech. de science relig.*, juillet-août 1911, p. 350-383; *La consignation dans les Églises d'Occident*, dans *Rev. d'hist. ecclés.*, t. XIII, p. 257-301; 467 sq.; ici même, art. IMPOSITION DES MAINS, t. VII, col. 1343-1393. Mais, dans certains milieux, les conclusions qui résultent de ces faits continuent à se heurter à la même théorie préconçue : les rites sacramentels sont invariables.

3. *De duobus Dionysiis Parisiensi et Areopagita* (1641). — Sirmond y établit que l'Aréopagite converti par saint Paul et le premier évêque de Paris sont deux personnages distincts. Le P. général avait averti l'auteur des contradictions qui l'attendaient. Fouqueray, *op. cit.*, t. V, p. 278. L'ouvrage, en effet, provoqua des tempêtes. Voir dans Sommervogel, *Bibliothèque des écriv.*, t. VII, col. 1245-1246, une liste des livres ou brochures publiés pour ou contre. Mais Sirmond était assuré de la valeur de ses preuves; il se savait d'accord sur ce point avec les PP. Fronton-du-Duc et Petau. Il força dès lors la conviction de beaucoup de savants et l'avenir devait lui donner pleinement raison.

4. *Sur la prédestination.* — En 1643, Sirmond publia, sous le titre de *Prædestinatus*, un ouvrage anonyme du V[e] siècle, qu'il proposait d'attribuer à Arnobe le Jeune. Cf. ici art. PRÆDESTINATUS, t. XII, col. 2775-2780.

La découverte venait à point contre Jansénius : l'*Augustinus* (t. I, l. VIII, c. XXIII) avait contesté que le prédestinatianisme eût jamais existé. Ce qu'on avait dénoncé et combattu sous ce nom n'était qu'une invention des semi-pélagiens appliqués à interpréter ainsi, pour la rendre odieuse, la pure doctrine de saint Augustin. L'ouvrage souleva donc des discussions où l'histoire tint moins de place que les passions de l'époque. Cf. Rapin, *Mémoires*, t. I, 230-234; A. De Meyer : *Les premières controverses jansénistes en France*, p. 149-150 et 169-170 et ci-dessus, art. PRÉDESTINATIANISME, t. XII, col. 2804-2805. Sans prendre part lui-même à cette polémique de pamphlets, Sirmond l'alimenta en éditant encore divers documents sur le prédestinatianisme — entre autres *Hincmari Remensis archiep. opera* (1645); *Rabani Moguntini archiep. epistolæ tres adversus Gothescalcum* (1649) — et en publiant sa propre histoire de l'hérésie prédestinatienne : *Historia prædestinatiana* (1649). Ici seulement, le savant paraît être resté au-dessous de lui-même. On mit et l'on met en cause son âge : près de 90 ans (Noris, *Historia pelagiana*, l. II, c. XV, et ci-dessus, art. PRÉDESTINATIANISME, col. 1804). Il lui arrive de voir du prédestinatianisme là où s'exprime seulement la pensée que cette erreur découle ou paraît découler de certaines doctrines de saint Augustin. Son grand tort, en somme, aurait été d'en croire trop aisément l'anonyme du *Prædestinatus*. Assez volontiers cependant, comme l'avait déjà fait Petau, *De incarnatione*, l. XIII, c. VI, n. 11, on accepte aujourd'hui sa suggestion d'identifier l'anonyme avec Arnobe le Jeune. Bardenhewer, au contraire, rejette cette identification : *Gesch. der altchr. Litterat.*, t. IV, p. 605. Il n'est pas impossible non plus qu'une certaine tendance à tirer de la doctrine augustinienne des conséquences « quiétistes », ne se soit manifestée en divers milieux au V[e] siècle. Voir Petau, *De incarnatione*, l. XIII, c. VI-VII; ci-dessus, art. AUGUSTINISME, t. I, col. 2523-2524; A. d'Alès, art. *Prédestination*, dans *Diction. apologét. de la foi cath.*, t. IV, col. 217-218; dom Morin, *Études, textes, découvertes*, t. I, p. 316; art. SEMIPÉLAGIENS, col. 1819-1827 et cf. de Plinval, dans Fliche-Martin, *Hist. de l'Église*, t. IV, p. 402. Peut être le *Commonitorium* de Vincent de Lérins fait-il allusion à certains cercles qui s'y laissèrent entraîner (c. XXVI, *P. L.*, t. L, col. 674); pour parler d'une hérésie d'ailleurs, pas n'est besoin de la voir organisée en secte : le modernisme ne l'a jamais été. En tout cas, si l'on doit admettre avec dom Morin *(loc. cit.)* que le II[e] livre du *Prædestinatus* n'est pas de la même main

que les deux autres et existait antérieurement à leur rédaction, on saurait difficilement affirmer que, là où Sirmond a cru trouver un document d'histoire, il y ait seulement à reconnaître la fiction intéressée d'un pélagien ou d'un semi-pélagien.

6. *Sur la pénitence.* — *Historia publicæ pænitentiæ* (1651), au t. IV des *Opera*, p. 318-346. Destiné à préciser, contre les jansénistes, qu'on disait vouloir la rétablir, dans quel cas l'Église, jadis, avait imposé la pénitence publique, l'ouvrage est beaucoup moins étendu mais plus nuancé que ceux de Petau et de Morin. Il va et s'arrête aux points essentiels. Lui aussi admet que les trois crimes dits capitaux ont été, à une époque, exclus de l'absolution. La pénitence publique n'était imposée, de soi, que pour les péchés graves notoires; sur demande, on pouvait cependant y être admis aussi pour des fautes secrètes.

7. *Sur l'eucharistie.* — Le *De azymo* (1651) établit que l'Église latine s'est longtemps servie de pain fermenté. Sur la controverse soulevée plus tard à ce propos par Mabillon, voir de La Baune, *préface* au t. IV des *Opera* de Sirmond; Bona, *Rerum liturgicarum*, l. I, c. XXIII; art. *Azymes*, dans le *Dictionn. d'archéol. chrét.* Sirmond avait rappelé une fois de plus, à ce propos, combien il était difficile à ceux qui s'en tiennent à l'enseignement reçu dans les écoles de soupçonner qu'on ait pu faire jadis autrement qu'ils ne voient — *de superioribus temporibus aliud suspicari quam de suis : Avertissement au lecteur, Opera*, t. IV, p. 348. Bona reprit son principe qu'en ces matières il faut s'en tenir aux documents ou aux faits et ne pas vouloir interpréter le passé par le présent. De toutes les leçons données par Sirmond à ses contradicteurs, aucune, en effet, ne devait être aussi féconde pour la théologie sacramentaire. A une époque où l'*invidia regularium* sévissait parmi beaucoup de docteurs de Sorbonne et où l'esprit de parti faussait toutes les controverses ecclésiastiques, cette sage méthode pouvait être difficilement appréciée; mais elle reste et elle fait de celui qui s'y est constamment attaché un des meilleurs initiateurs de l'histoire des dogmes.

Ellies Du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. XVII, p. 203-211; Niceron, *Mém. pour servir à l'hist. des hommes illustres dans la république des lettres*, t. XVII, 153-180; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, p. 1237-1261; t. XI, p. 1910-1911; de La Baune, *Jacobi Sirmondi vita*, en tête des *Opera* (édition de Venise, 1728, t. I); H. Valois, *Oratio in obitum Jacobi Sirmondi*, *ibid.*; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 1073-1081; Rapin, *Hist. du jansénisme* et *Mémoires*, t. I; Fouqueray, *Hist. de la Comp. de Jésus en France*, t. III-V, voir les tables; Laubmann, art. *Sirmond*, dans la *Protest. Realencyklop.*, t. XVIII, col. 396-397.

P. GALTIER.

SISINNIUS, pape du 15 janvier au 4 février 708. — Élu peu après la mort de Jean VII (18 octobre 707), Sisinnius, de nationalité syrienne, ne put être consacré que le 15 janvier suivant. Il mourut vingt jours plus tard d'une attaque de goutte. Il semble avoir été regretté de la population romaine, à qui il avait donné l'impression d'un chef énergique et bien décidé à la défendre.

Le Liber pontificalis, édit. Duchesne, t. I, p. 388.

É. AMANN.

1. SIXTE ou XYSTE Ier (SAINT), pape au premier tiers du IIe siècle. — La liste établie par Irénée lui donne le sixième rang après saint Pierre. *Contr. hær.*, l. III; c. III. Il suit Alexandre et précède Télesphore. Dans sa lettre au pape Victor, où Irénée remonte la liste des papes depuis Soter, Xyste figure également à la même place. Dans Eusèbe, *H. E.*, V, XXIV, 14. Cet ordre paraît une donnée ferme. Quant aux précisions fournies par le *Catalogue libérien* qui attribue au pontificat de Xyste les dates consulaires correspondant à 117-126, elles sont plus sujettes à caution; les calculs d'Eusèbe aboutissaient à faire mourir ce pape après un pontificat de dix ans la douzième année d'Hadrien (128-129). *H. E.*, IV, V, 5. Sur son activité nous ne savons rien. Les indications fournies par le *Liber pontificalis* sont évidemment de date postérieure; l'une d'elle trahit son origine, elle provient du *Constitutum Silvestri* censé élaboré au concile des 275 évêques, ci-dessus, col. 2071. Elle a servi à son tour de point de départ à une décrétale du pseudo-Isidore, Jaffé, n. 32, le faussaire en ayant d'ailleurs fabriqué une autre de toutes pièces. Jaffé, n. 31. Le *Liber pontificalis* donne Xyste comme martyr; mais il est bien remarquable qu'Irénée dressant la liste des papes n'attribue la qualité de martyr qu'au pape Télesphore, successeur de Xyste Ier, ὃς καὶ ἐνδόξως ἐμαρτύρησε. La présence de ce pape au canon de la messe n'est pas une preuve qu'il ait été considéré de bonne heure comme martyr.

Liber pontificalis, éd. Duchesne, t. I, p. 2-3, 54-55, 128; Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, p. 5-6.

É. AMANN.

2. SIXTE ou XYSTE II (SAINT), pape du 30 août 257 au 6 août 258. — Le pape Étienne Ier était mort en paix le 2 août 257, c'est la date obituaire marquée dans la *Depositio episcoporum*. Mais, juste à ce moment, l'attitude de l'empereur Valérien, qui jusque-là n'avait pas été défavorable aux chrétiens, se modifiait du tout au tout. C'est au début d'août 257 que furent publiés les premiers édits persécuteurs interdisant aux chrétiens de tenir des assemblées et d'entrer dans les cimetières, mettant évêques et prêtres en demeure d'apostasier, faute de quoi ils seraient relégués par l'autorité en des lieux déterminés. Sans doute faut-il attribuer au désarroi qui suivit la publication de ces mesures le délai de quatre semaines qui s'écoula entre la mort d'Étienne et l'ordination de Xyste II, qu'il y a de bonnes raisons de fixer au 30 août. Quoi qu'il en soit, l'élection de Xyste ne dut pas être connue immédiatement de la police; en prenant les précautions convenables, le pape put échapper aux recherches. Mais, l'année suivante, des mesures beaucoup plus sévères étaient publiées contre les chefs des communautés chrétiennes, évêques, prêtres et diacres, qui seraient exécutés sur le champ. Renseignements très précis dans S. Cyprien, *Epist.*, LXXX (82), n. 1; cette lettre est de fin août 258. A Rome, suivant le même témoignage, les préfets poussèrent très activement les recherches. « Sixte fut exécuté dans un cimetière et quatre diacres avec lui le 6 août. » Ce texte rejoint parfaitement les renseignements fournis par les inscriptions damasiennes postérieures d'un siècle. Texte dans *Le Liber pontificalis*, édit. Duchesne, p. 156. De ces diverses données il ressort que, le 6 août 258, Xyste qui célébrait dans une des cryptes du cimetière de Calliste un anniversaire de martyr, fut surpris par la police et exécuté sur place. Six diacres l'entouraient, quatre furent massacrés avec lui; deux autres avaient pu se sauver dans le cimetière voisin de Prétextat; ils y furent découverts et massacrés eux aussi. Quatre jours après, le dernier des sept diacres, Laurent, était exécuté à son tour. Aussi le *Catalogue libérien* précise-t-il que, durant l'année qui suivit, et pendant laquelle il fut impossible de donner un successeur à Sixte, l'Église romaine ne fut dirigée que par le collège des prêtres; il ne restait plus de diacres.

De l'action ecclésiastique de Xyste II, nous ne savons qu'une chose, c'est que se pacifièrent, sous son pontificat, les relations entre Rome et Carthage qui s'étaient fort tendues lors de la controverse baptismale, au temps du pape Étienne. Cet heureux résultat doit être attribué tant au caractère pacifique de Xyste

qu'aux efforts de l'évêque d'Alexandrie, Denys, qui s'était déjà interposé auprès du prédécesseur de celui-ci. Eusèbe a conservé des fragments de deux lettres adressées à Xyste par Denys. Encore qu'il fût partisan de l'usage romain qui ne rebaptisait pas les hérétiques, l'évêque d'Alexandrie faisait valoir les raisons qui pouvaient militer en faveur de l'usage africain prescrivant ce baptême. D'une part, antérieurement à l'action d'Étienne, disait-il, des décisions avaient été arrêtées par des synodes importants dans le sens de l'usage africain. Texte dans *H. E.*, VII, v, 4. D'autre part, d'une enquête à laquelle s'était livré Denys, il ressortait qu'en divers cas la manière dont le baptême était administré chez les dissidents laissait planer des soupçons sur la valeur du sacrement. *Ibid.*, ix, 2-5. En même temps Denys s'adressait aux deux conseillers du pape, les prêtres Denys (qui deviendra pape à son tour) et Philémon, qui avaient jadis partagé l'avis d'Étienne et que l'évêque d'Alexandrie, d'ailleurs interrogé par eux, essaya d'amener à une attitude plus irénique à l'égard de ceux qui ne se ralliaient pas à l'usage romain. *Ibid.*, v, 6; vii, 1-5, 6. Sans que l'on puisse dire de quelle manière les choses se passèrent, il paraît assuré que de bonnes relations reprirent alors entre Rome et Carthage. Le drame du 6 août 258 était bien de nature à parfaire la réconciliation; six semaines plus tard ce fut le tour de Cyprien de donner généreusement son sang pour le Christ (14 septembre). L'auteur de la *Vita Cypriani*, quand il appelle Xyste *bonus et pacificus sacerdos ac propterea beatissimus martyr*, montre bien que le souvenir de ce pape était en vénération à Carthage.

Au ive siècle, on attribuait assez couramment au pape Xyste un recueil de courtes sentences morales en grec, remontant en fait à un philosophe pythagoricien nommé Sextus et que possédait déjà Origène. Cf. *Contr. Celsum*, VIII, 30; *In Matth. comm.*, xv, 3 (Matth., xix, 12). Au deuxième tiers du iiie siècle, ce recueil avait été remanié par une plume chrétienne, peut-être à Alexandrie. Acceptant trop aisément l'attribution courante, Rufin en fit une traduction latine qu'il adressa à un de ses amis de Rome : *Sextum in latinum verti*, écrit-il dans sa préface, *quem Sextum ipsum esse tradunt qui apud vos, id est in urbe Roma, Xystus vocatur, episcopi et martyris gloria decoratus.* Quand Jérôme se fut brouillé avec Rufin, il fit des gorges chaudes de cette bévue. Voir *Epist.*, cxxxiii, n. 3, *P. L.*, t. xxii, col. 1152; *In Jerem.*, xxii, 24, t. xxiv, col. 817; *In Ezech.*, xviii, 5, t. xxv, col. 173. Chose curieuse, saint Augustin qui eut en mains la traduction latine (dont il ignorait l'auteur) cite un passage du recueil comme étant du pape Xyste. *De nat. et grat.*, n. 77, *P. L.*, t. xliv, col. 285. Comme le texte paraissait favoriser le pélagianisme, il s'efforça d'en faire une exégèse orthodoxe. Plus tard il apprit le véritable état civil du philosophe Sextus et retira l'explication bienveillante qu'il en avait donnée. *Retract.*, l. II, xlii, t. xxxii, col. 647. Cette attribution au pape Xyste d'un livre de sagesse païenne a laissé une trace dans le *Liber pontificalis :* Xyste avant d'être pape aurait été « philosophe » : *Xystus natione Græcus, ex philosopho.*

Nous avons signalé plus haut, art. Novatien, t. xi, col. 830, l'hypothèse de A. von Harnack, attribuant au pape Xyste II le traité *Ad Novatianum*, mis au nombre des œuvres de Cyprien. Cette hypothèse ne semble pas s'imposer.

Le Liber pontificalis, éd. Duchesne, p. 6-7, 11, 68-69, 75; Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, t. i, p. 21-22; sur le martyre et le témoignage fourni par les inscriptions, voir E. Schäfer, *Die Bedeutung der Epigramme des Papstes Damasus I.*, Rome, 1932, p. 38-52. — Sur les *Proverbia Sixti*, voir J. Kroll, dans E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2e édit., 1924, p. 625-643, où l'on trouvera, avec une introduction, la traduction allemande de la version de Rufin.

É. Amann.

3. SIXTE ou **XYSTE III (SAINT)**, pape du 31 juillet 432 au 19 août 440. — Romain de naissance, Xyste était déjà prêtre au temps du pape Zosime (417-418), peut-être auparavant, et exerçait à la Curie pontificale une influence considérable. Nous le savons par deux lettres de saint Augustin de 418. *Epist.*, cxci et cxciv, *P. L.*, t. xxxiii, col. 867 et 874-891. D'après ces textes, Augustin s'était préoccupé de l'attitude prise à Rome par le prêtre Xyste au moment où le pape Zosime avait semblé favoriser sinon les doctrines, au moins les personnes de Pélage et de Célestius. A tort ou à raison, le prêtre Xyste passait pour être dans les mêmes idées; en Afrique, on le disait même plus ou moins rallié à la doctrine pélagienne. Après les événements du printemps de 418 : réunion du grand concile de Carthage, intervention impériale, finalement *Tractoria* du pape Zosime, cf. art. Pélagianisme, t. xii, col. 696-702, Xyste crut nécessaire d'établir clairement sa position. D'une part, à Rome, en une assemblé ecclésiastique, il déclara réprouver la doctrine de Pélage, d'autre part il manda aux deux chefs de la lutte antipélagienne, le primat de Carthage, Aurèle, et l'évêque d'Hippone, Augustin, qu'il se ralliait à leurs vues. La première lettre d'Augustin n'est guère qu'un accusé de réception: dans la seconde, l'évêque d'Hippone s'étend assez longuement sur l'exposé et les preuves de la doctrine qu'il faut opposer au pélagianisme, il prie en même temps son correspondant d'user de tout son pouvoir à Rome pour démasquer les pélagiens plus ou moins larvés et les ramener, si possible, à une foi plus correcte.

Nous ignorons ce que fut l'attitude de Xyste sous les pontificats suivants de Boniface et de Célestin. La manière pourtant dont il parle des lettres adressées en Orient par ce dernier pape laisserait penser qu'il a pris une part plus ou moins considérable à leur rédaction. A la mort du pape Célestin, Xyste qui était le candidat tout désigné, fut élu avec une parfaite unanimité; il fut consacré le 31 juillet 432.

A cette consécration se trouvèrent assister deux évêques orientaux venus de la part de saint Cyrille d'Alexandrie pour mettre le Siège apostolique au courant des difficultés créées à celui-ci par l'attitude de Jean d'Antioche depuis la dissolution du concile d'Éphèse. Voir l'art. Nestorius, t. ix, col. 119 sq. La cour impériale, dès ce moment, avait pris l'affaire en main et voulait amener une réconciliation entre les deux patriarches d'Antioche et d'Alexandrie. Cyrille se faisait lentement à l'idée de ne demander plus que la condamnation du seul Nestorius et de se réconcilier avec Jean. Les deux lettres remises par le pape Xyste aux évêques présents à Rome et adressées respectivement aux prélats orientaux et à Cyrille insistent sur cette solution pacificatrice. Jaffé, n. 389 et 390; les textes dans *P. L.*, t. l, col. 583-590, en latin et en grec; elles figurent dans les actes du concile d'Éphèse. C'est dans ces lettres que Xyste s'exprime comme s'il avait rédigé lui-même la correspondance de Célestin dans l'affaire nestorienne.

Néanmoins, malgré son affirmation qu'il ne faisait que continuer la politique de son prédécesseur, Xyste ne semble pas avoir montré la même intransigeance que Célestin à l'endroit de ceux qui avaient soutenu et qui soutenaient encore Nestorius. Nous ne sommes que très imparfaitement renseignés sur la part qu'il prit aux délicates négociations qui devaient amener l'accord de 433. D'une lettre d'Acace de Bérée, il ressort que Xyste lui écrivit une fois à lui-même à ce sujet et plusieurs fois au patriarche d'Alexandrie.

Synodicon Casin., n. 114 (55), dans *A. C. O.*, I, 4, p. 90, ou dans *P. G.*, t. LXXXIV, col. 640. L'accord une fois conclu, Jean d'Antioche donna connaissance de son acceptation dans une lettre officielle adressée à Xyste III, à Cyrille et à Maximien de Constantinople. *A. C. O.*, I, 1, 4, p. 33, cf. *P. L.*, t. L, col. 591. En même temps, il envoyait au pape une lettre personnelle qui contenait le texte de la formule d'union et suppliait le successeur de Pierre d'être pour l'Orient le phare qu'il était déjà pour l'Occident. Texte dans la *Coll. Atheniensis*, n. 121, A. C. O., I, 1, 7. L'annonce de la paix conclue en 433 arriva à Rome au moment où se réunissait le synode annuel que le pape convoquait au jour anniversaire de son ordination; communiquée à l'assemblée, cette bonne nouvelle fut accueillie avec joie et, à quelque temps de là, Xyste exprima aux deux patriarches sa joie el de cette heureuse conclusion et des bons sentiments que témoignaient à l'endroit du Siège romain les deux grands sièges de l'Orient. Jaffé, n. 391, à Cyrille; 392, à Jean d'Antioche. On verra d'ailleurs en ce dernier document, *P. L.*, t. L, col. 601, que la Curie romaine en restait toujours sur le compte de Nestorius et sur l'ensemble du différend aux informations si unilatérales et si incomplètes de 430; voir en particulier le n. 4 où la doctrine de Nestorius est représentée comme un pur et simple « psilanthropisme ».

Une pièce reçue à la Curie peu après ces événements aurait peut-être été de nature à renseigner le pape sur la complexité extraordinaire du « fait » de Nestorius, et sur les facteurs divers qui avaient été à l'œuvre entre 429 et 434; c'est la lettre des deux métropolitains de Tyane et de Tarse, Euthérius et Helladius, conservée par le *Synodicon Casinense;* texte dans *A. C. O.*, I, 4, p. 145-148; cf. *P. G.*, t. LXXXIV, col. 727-731, et aussi *P. L.*, t. L, col. 593-602. Les deux Orientaux y exprimaient leur confiance à l'endroit du Siège romain, redresseur des torts et gardien de la saine doctrine. Ils en furent pour leur peine; la Curie avait « son siège fait ». Cf. art. NESTORIUS, col. 128.

Au fait ce n'était peut être pas le moment de susciter en Orient de nouvelles crises. Une tranquillité apparente y régnait; les trois grands sièges d'Alexandrie, d'Antioche, de Constantinople étaient rentrés dans la communion du Siège apostolique. Cette pensée faisait oublier à la Curie que Constantinople essayait de plus en plus d'étendre sa zone d'influence. Depuis l'ordination de Proclus (12 avril 434), il était facile de constater que le titulaire de la ville impériale était animé du même esprit qui se révélait dans le 3e canon du concile de Constantinople ou dans les démarches faites à Éphèse et dans le diocèse d'Asie par Jean Chrysostome. Dans une lettre adressée par la Curie à Proclus, le 18 décembre 437, il est fait allusion à l'affaire de l'évêque de Smyrne, Iddua, qui a dû être jugée à Constantinople. Saisie de la question à son tour, sans doute à la suite d'un appel, la Curie confirme pour cette fois le jugement de Proclus. Du moins les termes assez embarrassés de la lettre pontificale laissent-ils deviner que Rome n'a pas été autrement satisfaite du procédé. Jaffé, n. 395; texte dans *P. L.*, t. L, col. 613.

Mais il était une région sur laquelle la Curie entendait bien conserver une juridiction qui ne souffrirait pas d'empiétements de la part de Constantinople. Rattaché de manière définitive à l'empire d'Orient, l'Illyricum ne laissait pas de relever directement de Rome au point de vue ecclésiastique. Les prédécesseurs de Xyste, depuis les papes Damase et Sirice, s'étaient efforcés de faire de l'évêque de Thessalonique leur représentant dans ces pays de langue grecque; le pape Célestin avait encore augmenté les droits de ce prélat, devenu un véritable vicaire apostolique. Xyste III précisa la situation ainsi créée, qu'il fallait défendre soit contre les velléités d'indépendance des évêques de la péninsule balkanique, soit contre les empiétements de Constantinople. Voir les deux lettres, Jaffé, n. 393, à Périgène de Corinthe, et n. 394, au synode de Thessalonique; et d'autre part les lettres n. 395, à Proclus, et 396, aux évêques de l'Illyricum. En ces divers textes, le pape insiste sur le fait que l'obéissance qu'il demande aux évêques à l'endroit de son représentant n'est pas chose nouvelle; il essaie de définir les droits respectifs des métropolitains de la région et du vicaire apostolique. Les métropolitains gardent le droit de faire dans leurs provinces les ordinations (épiscopales), mais ils devront auparavant consulter le titulaire de Thessalonique: *In provincia sua jus habeant ordinandi; sed hoc, inscio vel invito quem de omnibus volumus ordinationibus consuli, nullus audeat ordinare.* Les causes majeures devront lui être déférées. C'est lui, en particulier, qui devra discuter et approuver le choix des nouveaux évêques; il s'entourera d'ailleurs des conseils de ses collègues dans l'épiscopat, aussi bien pour cette question que pour les autres causes qui lui seront apportées. *P. L.*, t. L, col. 611 C. A lui aussi de réunir le synode quand il le jugera nécessaire, quitte à soumettre les sentences de celui-ci au Siège apostolique. *Ibid.*, col. 617 C. En bref, les droits concédés à l'évêque de Thessalonique sont les mêmes qu'exerce le Siège apostolique dans son ressort métropolitain d'Italie; nulle part ailleurs en Occident ne fonctionne un régime de ce genre. Volontiers les évêques de l'Illyricum se rendraient-ils à Constantinople pour y régler leurs affaires. Volontiers le titulaire de la ville impériale étendrait-il vers ces régions de langue grecque le droit de regard, fort mal défini, qu'il pense lui avoir été concédé au concile de 381. Dans une lettre aux évêques de l'Illyricum, Xyste fait allusion à des décisions synodales prises à Constantinople et qui encourageraient des démarches de ceux-ci auprès de l'archevêque. Le pape s'élève là-contre. Les évêques de l'Illyricum n'ont pas à tenir compte des constitutions disciplinaires du synode constantinopolitain. *P. L.*, *ibid.*, col. 618 A; cf. V. Grumel, *Les regestes de Constantinople*, n. 84. Proclus ne doit pas favoriser la venue dans la capitale des prélats en question, qui ne pourront s'y rendre qu'avec une attestation du titulaire de Thessalonique. *Ibid.*, col. 613 A. Ainsi Xyste veille-t-il à la conservation des droits du Saint-Siège en ces régions, qui continueront longtemps à relever de Rome. Bien entendu la correction doctrinale des évêques de l'Illyricum le préoccupe davantage que leur loyalisme. La *Collectio Atheniensis* a conservé une lettre de Xyste à l'évêque de Philippopoli, relative au concile d'Éphèse. *A. C. O.*, I, 1, 7.

Le registre de Xyste III n'a pas gardé de traces d'interventions analogues en Occident, où la submersion du monde romain par les barbares rendait d'ailleurs de plus en plus difficile l'action pontificale. Du moins faut-il mentionner le refus opposé par Xyste à la demande de Julien d'Éclane de rentrer en communion avec l'Église romaine. L'intervention du diacre Léon, le futur pape, aurait été décisive en ce sens. Prosper, *Chronicon*, an. 439, *P. L.*, t. LI, col. 598. Le *Liber pontificalis* décrit avec complaisance les travaux exécutés à Rome par les soins de Xyste, soit à Sainte-Marie-Majeure dont la basilique fut renouvelée de fond en comble, soit au baptistère de la basilique constantinienne, soit à Saint-Paul, soit à Saint-Laurent-hors-les-Murs, soit à la catacombe de Calliste. Il s'agissait surtout d'effacer les traces des destructions causées par le pillage d'Alaric en 410. La reconstruction de Sainte-Marie-Majeure, d'autre part, fut mise en rapport avec l'affirmation à Éphèse de la maternité divine de Marie. Le *Liber pontificalis* est moins heureux quand il relate le procès qui aurait été intenté au

pape Xyste par un certain Bassus et qui se serait terminé d'ailleurs à la confusion de l'accusateur. Il s'est inspiré en ceci d'une pièce faisant partie des apocryphes symmaquiens, les *Gesta de Xysti purgatione*. Voir l'art. SYMMAQUE; le texte dans Mansi, t. v, col. 1061-1070. A son tour la narration du *Liber pontificalis* a inspiré une des fausses Décrétales, Jaffé, n. 397.

Le pape Xyste mourut le 18 août; c'est la date où son nom figure au martyrologe romain; son pontificat prépare dignement celui de saint Léon qui lui succédera.

Le Liber pontificalis, éd. Duchesne, t. I, p. 88-89, 232-237, et, pour ce qui concerne les *Gesta de Xysti purgatione*, p. CXXVI-CXXVII; Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, p. 57-58; les lettres de Xyste III sont rassemblées dans *P. L.*, t. L, col. 581-618, qui reproduit l'édition de Coustant; pour celles qui sont relatives à la fin de la question de Nestorius nous avons renvoyé aussi aux *Acta conciliorum œcumenicorum* de Schwartz *(A. C. O.)*, cf. art. NESTORIUS, t. XI, col. 156. Pour les rapports avec Proclus, voir aussi V. Grumel, *Les regestes du patriarcat de Constantinople*, fasc. 1, 1932, p. 36 sq.

Parmi les travaux récents, outre les histoires de l'Église : L. Duchesne, t. III; Fliche-Martin, t. IV, voir P. Batiffol, *Le Siège apostolique*, 1924, c. VI, § 6, p. 398-410; E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, t. I, 1930, p. 356 sq., 381, 416-422.

É. AMANN.

4. SIXTE IV, de son nom FRANÇOIS DELLA ROVERE, de l'ordre des frères mineurs conventuels, né en 1414, pape du 9 août 1471 au 12 août 1484.

I. AVANT LE PONTIFICAT. — Né d'une famille ancienne et illustre, mais appauvrie, le 21 juillet 1414, à Celle Ligure, près de Savone, il fut voué par sa mère dès son âge le plus tendre à saint François d'Assise. Confié dès l'âge de neuf ans au franciscain Jean Pinarola, le jeune François apprit à estimer la vie franciscaine, qu'il embrassa plus tard dès qu'il eut atteint l'âge canonique. Il apprit la grammaire au couvent de Savone, la dialectique au couvent de Chieri, la philosophie et la théologie aux universités de Padoue et de Bologne. Après avoir conquis le grade de docteur en théologie à Padoue, le 14 avril 1444, François Della Rovere enseigna avec beaucoup de succès aux universités de Padoue, Bologne, Pavie, Sienne, Florence et Pérouse. François fut aussi un prédicateur recherché. Sa renommée de savant et d'orateur ne lui attira pas seulement la bienveillance et l'amitié du cardinal Bessarion, mais aussi l'estime de ses confrères et de ses supérieurs. Ainsi en 1460 il fut élu provincial de la Ligurie et, peu après, on lui confia l'importante charge de procureur général. Le général Jacques de Sarzuela se l'attacha comme son vicaire pour l'Italie. François prit aussi une part active dans la fameuse controverse sur le sang du Christ, qui divisait à cette époque les franciscains et les dominicains et s'illustra spécialement dans la dispute qui eut lieu en décembre 1462 sur ce sujet en présence du pape Pie II. Voir ci-dessus, t. VI I, col. 291 et t. XIV, col. 1094 sq. Les discussions durèrent trois jours et, dans l'examen de la question qui suivit et auquel participèrent aussi les cardinaux, la majorité se prononça en faveur de la thèse dominicaine. Le pape se rallia également à leur avis, mais ayant besoin des franciscains pour la prédication de la croisade, il ne publia pas le décret condamnant la thèse franciscaine.

Au chapitre général tenu à Pérouse le 19 mai 1464, François Della Rovere fut élu ministre général de l'ordre entier de Saint-François. S'appliquant non seulement à avoir la sympathie des observants, dont contrairement à ses prédécesseurs il fut l'ami, mais aussi à réformer la communauté ou les conventuels, François mit fin temporairement aux dissensions internes qui divisaient les membres de l'ordre. Il fit construire un couvent près de la basilique des Douze-Apôtres, qui avait été donnée, en 1463, aux conventuels par le pape en compensation du couvent de l'Ara Cæli, qu'ils avaient été obligés de céder aux observants. Son gouvernement fut toutefois de courte durée. Après le chapitre général de Florence, en 1467, François, qui avait passé l'été dans son pays natal pour refaire sa santé, s'apprêtait à se rendre à Venise pour y donner des leçons de théologie pendant l'hiver, quand, arrivé à Pavie, il fut prévenu de son élévation au cardinalat le 18 septembre 1467. Il se rendit immédiatement à Rome, où il arriva le 15 novembre, et reçut comme titre l'église Saint-Pierre-ès-Liens. Il continua toutefois à mener la vie de franciscain et à gouverner l'ordre jusqu'au chapitre général qui fut célébré à Venise le 19 mai 1469, et dans lequel Jean Zanetto d'Udine fut élu général. Voir P. Paschini, *Frate Zanetto da Udine*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVI, 1933, p. 109 sq. Sur l'activité déployée par François pendant son cardinalat, on peut voir les nombreuses lettres autographes de cette époque, éditées par P.-M. Sevesi, O. F. M., dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVIII, p. 198-234 et 477-499. Sa vie était si régulière et si édifiante que son palais, à côté de Saint-Pierre-ès-Liens, ressemblait plutôt à un couvent qu'à l'habitation d'un prince de l'Église.

François profita de sa liberté pour s'adonner aux études et composer quelques ouvrages. Ainsi il aurait rédigé vers cette époque un *Tractatus de sanguine Christi*, où il développe la thèse franciscaine sur le sang du Christ, déjà exposée et défendue lors de la dispute solennelle, tenue à Noël 1462, en présence de Pie II. Ce traité, dédié à Paul II, fut édité à Rome, en 1471 ou 1472; à Nuremberg, en 1473 et 1474; cf. L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. II, Berlin, 1925, n. 14 796-14 798. Ces mêmes éditions comprennent un autre ouvrage de François Della Rovere, intitulé *Tractatus de potentia Dei*, également dédié à Paul II, dans lequel il attaque la thèse d'un carme bolonais, selon qui Dieu par sa toute-puissance ne pourrait pas sauver un damné. François Della Rovere est aussi l'auteur d'un *Tractatus de futuris contingentibus*, composé à l'occasion d'une controverse agitée à l'université de Louvain au sujet de la vérité des futurs contingents. Ce traité fut imprimé à Rome, en 1473, in-fol., 10 ff.; cf. L. Hain, *op. cit.*, n. 14 800. Ces trois traités sont conservés dans le ms. *lat. 12 930* de la Bibliothèque nationale de Paris et dans le ms. *Urb. lat. 151* de la bibliothèque Vaticane. Si François a composé vers cette même époque un *Tractatus de conceptione beatissimæ Virginis*, ce traité, d'après Th. Accurti, n'aurait été jamais édité, comme le soutiennent à tort C. Schottgenius (cf. J.-A. Fabricius, *Bibliotheca latina*, t. VI, Hambourg, 1746, p. 556), G.-W. Panzer, *Annales typographici*, t. II, p. 128, n. 69, L. Hain, *op. cit.*, t. II, n. 14 799, W. Lampen, *B. Joannes Duns Scotus et Sancta Sedes*, Quaracchi, 1929, p. 15-16, et Fr. de Sessevalle, *Histoire générale de l'ordre de Saint-François*, t. I, Paris, 1935, p. 618. Il n'aurait pas été dirigé contre les erreurs d'un carme bolonais, comme l'affirment ces mêmes auteurs, qui confondent le *Tractatus de conceptione Virginis* avec le *Tractatus de potentia Dei*. Voir J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 106. D'après W. Lampen, *op. cit.*, p. 14-16, François Della Rovere aurait été un fidèle disciple de Duns Scot; il le dit lui-même dans une inscription autographe à la fin du ms. *Vat. lat. 888*, qui contient le *Commentarius in IVum Sent.* de Duns Scot. Dans son *Tractatus de sanguine Christi*, Rome, 1472, fol. 58 r°, il écrit, *Theologica adeo subtiliter et bene tractavit ut nihil erroneum, nunquam, in suis scriptis fuerit compertum.* D'après Jacques Textor, O. F. M., François Della Rovere aurait suivi Duns Scot dans ses leçons

et aurait composé une *Expositio de distinctione formali*. Voir W. Lampen, *op. cit.*, p. 14. Il aurait travaillé aussi à mettre fin aux luttes doctrinales qui divisaient les franciscains et les dominicains et à cet effet se serait efforcé de démontrer que l'opposition entre Duns Scot et saint Thomas n'est pas réelle, mais purement verbale.

II. Le pontificat. — A la mort de Paul II (26 juillet 1741), le conclave composé de dix-huit cardinaux se réunit à Rome le 6 août 1471 et, le 9 août suivant, fut élu comme souverain pontife le cardinal François Della Rovere, qui prit le nom de Sixte IV.

1° *La lutte contre les Turcs*. — Couronné le 25 août 1471, Sixte IV consacra ses premiers soins à la guerre contre les Turcs : Mahomet II, qui avait déjà conquis une partie de la chrétienté, menaçait d'envahir l'Italie et de s'emparer de Rome. Le pape s'efforça d'abord d'unir entre elles les principales puissances italiennes, Naples, Florence, Milan et Venise, et de renouveler les alliances antérieures. Il réussit à aplanir les difficultés avec Venise et Naples et entretint les meilleurs rapports avec la famille des Sforza de Milan et celle des Médicis de Florence, dont il avait été l'ami avant son élévation au pontificat. Il fallait ensuite rallier les autres puissances européennes. A cette fin, le pape résolut de convoquer une assemblée générale de tous les princes; le projet échoua. Sans se décourager, Sixte IV entreprit alors de négocier l'affaire par des légats et, au consistoire secret du 23 décembre 1471, il désigna quatre cardinaux pour traiter avec les principales puissances européennes et les gagner à l'idée de croisade. Il envoya Bessarion en France, R. Borgia en Espagne, M. Barbo en Allemagne, Hongrie et Pologne, tandis que O. Caraffa était chargé du commandement de la flotte destinée à opérer contre les Turcs dans la Méditerranée. Ces légations échouèrent à leur tour. Sixte IV toutefois, avec l'aide de Venise et de Naples, réussit à réunir une flotte de 82 galères, qu'il confia au cardinal Caraffa. Elle parvint, en 1472, à forcer l'entrée du port de Satalie, mais sans pouvoir emporter la ville. D'ailleurs la brouille se mit bientôt entre Napolitains, Vénitiens et Pontificaux. Le 23 janvier 1473, Caraffa rentrait à Rome, sans avoir fait grand'chose, en dépit de circonstances générales favorables, en particulier de la diversion tentée par le roi des Perses, Ussunhassan. Mahomet II réussit à infliger à celui-ci une défaite définitive (26 juillet 1473) et s'en vint ensuite dévaster la Carinthie et la Styrie.

L'espoir nourri pendant un certain temps par le Saint-Siège de recruter un nouvel allié contre l'Islam en la personne du grand-duc Ivan III de Moscou et de réaliser l'union entre l'Église russe et l'Église romaine par le mariage avec Ivan de Zoé Paléologue, nièce du dernier empereur de Byzance, élevée à Rome dans la foi catholique, n'aboutit lui non plus à aucun résultat. Sur la promesse des délégués russes, reçus par Sixte IV le 25 mai 1472, relative à l'union projetée entre les deux Églises et sur l'engagement de la princesse Zoé de ne pas abandonner la religion catholique, le pape permit le mariage qui se fit par procuration le 1er juin 1472 dans la basilique de Saint-Pierre. Mais, à peine Zoé eut-elle mis le pied en Russie, qu'elle se comporta en schismatique et adhéra pleinement à l'Église orthodoxe. Le légat qui l'accompagnait se vit interdire l'accès de Moscou et fut obligé de retourner à Rome. En 1474, Ivan III voulut renouer les relations et envoya une ambassade à Sixte IV pour y traiter de la concession du titre de roi ou d'empereur. Le roi de Pologne toutefois, craignant ce rapprochement de la Russie avec Rome, fit échouer ces négociations, bien qu'il travaillât à opérer l'union de Kiev avec Rome, qui trouvait des partisans dans les métropolites de cette ville, M. Drucki (1474-1477) et Simon, son successeur.

2° *La politique italienne*. — L'harmonie réalisée entre les États italiens par la ligue de Lodi (1454) et celle de Naples (1455) fut compromise, sous Sixte IV, par les ambitions de Laurent de Médicis, qui s'engagea dans des entreprises moins profitables à Florence qu'à sa propre maison. En reconnaissance de la protection reçue jadis de la famille des Médicis, Sixte IV, dès son élévation au pontificat, confia aux Médicis, qui avaient une banque à Rome, le trésor pontifical et les combla de faveurs. Laurent néanmoins mit tout en œuvre pour faire échec au Saint-Siège; les rapports s'aigrirent des deux côtés. Laurent se crut lésé de ce que le pape avait refusé la pourpre au jeune Jules de Médicis et accordé en 1474 l'archevêché de Pise à François Salviati, que Laurent considérait comme un rebelle, mais surtout de ce que le pape avait acheté Imola, dont il confia le gouvernement à son neveu Jérôme Riario, et réuni de la sorte aux États de l'Église ce territoire que Laurent convoitait. Le pape, de son côté, fut profondément attristé de voir que Laurent soutenait la révolte fomentée en Ombrie, principalement à Città di Castello, par Nicolas Vitelli qui, défait et vaincu, se réfugia chez les Florentins. Néanmoins ce fut dans une paix relative que fut célébré le grand jubilé de 1475, dont le retour avait été fixé par Paul II tous les vingt-cinq ans, ce qu'avait confirmé Sixte IV. En vue de ce jubilé, le pape avait fait apporter de nombreuses restaurations aux églises de la Ville éternelle et fait embellir les rues et les bâtiments de la ville. Plusieurs princes vinrent à Rome pour gagner les indulgences du jubilé, ainsi la reine Charlotte de Chypre et le roi Ferrand de Naples, dont le but principal toutefois paraît avoir été de déterminer l'attitude à adopter par rapport à l'alliance conclue en novembre 1474, entre Venise, Milan et Florence. Le roi Christian de Danemark avait rendu visite au pape l'année précédente (1474). Le concours des pèlerins ne répondit cependant pas à l'attente des Romains; la cause en était dans les guerres qui sévissaient partout : en France, en Bourgogne, en Allemagne, en Hongrie, en Pologne, en Espagne. Le pape étendit le jubilé à plusieurs provinces de l'Église, et à plusieurs villes de différents États européens.

Cependant les relations entre Sixte IV et Florence se tendaient de plus en plus. Laurent de Médicis rêvait de mettre l'Ombrie et la Romagne sous l'influence florentine et, dans ce but, ne cessait d'exercer dans les États pontificaux une influence hostile au pape. En mars 1476, Laurent refusa de payer au pape les dîmes promises pour les croisades; en 1477, il soutint l'insurgé C. Fortebraccio dans ses tentatives infructueuses pour soulever Pérouse contre Sixte IV et surtout dans sa campagne contre Sienne. Les Siénois, surpris de ces attaques inattendues contre leur territoire, se liguèrent avec Naples et le pape contre Florence, et conclurent avec Sixte IV une étroite alliance le 8 février 1478. Laurent, de son côté, chercha et obtint l'alliance avec Milan et Venise; une moitié de l'Italie était ainsi opposée à l'autre et la guerre était en perspective. Au début de 1478, l'hostilité entre Rome et Florence était tellement aiguë qu'une catastrophe semblait inévitable. Devant les tentatives continuelles de Laurent pour affaiblir l'État pontifical, Sixte IV, avec tous les adversaires des Médicis, jugea que seule la ruine de cette famille pouvait sauver l'Italie d'une guerre et raffermir l'État pontifical. Ce projet était surtout défendu par le neveu de Sixte IV, Jérôme Riario, qui avait reçu le gouvernement d'Imola. C'était un « homme insatiable, vindicatif, sans pitié comme sans conscience, encouragé encore dans ses ambitions par sa femme, Catherine Sforza qui, fille de Galéas Sforza, avait de sa cervelle dans le crâne et qui partageait sa haine pour Florence »;

cf. C. Poulet, *Histoire du christianisme*, fasc. 16, Paris, 1937, p. 308.

Jérôme s'efforça de forger un complot contre les Médicis en exploitant habilement les antipathies que leur politique dominatrice avait créées contre eux à Florence, principalement dans la famille des Pazzi, et chez le cardinal François Salviati, qui avait d'abord été empêché par les Médicis de parvenir au siège archiépiscopal de Florence et qui, nommé à celui de Pise, n'avait pu recevoir l'investiture par l'opposition de Laurent. Sixte IV, mis au courant du complot, donna son consentement pour renverser Laurent et changer ainsi le gouvernement de Florence, à condition toutefois qu'il n'y eût pas de sang versé. Le coup échoua et donna lieu à des scènes abominables où périrent Pazzi et Salviati avec nombre de leurs adhérents (26 avril 1478). Cf. Poulet, *op. cit.*, p. 309. Le cardinal François Sansoni fut mis en prison comme complice, bien qu'absolument innocent. Laurent de Médicis donnera désormais libre cours à sa passion de vengeance et, la multitude lui étant revenue, il se trouvera plus fort que jamais.

Sixte IV, qui n'avait pas trempé dans le complot sanglant, reçut avec joie la nouvelle de l'échec de la conjuration. Toutefois, lorsqu'il connut le détail, en particulier l'exécution ignominieuse de l'archevêque Salviati, sans aucune forme de procès et au mépris des lois de l'Église, et l'incarcération du cardinal Raphaël Sansoni, ce fut l'indignation qui prévalut. Le 1er juin 1478, il lançait la bulle *Iniquitatis filius*, par laquelle, après avoir énuméré les attentats commis par Florence contre l'Église, la protection donnée aux adversaires du pape, les entraves à la liberté des pèlerins qui se rendaient à Rome, le mépris de l'autorité ecclésiastique, l'exécution de l'archevêque de Pise et de plusieurs ecclésiastiques, l'incarcération du cardinal Sansoni et le refus de le délivrer, il excommuniait Laurent de Médicis et les magistrats de Florence et menaçait la ville d'interdit. L'unique résultat fut la délivrance du cardinal Sansoni le 12 juin. Les Florentins ne tinrent aucun compte des censures et acclamèrent Laurent, qu'ils surnommèrent le Magnifique, comme le martyr de la patrie. Le pape renouvela l'anathème le 20 juin, jeta l'interdit sur Florence et contracta une alliance avec Naples et Sienne. En juillet, la guerre éclata et les troupes pontificales entrèrent en Toscane. Le 21 juillet, la seigneurie de Florence répondit par un manifeste à la bulle de Sixte IV du 20 juin, dans laquelle il interdisait, entre autres, toute alliance avec Florence et défendait de porter les armes au service de la république. Le clergé de Florence ne tint aucun compte de l'interdit; son exaspération est mise en pleine lumière dans un document connu sous le nom de *Synodus Florentina*, où le pape est attaqué avec une violence de langage jusqu'alors inconnue en Italie et est traité de « suppôt de l'adultère » et de « vicaire du diable ». Plusieurs savants cependant ont révoqué en doute l'existence de ce synode et l'authenticité de ses actes (cf. L. von Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. II, 5e éd., Fribourg-en-B., 1923, p. 516-517), malgré les raisons qui tendent à établir l'une et l'autre. Voir Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. VIII *a*, 1917, p. 65-66.

Florence toutefois ne manquait pas de puissants alliés, dont le principal était le roi de France, Louis XI, dont les relations avec Sixte IV n'avaient jamais été cordiales. Celui-ci chercha à intimider Sixte IV par toutes sortes de menaces, principalement par celle de la convocation d'un concile général et d'un schisme. Le pape ne se laissa cependant pas ébranler et, poussé surtout par Ferrand de Naples et son neveu Jérôme Riario, il résolut de continuer la guerre aussi longtemps que Laurent de Médicis et Florence n'auraient pas réparé les attentats commis contre l'Église. Il s'allia à l'empereur Frédéric III et à la Suisse, qui, par sa guerre contre Milan, empêcha cette dernière d'intervenir en faveur de Florence. Les longs pourparlers de l'ambassade de la ligue florentine, qui comprenait des envoyés de la France, de Florence, de Milan, de Venise et de l'Angleterre, avec Sixte IV dans les consistoires des 27 janvier, 15 février, 5 mars, 27 avril et 31 mai 1479 n'aboutirent à aucun résultat. Enfin, le 2 juin, alors que les envoyés de la ligue florentine étaient sur le point de quitter Rome, Sixte IV leur fit savoir qu'il acceptait la médiation des rois de France et d'Angleterre, à condition toutefois que l'on acceptât également Frédéric III et son fils Maximilien; il suspendrait les hostilités et les censures jusqu'à la publication de la sentence des arbitres. Les Florentins, toutefois, commençaient à s'énerver. Laurent de Médicis, se sentant menacé, tenta un coup d'audace qui allait précipiter les choses. Il se rendit auprès de Ferrand de Naples, le 5 décembre 1479, pour le gagner à sa cause. Ce dernier se détacha du pape pour passer du côté de Florence. Il ne restait à Sixte IV qu'à ratifier le traité de paix, qui lui fut imposé par Laurent de Médicis et Ferrand de Naples, mais en insistant sur la condition que Laurent devrait se rendre en personne à Rome. La conquête d'Otrante par les Turcs (11 août 1480) fit disparaître les derniers obstacles qui s'opposaient à une complète réconciliation. L'ambassade florentine arriva à Rome le 25 novembre et les négociations pour la paix aboutirent sans tarder. Florence promit de respecter la liberté ecclésiastique, de s'abstenir de toute guerre contre le Saint-Siège et d'équiper quinze galères contre les Turcs. Le 3 décembre, enfin, les ambassadeurs florentins implorèrent le pardon pour eux et leur peuple; sur quoi Sixte IV donna aux Florentins l'absolution des censures ecclésiastiques qu'ils avaient encourues.

Entre temps les Turcs avaient profité des luttes intestines de l'Europe pour y étendre leur puissance. En juin 1475, ils s'étaient emparé de Kaffa et de la côte méridionale de la Crimée. Très sensible à la perte de cette ville, pour la conservation de laquelle le Saint-Siège s'était toujours dévoué, Sixte IV invita instamment les princes chrétiens à se liguer contre les Turcs. Toutefois ses efforts n'eurent pas de succès. Les conditions de la chrétienté devenaient de jour en jour plus critiques. Matthias Corvin, en qui le pape avait mis beaucoup d'espoir, se vit obligé, en 1476, de cesser la guerre contre les Turcs à cause de difficultés intérieures. Les Turcs poussèrent leurs incursions en Croatie, en Dalmatie et jusqu'à Salzbourg et, à l'automne de 1477, ils envahirent l'Italie et dévastèrent la plaine entre l'Isonzo, le Tagliamento et la Piave. Cette même année les Vénitiens furent battus en Albanie et leur général François Contarini tué. En 1478, les Turcs s'étaient emparés de la plus grande partie de l'Albanie et faisaient des descentes continuelles en Autriche, dans le Frioul et en Italie. Ne pouvant compter sur le secours des autres États italiens à cause de la guerre du Saint-Siège contre Florence, Venise résolut de renoncer à la guerre contre les Turcs et signa, le 25 janvier 1479, la paix par laquelle elle renonçait à l'Albanie, à Nègrepont et à Lemnos, et recevait en compensation la liberté de son commerce dans le Levant. Pendant l'été de 1479 les Turcs s'emparèrent de l'île de Leucade, et libres désormais sur mer, grâce à la paix avec Venise, ils attaquèrent Rhodes, qui, de mai à juillet 1480, se défendit vaillamment. Furieux de ne pouvoir emporter cette île qui restait le seul obstacle sérieux dans la Méditerranée orientale, Mahomet II parut soudain sur les côtes d'Italie et s'empara, le 11 août 1480, d'Otrante, où le gouverneur et l'archevêque furent sciés en deux et 12 000 habitants massacrés.

Sixte IV, qui au début paraît avoir songé à chercher un refuge en France, reprit bientôt une attitude plus ferme. Il envoya Gabriel Rangoni prêcher la croisade à Naples, convoqua les ambassadeurs de tous les États italiens à Rome, envoya des légats à tous les princes chrétiens, mais sans succès. Il décida dans les États de l'Église la levée de deux années de dîmes et ordonna des prières partout, hâta, au prix de grands sacrifices, l'équipement d'une flotte de 25 vaisseaux qui devaient rejoindre la flotte napolitaine et pourvoir à la sécurité des côtes de l'État pontifical. La chute d'Otrante hâta la réconciliation de Florence avec le pape, comme nous l'avons remarqué. Le 8 avril 1481, Sixte IV publia une encyclique, dans laquelle il engageait derechef les princes chrétiens à se liguer contre les Turcs, et promulgua dans toute l'Italie des bulles d'indulgences, invitant tous les États italiens à concourir pécuniairement et militairement à chasser les Turcs. L'appel du pape fut reçu avec empressement dans toute l'Italie, si l'on en excepte Venise, qui était liée à la Porte par un traité de paix. Pendant que l'on se livrait à tous ces préparatifs, le 2 juin 1481, arrivait à Rome la nouvelle de la mort inopinée de Mahomet II. Le pape en profita pour lancer un nouvel appel aux princes chrétiens. Ce fut en vain. Le 4 juillet, la flotte pontificale fit voile sous le commandement du cardinal Paul Fregoso pour Otrante, où elle se joignit à celle de Naples et aux troupes hongroises. Après une résistance acharnée de la part des Turcs, on s'empara d'Otrante le 10 septembre 1481. Sixte IV engagea son légat à poursuivre le combat contre l'ennemi et à le chasser de l'Albanie et de la Méditerranée, mais il rencontra une résistance obstinée de la part du cardinal Fregoso, qui, au début d'octobre, rentra avec sa flotte à Civitavecchia et que ni instances, ni menaces du pape ne purent amener à reprendre la lutte. Ainsi se termina cette campagne contre l'Islam, qui aurait pu avoir des résultats bien plus étendus que la prise d'Otrante, si l'on avait voulu exploiter la victoire.

Pendant que le pape se consacrait cœur et âme à la guerre contre les Turcs, son neveu, l'insatiable Jérôme Riario, non content de posséder Imola et une partie des Romagnes, convoitait Naples et, dans ce but, ourdissait un complot avec Venise contre Naples, promettant aux Vénitiens de leur donner Ferrare, depuis longtemps convoitée, s'ils lui prêtaient secours. Sixte IV, qui depuis la trahison de Ferrand de Naples, lors de la guerre avec Florence, cherchait l'occasion de prendre sa revanche, accéda au projet de son neveu, d'autant plus volontiers qu'il avait à se plaindre de son vassal Hercule de Ferrare. L'alliance définitive entre Venise et le Saint-Siège fut contractée à l'automne de 1481. Contre ceux-ci se liguèrent, avec Ferrare, Naples, Milan, Florence, Mantoue, Bologne, Frédéric d'Urbin et Alphonse de Calabre, fils de Ferrand de Naples, ainsi que les nobles familles de Savelli et de Colonna de la branche Paliano-Genezzano, qui avait reçu de Ferrand les comtés d'Alba, Fucense et Tagliacozzo, convoités par la famille Orsini. On espéra d'abord empêcher, au début de 1482, cette guerre par l'intermédiaire du cardinal Julien Della Rovere, autre neveu du pape, qui venait de rentrer de sa mission en France et qui exerçait sur Sixte IV une sage influence; elle devint inévitable quand Ferrand de Naples lui-même eut ouvert les hostilités vers la mi-avril. Cette guerre fut fatale pour le Saint-Siège, d'autant plus qu'à Rome même s'étaient rallumées les luttes entre les Colonna et les Orsini.

Sous prétexte de défendre les Colonna contre les Orsini, les troupes napolitaines envahirent l'État pontifical et Alphonse de Calabre, secondé par les familles Savelli et Colonna, s'empara de Marino, d'Albano, de Castel Gandolfo et de Cività Lavinia, poussant jusqu'aux portes de Rome, tandis que la flotte napolitaine prenait Bénévent et Terracine. L'alarme fut grande à Rome. Accusés de trahison, les cardinaux Prosper Colonna et Jean-Baptiste Savelli furent enfermés au château Saint-Ange, tandis que le pape équipait à la hâte une armée. L'inquiétude du pape augmenta encore, quand il apprit que le prélat aventurier André Zamonctiè, archevêque titulaire de Granea, qui avait été trois fois ambassadeur de Frédéric III auprès du Saint-Siège (en 1478, 1479 et 1480) et qui venait de sortir du château Saint-Ange, s'étant fait passer comme un légat de Frédéric III et comme cardinal du titre de Saint-Sixte, avait promulgué, le 25 mars 1482, dans la cathédrale de Bâle, la célébration d'un concile général dans cette ville. Il était soutenu dans son projet par les princes hostiles à Sixte IV, principalement par Laurent de Médicis et Ferrand de Naples, qui envoyèrent des délégués à Bâle. Comprenant la gravité de la situation, le pape mit tout en œuvre pour empêcher ce concile et faire arrêter l'imposteur. Heureusement, Frédéric III se rangea du côté du pape et somma André de renoncer à ses projets. Les négociations entre le pape, Frédéric III et la ville de Bâle continuèrent, jusqu'à ce que, abandonné par les princes italiens, qui, après la paix du 12 décembre 1482, s'étaient ligués avec le pape contre Venise, l'aventurier fût arrêté et incarcéré le 18 décembre 1482. Surgit ensuite un conflit de juridiction entre le pape et la puissance séculière, pour savoir s'il devait être livré au Saint-Siège pour être jugé. L'affaire traînait en longueur et l'on n'arrivait pas à une solution, quand elle se termina par le suicide d'André, que l'on trouva pendu dans sa prison le 13 novembre 1484.

On comprend sans difficulté les vifs reproches que Sixte IV adressa à son neveu Jérôme Riario pour l'avoir jeté dans une guerre aussi aventureuse. Tout changea cependant du jour où le capitaine vénitien Robert Malatesta parut à Rome (23 juillet 1482) et prit le commandement des troupes pontificales. Son renom extraordinaire rendit confiance et le peuple le reçut avec une joie délirante. Après avoir repris successivement Castel Gandolfo, Castel Savello et Albano, il défit complètement l'armée napolitaine, le 21 août, dans les marais Pontins, entre Velletri et Nettuno. L'allégresse causée par cette victoire fut troublée par la mort de Malatesta, enlevé par la malaria le 10 septembre. La guerre ne prit cependant pas fin. Le duc de Calabre ne tarda pas à se ressaisir, tandis que son père, Ferrand de Naples, guerroyait contre Gênes, qui s'était alliée au pape, et que Venise cherchait à s'emparer de Ferrare. Toutefois, sur la proposition de Naples, le 12 décembre, la paix fut signée entre Naples et Gênes. Sixte IV fonda en souvenir l'église Santa Maria della Pace.

Souhaitant une paix durable en Italie, Sixte IV invita Venise à participer à cette paix et à lever le siège de Ferrare. Mais Venise se plaignit amèrement de la conduite de Sixte IV et résolut de continuer la guerre, voulant à tout prix s'emparer de Ferrare. Elle ne réussit qu'à grouper contre elle, au congrès de Crémone, la plus grande partie des États italiens. Aux instances du pape pour faire cesser les hostilités, Venise répondit en rappelant son ambassadeur de Rome et en faisant appel à un concile général. Le 30 avril 1483, Sixte IV publiait son alliance avec Naples, Milan, Ferrare et Florence contre Venise et, devant la résistance des Vénitiens, il promulguait, le 24 mai, la bulle par laquelle il jetait l'interdit sur la République. Les Vénitiens en appelèrent de nouveau à un concile général. Les adversaires de Venise obtinrent plusieurs avantages dans leurs combats, mais ils ne purent en tirer profit à cause de leur division. A

Venise également, on ne tarda pas à se convaincre que les résultats obtenus ou possibles ne répondaient nullement à la grandeur des sacrifices. De part et d'autre, dès 1484, s'affichait un vif désir de la paix.

Cependant les Colonna et les Savelli s'étaient réconciliés avec le pape et, le 15 novembre 1483, les deux cardinaux Colonna et Savelli avaient été mis en liberté. Mais bientôt de nouvelles discussions éclatèrent entre les Colonna et les Orsini. Ces derniers y donnèrent naissance en chassant Antoine Savelli d'Albano, et la guerre civile recommença. Voulant mettre fin à ces luttes, Sixte IV convoqua, le 30 mai 1483, Laurent Colonna à son palais. Celui-ci, malgré sa volonté de donner suite à l'appel du pape, en fut empêché par ses amis. Accusé du crime de lèse-majesté, Laurent fut assiégé dans son palais par Jérôme Riario et Virginio Orsini et, après deux heures de résistance, il fut pris et enfermé au château Saint-Ange; son palais fut dévasté et rasé. La guerre civile fit rage aux alentours de Rome; le 27 juin, tomba Marino, d'où les Colonna se réfugièrent à Rocca di Papa. Le 30 juin, Laurent fut décapité. La guerre continua contre les Colonna, qui opposèrent une résistance acharnée. Tous ces faits exercèrent une influence néfaste sur le pape, déjà malade, et aggravèrent si fortement son état qu'au début du mois d'août, il reçut les derniers sacrements. Un autre fait, qui hâta la fin de Sixte IV, ce fut la défection de Ludovic le More de Milan, qui, en 1484, lâcha l'alliance pontificale pour adhérer au parti des Vénitiens, ainsi que la paix qui fut signée à l'insu du pape à Bagnolo, le 7 août 1484 : le roi de Naples rentrait en possession de Gallipoli et les Vénitiens obtenaient la Polésine (bouches du Pô), au détriment du duc de Ferrare. Sixte IV en fut atterré. Son état s'aggravant de jour en jour, il expira le 12 août 1484. Il fut enterré dans la basilique de Saint-Pierre, où le cardinal Julien Della Rovere lui érigea un magnifique monument dans la chapelle du Saint-Sacrement.

Dans sa politique italienne, Sixte IV ne s'est point laissé diriger en général par le bien commun des États pontificaux et ne s'est révélé ni un habile diplomate ni un homme d'État supérieur et indépendant, il fut sans cesse dominé par son neveu Jérôme Riario, dont il subit la néfaste influence jusqu'à se jeter dans les aventures les plus dangereuses pour la papauté. « Jérôme Riario fut le mauvais génie de Sixte IV, l'instigateur premier de la conjuration des Pazzi et donc de la guerre contre Florence, puis de celle contre Ferrand de Naples, qui, outre qu'elle exposait l'État pontifical à une invasion napolitaine, risquait de livrer à l'inquiétante Venise le Ferrarais, couverture de la Romagne, *antimurale romaniole*, comme dit un document pontifical. Entachée d'égoïsme et de violence, servie par des intrigues multiples, l'action diplomatique de Jérôme fut détestable; plus d'une fois la sage influence du cardinal Julien Della Rovere voulut s'interposer; elle ne parvint à prédominer qu'à la fin, convertissant la folle guerre contre Naples en une sage guerre contre Venise. » Ch. Poulet, *op. cit.*, p. 310-311.

3° *Le gouvernement de l'Église.* — Si Sixte IV s'est montré un prince médiocre dans sa vie politique, il s'est acquis plus de gloire dans le gouvernement spirituel de l'Église.

Il a veillé avec soin sur la pureté de la doctrine catholique en procédant avec vigueur contre les sectes hétérodoxes en Piémont, en France, en Allemagne et en Hongrie, comme en témoigne la bulle *Ad comprimendam* du 28 octobre 1483, portée contre les hérésies répandues en Allemagne et publiée en partie par L. von Pastor, *op. cit.*, t. II, Fribourg-en-B., 1923, *Appendice*, n. 147*a*, p. 798-799, et la nomination du dominicain Nicolas Ignace de Cassovia comme inquisiteur en Hongrie. *Ibid.*, *Appendice*, n. 147*b*, p. 799. L'humaniste Galeotto Marzio, accusé d'hérésie, fut absout par Sixte IV. Celui-ci confirma par la bulle *Licet ea*, du 9 août 1479, la condamnation de plusieurs propositions de Pierre Martinez d'Osma, professeur de théologie à l'université de Salamanque, au sujet du sacrement de pénitence, portée par l'archevêque de Tolède le 24 mai 1479. Cf. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 724-733; N. Paulus, dans *Zeitschr. f. kath. Theologie*, t. XXXIII, 1909, p. 599-608 et dans *Katholik*, 1898, t. II, p. 92 sq. et 475 sq.; F. Stegmüller, *Pedro de Osma*, dans *Römische Quartalschr.*, t. XLII, 1935, p. 205-266. Il condamna aussi par la bulle *Ad Christi vicarii* du 3 janvier 1474 plusieurs erreurs de Pierre de Rivo d'Alost en Belgique, professeur à l'université de Louvain, sur la vérité des futurs contingents. Denz.-Bannw., n. 719-723. Il ordonna aux inquisiteurs de procéder contre les magiciens et les sorciers; cf. J. Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter*, Munich, 1900; *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn, 1901. Le 17 mars 1479, Sixte IV autorisa le recteur et le doyen de l'université de Cologne à frapper de censures ecclésiastiques ceux qui imprimaient, achetaient, se procuraient ou lisaient des livres hérétiques. Il s'efforça de conserver le caractère monarchique de la constitution ecclésiastique. Dans ce but, en 1478, il déclara nuls les décrets du concile de Constance, auxquels Martin V avait déjà refusé son assentiment, à l'exception toutefois des articles concernant la foi. En 1478 il renouvela la bulle *Exsecrabilis* de Pie II du 18 janvier 1460, qui défend l'appel à un concile. Il déploya un grand zèle en faveur de la liberté de l'Église et, en 1476, il urgea l'observation des lois canoniques contre ceux qui emprisonnaient ou maltraitaient les clercs dans leur personne ou dans leurs biens.

Sixte IV se distingua par une tendre dévotion à la sainte Vierge. Il célèbre la Vierge avec une telle ardeur et une si profonde piété que l'on croit lire saint Bernard, par exemple dans les invocations gravées dans le cloître de Santa Maria della Consolazione. Il prit grand soin des sanctuaires italiens dédiés à Marie, surtout de ceux de Lorette et de Genezzano. En 1475, il promulgua une bulle pour remettre en honneur la fête de la Visitation. Il s'efforça de promouvoir la dévotion au rosaire et d'engager les chrétiens à sa récitation fréquente. Il fit construire à Rome plusieurs célèbres églises en l'honneur de Marie, comme celles de Santa Maria del Popolo, Santa Maria della Pace et la chapelle Sixtine, dédiée à l'Immaculée Conception. Il se montra aussi un vrai fils de saint François dans la défense assidue de l'immaculée conception, qui, pendant son pontificat, fut fortement attaquée en Italie par les dominicains, principalement par V. Bandelli. Ce dernier ouvrit le feu en publiant, en 1475, à Ferrare, sous l'anonymat, un livre intitulé : *De la vérité de la conception*, dans lequel il accusait ses adversaires d'ignorance, de témérité, d'ambition et d'imposture et, pour combattre la préservation originelle de la Vierge, employait les arguments dont avait usé saint Augustin pour attaquer les hérésies de son temps. Ce livre passionné fut aussitôt pris à partie par Pierre Dumont, Jean Ajora et les deux franciscains Louis de La Torre et Antoine Cucaro, évêque d'Acerno. Dans une dispute publique organisée par Hercule d'Este, duc de Ferrare, V. Bandelli, O. P., défendit l'opinion des maculistes, tandis que le franciscain Barthélemy Bellati soutint la thèse de l'immaculée conception. V. Bandelli s'attribua tout le succès dans le récit de la séance qu'il composa et qui fut condamné par Sixte IV comme injurieux et outrageant

pour les défenseurs du privilège de la Vierge. Ceux-ci furent encouragés par le verdict porté par le chef de l'Église contre ceux qui combattaient l'immaculée conception. Parmi eux une place d'honneur revient au bienheureux Bernardin de Feltre, O. F. M. († 1494), auxquels ses adversaires voulurent imposer de rétracter publiquement un sermon dans lequel il avait soutenu et défendu l'immaculée conception. Comme des faits de ce genre se répétaient fréquemment, Sixte IV ordonna, en 1475, une discussion approfondie du privilège, dont il serait lui-même le témoin et le juge. Les deux partis se trouvèrent de nouveau en présence : d'un côté : V. Bandelli et, de l'autre, François Nani, le général des frères mineurs. Ce dernier l'emporta sur son adversaire. A la suite de cette dispute, Léonard Nogarelli, chanoine de Vérone, présenta à Sixte IV une supplique pour obtenir l'approbation d'une messe et d'un office composés par lui en l'honneur de l'immaculée conception, qui ne laissaient plus persister aucun doute sur le vrai sens de la fête. Le pape les approuva par la constitution *Cum præexcelsa* du 28 février 1476, qui semble être le premier acte officiel émané de la Cour romaine en faveur du privilège de Marie. Il enrichit en même temps l'office des mêmes indulgences que possédait celui du Saint-Sacrement.

Les disputes toutefois ne prirent pas fin, même après l'intervention de Sixte IV et l'institution officielle de la fête de l'Immaculée Conception. Des prédicateurs poussaient même l'audace jusqu'à affirmer que c'était une hérésie et un péché mortel que d'admettre ce privilège de Marie, de réciter son office et d'écouter des sermons dans lesquels l'immaculée conception était défendue. V. Bandelli édita un nouvel écrit en 1481, dans lequel il soutint à peu près les mêmes thèses. La lutte devint tellement vive que le pape crut de son devoir d'intervenir et, le 4 septembre 1483, il promulgua la constitution *Grave nimis*, dans laquelle, sans prononcer une sentence définitive, il manifestait clairement ses préférences pour la thèse qui tient pour la préservation de Marie du péché originel. On y lit :

.....nonnulli, ut accepimus, diversorum ordinum prædicatores in suis sermonibus ad populum publice per diversas civitates et terras affirmare hactenus non erubuerunt, et quotidie prædicare non cessant, omnes illos, qui tenent aut asserunt eandem gloriosam et immaculatam Dei Genitricem absque originalis peccati macula fuisse conceptam, mortaliter peccare, vel esse hæreticos, ejusdem immaculatæ conceptionis officium celebrantes, audientes sermones illorum, qui eam sine hujusmodi macula conceptam esse affirmant, peccare graviter... Nos hujusmodi assertiones utpote falsas et erroneas et a veritate penitus alienas, editosque desuper libros prædictos, id continentes, quoad hoc auctoritate apostolica, tenore præsentium, reprobamus et damnamus.

Mais pour empêcher que l'on ne prît cette déclaration comme une décision dogmatique, Sixte IV reprit aussi ceux *qui ausi fuerint asserere, contrariam opinionem tenentes, videlicet gloriosam virginem Mariam cum originali peccato fuisse conceptam, hæresis crimen vel peccatum incurrere mortale, cum nondum sit a romana Ecclesia et apostolica Sede decisum*... Denz.-Bannw., n. 735. Voir Fr. de Sessevalle, *op. cit.*, p. 618-623. La controverse au sujet de l'immaculée conception eut pour conséquence que le culte de sainte Anne prit une diffusion plus grande. Sixte IV remplit aussi un vœu depuis longtemps émis par les hommes les plus éminents de l'Église, en introduisant la fête de saint Joseph dans toute la chrétienté.

Sixte IV se montra très généreux dans la concession d'indulgences pour toutes sortes d'œuvres pieuses et spécialement pour la construction d'églises. Cette grande libéralité fut louée par les uns et blâmée par les autres, comme le remarque N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t. III, Paderborn, 1923, p. 166-167, qui y énumère aussi les différentes indulgences partielles et plénières concédées par Sixte IV (p. 167-168). Sixte IV étendit les indulgences du jubilé de 1475 à plusieurs villes italiennes, par exemple à Bénévent pour l'Italie méridionale (1er janvier 1476), à Bologne, pour la Romagne, etc., ainsi qu'à la France en février 1476, à l'Angleterre et à l'Irlande (début de 1476), à l'Écosse (10 février 1476), à la Pologne, à la Hongrie et à la Bohême (en 1476 et en 1481), à Raguse (en 1476 et en 1479), à la Suisse et à l'Allemagne Septentrionale (en 1479), etc. Une partie des aumônes fut réservée et destinée à la croisade. Plusieurs ordres religieux obtinrent le privilège de gagner les indulgences du jubilé dans leurs couvents, ainsi les franciscains, les dominicains, les bénédictins de Melk. Un privilège semblable fut donné au roi Ferdinand de Castille et à sa famille; cf. N. Paulus, *op. cit.*, p. 190-192. Comme une des premières et principales préoccupations de Sixte IV était la guerre contre les Turcs, il concéda à plusieurs reprises des indulgences plénières à ceux qui contribueraient par les armes ou par leurs aumônes à la croisade, comme il résulte des bulles de la fin de 1471, du 11 août et 4 décembre *(Domini et Salvatoris)* 1480. De l'indulgence accordée pour la croisade contre les Turcs et qui fut prêchée par les frères mineurs, il faut distinguer celle qui fut prêchée par les hospitaliers de Saint-Jean. Elle fut concédée par Sixte IV le 12 décembre 1479, pour la défense de Rhodes, et put être gagnée du dimanche des Rameaux 1480 jusqu'à Pâques 1481. A côté de ces indulgences qui s'étendaient à toute la chrétienté, il en exista d'autres semblables, qui ne furent concédées qu'à un pays déterminé, par exemple à la Pologne et à l'Autriche au début de 1482, à la Pologne, à la Bohême et à l'Allemagne à la fin de 1482, à la Suède par une bulle du 14 octobre 1483. Sixte IV concéda également, le 8 mars 1483, pour la durée de trois ans, une *Cruzada* à Ferdinand d'Aragon et Isabelle de Castille pour la reprise de Grenade. Parmi les bulles promulguées par Sixte IV en faveur des croisades, il faut compter aussi celle qu'il publia, le 14 décembre 1482, contre Bâle, dans laquelle il concéda une indulgence plénière à ceux qui combattraient cette ville, qui refusait de lui livrer l'aventurier André Zamonetič, dont nous avons parlé plus haut. Il faut mentionner enfin une indulgence plénière concédée, le 15 mars 1479, par Sixte IV aux confédérés de la Suisse qui combattraient pour l'Église sous la bannière de Saint-Pierre, qu'il leur avait envoyée. Voir N. Paulus, *op. cit.*, p. 204-210.

Une indulgence qui donna lieu à une longue controverse, est celle qui fut accordée en 1476 par Sixte IV à la cathédrale de Saintes et qui était applicable aux âmes du purgatoire *per modum suffragii*. Comme ce genre d'indulgences était très rare à cette époque — celle-ci était la seconde concédée par les souverains pontifes, la première étant celle concédée par Calliste III, au début de 1457, au roi Henri IV de Castille — cette concession excita un grand étonnement non seulement auprès du peuple, mais encore et surtout auprès des prédicateurs et des théologiens. C'est pourquoi le commissaire pour les indulgences, Raymond Peraudi, demanda l'avis de deux théologiens éminents, Jean de Fabrica, O. F. M., et Nicolas Richardi, recteur de l'université de Poitiers. Tandis que Jean de Fabrica tient que le pape peut appliquer les indulgences aux âmes du purgatoire *per modum suffragii* et aussi *aliqualiter per modum auctoritatis*, Richardi laisse cette question de côté, mais admet que l'indulgence est infailliblement au profit des âmes, auxquelles elle est appliquée; il faut toutefois continuer à prier pour les âmes du purgatoire. Comme certains prédicateurs

d'indulgences annonçaient au peuple qu'après avoir gagné l'indulgence, il ne fallait plus prier pour les défunts, Sixte IV ordonna à quelques évêques français de proclamer qu'en accordant *per modum suffragii* une indulgence applicable aux défunts, il a voulu signifier *ut illa in modum suffragii animarum saluti prodesset, perindeque ea indulgentia proficeret ac si devotæ orationes piæque eleemosynæ pro earundem animarum salute dicerentur et offerentur* (27 novembre 1477). Comme cette explication donna lieu à de nouveaux malentendus et fut interprétée comme si les indulgences n'avaient pas une plus grande efficacité que les prières et les aumônes, Sixte IV se vit obligé de promulguer une nouvelle bulle, le 27 novembre 1477, dans laquelle il s'oppose à cette dernière interprétation et explique la grande différence qui existe entre les indulgences et la prière et les autres bonnes œuvres. Il termine en disant : *Præsentium tenore motu proprio decernimus et declaramus in quibuscunque scriptis nostris semper nostræ intentionis fuisse et nunc esse ipsam plenariam indulgentiam per modum suffragii animabus in purgatorio existentibus concessam sic valere et suffragari quemadmodum communis doctorum schola eas valere et suffragari concedit.* Cette bulle a été éditée plusieurs fois, soit seule, soit à la suite des avis de Jean de Fabrica et de Nicolas Richardi (cf. L. Hain, *Repertorium*, t. I, n. 6788, 6881 ; t. II, n. 14807, où elle porte le titre : *Declaratio super indulgentia pro animabus in purgatorio detentis*). Elle a été publiée, mais d'une façon incomplète, par E. Amort, *De origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum*, Augsbourg, 1735, IIe part., p. 292-293. Th. Accurti cite cette bulle sous le titre : *Explicatio in Nicolai Richardi tractatum contra aliquos male sentientes de auctoritate Sedis apostolicæ super indulgentia concessa pro animabus purgatorii*; cf. J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 106. La doctrine de Sixte IV sur les indulgences a été plus longuement exposée par Raymond Peraudi dans son commentaire sur la dernière bulle de Sixte IV, intitulé : *Summaria declaratio bullæ indulgentiarum Ecclesiæ Xanctonensi pro reparatione ejusdem et tuitione fidei concessarum*, s. l. n. d., in-fol., 8 p. Voir N. Paulus, *op. cit.*, t. III, p. 212-213, 382-388. La Sorbonne condamna aussi deux propositions par rapport aux interprétations données aux indulgences applicables aux défunts : 1. dès que quelqu'un a donné l'aumône prescrite, l'âme pour laquelle elle a été donnée va immédiatement au ciel (20 novembre 1482); 2. la juridiction du pape s'étend aux âmes du purgatoire et il pourrait, s'il le voulait, vider tout le purgatoire. Cette thèse soutenue par le fr. mineur Jean Angeli, dans un sermon prêché en 1482 à Tournai, fut condamnée le 5 février 1483, comme *de falsitate suspecta et scandalosa et nullatenus populo publice prædicanda*. Voir N. Paulus, *op. cit.*, p. 386-387.

Quant à la politique ecclésiastique de Sixte IV vis-à-vis des chefs d'État et des gouvernements, elle dépassa toute mesure dans la voie des concessions. Par sa trop grande facilité à accorder à l'empereur Frédéric III et aux rois de Danemark, de Hongrie, de Pologne, de Portugal, d'Espagne, etc., le droit de nommer les évêques pour de nombreux sièges, quitte au pape de les confirmer, et le droit de distribuer un grand nombre de bénéfices, Sixte IV fut cause d'une immixtion excessive du pouvoir temporel dans le gouvernement spirituel de l'Église et donna naissance à de multiples conflits entre lui et les chefs d'État pour la nomination d'évêques et la distribution des bénéfices. Pour les nombreux diocèses dans les différents pays de l'Europe, pour lesquels les chefs d'État avaient le pouvoir de nommer les candidats et les conflits assez fréquents qui en résultaient, nous renvoyons à L. von Pastor, *op. cit.*, p. 616-623.

Sixte IV se montra toutefois plus indépendant dans la question de l'Inquisition espagnole, dont l'introduction fut nécessaire pour sévir contre les Marranos, c'est-à-dire contre des juifs et des Maures qui, restant attachés à leur religion, se convertissaient apparemment au christianisme et réussissaient à se faire conférer des dignités ecclésiastiques et des charges civiles. Pour empêcher cela, Sixte IV restaura l'Inquisition par une bulle du 1er novembre 1478, qui autorisait Ferdinand et Isabelle à nommer deux ou trois archevêques, évêques et autres dignitaires ecclésiastiques pour procéder contre les juifs baptisés et relaps et contre les apostats, d'après le droit et les coutumes en vigueur. Ainsi, en vertu d'une bulle pontificale du 17 septembre 1480, le roi nomma comme inquisiteurs de Séville les dominicains Michel Morillo et Jean de San Martin et le prêtre séculier Jean Ruiz de Médine. De nombreuses plaintes étant arrivées au pape sur la sévérité excessive des inquisiteurs, le manque d'ordre et de justice avec lequel ils procédaient et les nombreux abus qui se manifestaient, celui-ci promulgua, le 29 janvier 1482, une bulle dans laquelle il reprochait durement aux inquisiteurs les nombreux griefs qu'on leur imputait et les engageait à plus de clémence et d'équité. Dans une autre bulle du 10 octobre 1482, il protesta énergiquement contre l'allure trop séculière que le roi d'Espagne voulait donner à l'Inquisition pour s'en servir contre ses ennemis. Enfin, pour remédier aux trop nombreux appels des justiciables à Rome, Sixte IV institua, le 25 mai 1483, l'archevêque de Séville juge pontifical de l'Inquisition. Comme, malgré tout, la sévérité, la cruauté et l'injustice persistaient dans les tribunaux de l'Inquisition, Sixte IV décréta, le 2 août 1483, que l'appel à Rome avait valeur légale aussi en Espagne, que les pénitents timides devaient être absous en secret, et que les acquittés ne pouvaient plus être molestés; enfin, il enjoignit aux souverains espagnols de laisser les repentis dans la possession de leurs biens. Mécontent de cette disposition au sujet des appels, le gouvernement espagnol réussit, sous les menaces les plus graves, à amener le pape à rétracter, au mois d'août 1483, cet ordre et à nommer un prélat espagnol comme inquisiteur général. Le premier qui fut élevé à cette charge fut le dominicain Thomas de Torquemada (2 août 1483). La sphère de juridiction de cet inquisiteur général, qui se limita d'abord à la Castille et au Léon, fut étendue par un bref pontifical du 17 octobre 1483 à l'Aragon, Valence et la Catalogne. Il était entouré d'un conseil spécial, institué par Thomas de Torquemada et approuvé par Sixte IV. Le grand inquisiteur était nommé par le roi, mais recevait sa juridiction du pape en vertu d'un bref apostolique. Les membres du conseil étaient proposés par l'inquisiteur général et nommés par le roi, mais ils tenaient leur juridiction de l'inquisiteur général. De la sorte, cette nouvelle forme de l'Inquisition espagnole constituait une institution mixte, dans laquelle cependant l'élément ecclésiastique prédominait. Voir L. von Pastor, *op. cit.*, p. 624-630.

Pour ce qui est des relations de Sixte IV avec les ordres religieux, elles sont d'une condescendance excessive envers les ordres mendiants et surtout envers les franciscains. Encore général de l'ordre franciscain, il s'était appliqué à réformer les conventuels et, dans ce but, avait même rédigé des statuts, qu'il confirma après son élévation au pontificat. Toutefois ces statuts, appelés *Statuta Sixtina*, ne furent jamais observés, parce que Sixte IV, comme pape, n'a plus rien fait pour réformer les conventuels. Bien au contraire, il fut très libéral dans la concession de privilèges. Ainsi, dès la première année de son pontificat, il concédait aux frères, par la bulle *Dum fructus uberes* du 28 février 1472, sur les instances du ministre général,

le droit d'accepter des héritages. Comme les observants ne voulaient pas de cette concession, il déclara en 1481, qu'ils ne devaient point en user, puisqu'ils la jugeaient contraire à la pauvreté. Il avait aussi réussi à apaiser les esprits par sa déclaration de 1480, dans laquelle il observe qu'aucune prescription, en dehors de celles de la règle, n'oblige gravement et que toutes les peines, y compris les censures papales, ne peuvent être que *latæ sententiæ* et peuvent être commuées par les supérieurs, s'ils le jugent nécessaire. Par contre les deux grandes collections de privilèges, connues sous le nom de *Mare magnum*, débutant *Regimini universalis Ecclesiæ* (31 août 1474) et de *Bulla aurea*, commençant *Sacri prædicatorum et minorum fratrum ordines* (1479), furent plus nuisibles qu'utiles à l'ordre. Aussi, d'après Nicolas Glassberger, *Chronica*, dans *Analecta franciscana*, t. II, Quaracchi, 1887, p. 462, les observants y renoncèrent-ils pour ne pas se brouiller avec le clergé séculier. Des privilèges semblables furent donnés aussi aux dominicains (cf. *Bullarium ord. prædicatorum*, t. III, Rome, 1731, p. 516 sq.) et aux carmes (cf. *Bullarium carmelitarum*, I[re] partie, Rome, 1715, p. 319 sq., 346 sq., 352 sq.). Sixte IV concéda aussi des faveurs aux frères de la Vie commune et aux chartreux. Il approuva l'ordre des minimes et confirma celui des augustins déchaussés, fondé par Baptiste Poggio de Gênes. Il donna la règle de Saint-Augustin aux alexiens et aux ambrosiennes. Il prit aussi souvent la défense des religieux, comme par exemple des dominicains de Gand dans un décret du 18 février 1483.

Sixte IV pensa aussi un instant, en 1472, à rétablir l'unité de l'ordre franciscain en assujettissant les observants aux conventuels. Ce projet, patronné par plusieurs cardinaux, surtout par son neveu Pierre Riario, qui, après la mort de Bessarion, avait été nommé protecteur de l'ordre, ne fut cependant point exécuté ni la bulle d'abolition des observants promulguée, grâce à l'intervention des princes et de saint Jacques de La Marche. Pour protéger toutefois les conventuels contre les séculiers Sixte IV, publia, en 1474, la bulle *Dum singulos*, dans laquelle il défend aux laïques de chasser les conventuels de leurs couvents pour les donner aux observants. Comme on ne tint aucun compte de cette bulle, Sixte IV se vit obligé de la renouveler en 1480. Il permit aux pauvres ermites de l'Ombrie et de la Marche d'Ancône, qui constituaient le restant des partisans d'Ange de Clareno et menaient la vie anachorétique sous l'obédience des évêques, de porter l'habit franciscain et de se choisir un vicaire général particulier, soumis cependant en tout au ministre général des frères mineurs. On les appelait la congrégation *della becca*, à cause de la forme de leur habit, et leur chef, Pierre d'Espagne, devint leur premier vicaire général. Sixte IV fut le puissant protecteur d'Amédée de Sylva, le fondateur de la congrégation franciscaine des amadéistes, qui se distinguaient par une austérité extraordinaire, surtout au point de vue du jeûne. Amédée, qui fut le confesseur de Sixte IV, en reçut le couvent de Saint-Pierre-in-Montorio à Rome, où il résida jusqu'à sa mort en 1482. Voir H. Holzapfel, O. F. M., *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Fribourg-en-B., 1909, p. 133-138; Fr. de Sessevalle, *op. cit.*, t. I, p. 213-220.

Sixte IV manifesta encore sa prédilection pour l'ordre franciscain en établissant, par la bulle du 3 octobre 1472, la fête de saint François comme une fête de précepte et en canonisant les cinq proto-martyrs de l'ordre franciscain, mis à mort au Maroc sous Honorius III, et surtout saint Bonaventure (14 avril 1482). Il décerna aussi l'honneur des autels au carme Albert de Trapani et, en 1483, mit Jean Buono, le fondateur des giamboniti, au rang des bienheureux. Par une disposition de 1478, il mit sur le même pied le vœu du pèlerinage à Santiago de Compostella et celui du pèlerinage à Rome et à Jérusalem, réservant la dispense de ce vœu au Saint-Siège. En 1482 il intervint à Augsbourg contre l'administration trop fréquente de la sainte communion introduite par un curé. Voir L. von Pastor, *op. cit.*, p. 607-610.

Comme le remarque L. von Pastor, *op. cit.*, p. 630-631, Sixte IV favorisa aussi les mouvements de réforme partout où il le put et même, sur son ordre et sur ses instances, une bulle fut rédigée qui contenait les dispositions les plus minutieuses pour la réforme de la Curie romaine des cardinaux. Dans cette bulle *Quoniam regnantium cura*, conservée dans le *Vatic. lat. 3884*, fol. 118-132, les abus sont mis en pleine lumière et décrits dans tous leurs détails, spécialement ceux qui existaient parmi les cardinaux et des dispositions sont proposées qui, si elles avaient été appliquées, auraient fait changer complètement l'aspect du collège des cardinaux et de la Curie romaine. Malheureusement cette bulle ne fut jamais publiée à cause de l'opposition acharnée des cardinaux, dont la plupart menaient à cette époque une vie luxueuse, mondaine et dissolue. Cf. Pastor, *op. cit.*, p. 633-640. Le 14 mai 1472, Sixte IV fixa à douze le nombre des auditeurs de la Rote, *Bullarium romanum*, t. V, Turin, 1860, p. 207-208; le 22, il publia une bulle contre la simonie. *Bull. romanum*, t. V, p. 208-209. Il créa en 1474 l'évêché de Casale et, en 1475, il éleva l'archevêché d'Avignon à la dignité de métropole et y nomma son neveu le cardinal Julien Della Rovere, qui y fonda le collège Della Rovere, que Sixte IV approuva et pour lequel il rédigea des statuts par la bulle *Sacrosancta romana Ecclesia* du 13 août 1476.

Il créa un nombre considérable de cardinaux, qu'il ne choisit malheureusement pas toujours parmi les plus dignes. Dès la première année de son pontificat, il éleva à la pourpre deux de ses neveux, Pierre Riario et Julien Della Rovere, dont le premier mena une vie mondaine et scandaleuse et mourut dès 1474. Il eut surtout égard aux princes séculiers dans la création de quatre cardinaux, le 7 mai 1483, à savoir Philippe de Levis, archevêque d'Arles, recommandé par le roi René, Jean Arcimboldo, évêque de Novare, sur les instances du duc de Milan, Philibert Hugonet, évêque de Mâcon, sous l'influence du duc de Bourgogne, et Étienne Nardini. Le 18 décembre 1476, il fit cinq nouveaux cardinaux, dont un seul Italien, J.-B. Mellini, évêque d'Urbino, deux Français, Charles de Bourbon et Pierre de Foix, un Espagnol, Pierre Ferrici et un Portugais, George da Costa, archevêque de Lisbonne. Le 10 décembre 1477, il donna la pourpre à Jean d'Aragon, fils de Ferdinand, Pierre Foscari, George Hesler, confident de l'empereur Frédéric III, Gabriel Rangone, O. F. M., recommandé par le roi de Hongrie, et à trois de ses neveux : Christophe Della Rovere, Jérôme Basso-Della Rovere et Raphaël Sansoni-Riario, qui avait à peine dix-sept ans. Cette augmentation du nombre des cardinaux amena une nouveauté, qui ne s'était plus vue depuis des siècles, à savoir la création d'un nouveau titre cardinalice, Saint-Nicolas al Colosseo, qui fut assigné à Pierre Foscari. Après la mort de Christophe Della Rovere, le 1[er] février 1478, Sixte IV le remplaça par un autre de ses neveux, Dominique Della Rovere, qui s'est rendu immortel par le grand nombre de monuments qu'il fit construire. L'esprit mondain et le faste qui régnaient dans le Sacré-Collège s'accrurent par la nomination, le 15 mai 1480, de Paul Fregoso, Ferry de Clugny, Côme Orsini de' Meglioratì, Jean-Baptiste Savelli et Jean Colonna. Le 15 novembre 1483 la pourpre était donnée à Jean Conti de Valmontone, Jean-Baptiste Orsini, Jean Moles, au franciscain Élie de Bourdeilles, archevêque de Tours, et à Jean-Jacques Sclafenato, évêque de

Parme et, en mars 1484, à Ascanio-Marie Sforza, par motifs purement politiques.

Sixte IV s'est acquis un titre de gloire incontestable par le zèle qu'il déploya pendant tout son pontificat à promouvoir les lettres et les arts, de manière à faire de Rome le centre de la renaissance artistique et littéraire. Un des grands mérites de Sixte IV est sans conteste le merveilleux développement qu'il donna à la bibliothèque Vaticane, qui, fondée par Nicolas V, fut complètement réorganisée sous son pontificat. Il la transféra dans le palais de Nicolas V, au Cortile du Perroquet. Sixte IV enrichit dans une large mesure la bibliothèque, portant le nombre des volumes de 1209 à environ 2500. Il en organisa aussi l'administration et la direction, lui assigna des fonds fixes et la pourvut d'un règlement. Enfin il la rendit accessible au public. Imbu lui-même de l'esprit et du goût de la Renaissance, Sixte IV appela à Rome les plus célèbres savants de son temps comme professeurs à l'université romaine et s'entoura des plus illustres humanistes, parmi lesquels Pomponio Leto et B. Platina, que, malgré leur opposition ouverte au Saint-Siège, il réussit à gagner à sa cause. Sixte IV combla de faveurs les historiens Sigismond de' Conti, qui par son *Histoire contemporaine*, en 17 livres, qui va de 1475 à 1510, occupe une place d'honneur parmi les écrivains du XVI[e] siècle, Jacques Gerardi de Volterre, célèbre par ses mémoires, Mathias Palmieri de Pise, qui continua la chronique de Matthieu Palmieri de Florence, et surtout B. Platina, qu'il chargea de rassembler les documents relatifs aux droits du Saint-Siège, conservés de nos jours dans trois volumes des archives vaticanes, et qui remit dès la fin de 1474 ou au début de 1475 au pape sa fameuse *Histoire des papes*, sur la valeur critique de laquelle on peut voir L. von Pastor, *op. cit.*, p. 669-673. Sixte IV, ne voyant dans l'humanisme qu'un mouvement purement littéraire, sans aucun péril pour la religion, rouvrit aussi l'Académie romaine, en confia la présidence à Pomponio Leto et prit à son service quelques académiciens qui, comme B. Platina et Démétrie de Lucques, avaient pris part à la conjuration contre Paul II. Pour les détails, voir L. von Pastor, *op. cit.*, p. 655-671.

Un autre grand mérite de Sixte IV est d'avoir contribué grandement à l'embellissement de Rome par des fondations grandioses, l'élargissement des rues et la création de nouvelles voies, comme par exemple la via Sistina, la construction d'un nouveau pont sur le Tibre, le ponte Sisto, la restauration des basiliques et des églises et la construction de nouvelles, comme Santa Maria del Popolo et Santa Maria della Pace, la restauration et la construction de palais et d'établissements d'utilité publique, parmi lesquels l'hôpital del Santo Spirito occupe le premier rang. Il étendit son œuvre d'embellissement à presque toutes les villes des États pontificaux et même à Avignon. A l'exemple du pape, les cardinaux, principalement les neveux de Sixte IV, rivalisèrent entre eux pour faire restaurer et construire des églises, des palais et d'autres édifices et surtout pour faire ériger de splendides monuments funéraires. Sixte IV favorisa aussi les peintres de son temps et fit travailler pour lui les plus célèbres comme Ghirlandaio, Botticelli, le Pérugin, Pinturicchio et Melozzo de Forli. L'œuvre la plus célèbre, par laquelle Sixte IV s'est immortalisé, est sans conteste la magnifique chapelle, appelée de son nom Sixtine, qu'il fit construire par Giovannino de' Dolci et dédia à l'Immaculée-Conception. Pour les détails des embellissements apportés par Sixte IV à Rome, voir L. von Pastor, *op. cit.*, p. 674-710.

L'activité inlassable déployée par Sixte IV contre l'invasion des Turcs et son zèle à promouvoir les arts et les lettres sont obscurcis par le favoritisme dont il fit preuve à l'égard de ses neveux et de sa famille. C'est le reproche le plus grave qu'on puisse lui faire. Comme nous l'avons déjà vu, il éleva six de ses neveux à la dignité cardinalice et donna le gouvernement d'Imola et de Forli à un autre neveu, Jérôme Riario, qui exerça une influence néfaste sur Sixte IV, le jeta dans les entreprises les plus aventureuses et lui causa les déboires les plus amers. Un autre neveu, Léonard Della Rovere, fut fait, en 1472, préfet de Rome et épousa une fille naturelle du roi de Naples, Jeanne, qui lui apporta une grosse dot. A sa mort, le 11 novembre 1475, lui succéda son cousin, Jean Della Rovere, un autre neveu de Sixte IV, qui épousa Jeanne de Montefeltre, fille du duc Frédéric d'Urbino. En un mot, le pape combla ses parents de faveurs et de richesses et un bon nombre de possessions pontificales leur furent données en fief. Voir à ce sujet *I nepoti di Sisto IV*, dans *Civiltà cattolica*, 1868, t. I, p. 667-683. Ce népotisme, universellement reproché à Sixte IV, trouve quelque excuse dans la situation troublée de l'Italie et le peu de fidélité qui se rencontrait parmi les nobles. Pour se faire assister dans sa lourde tâche, Sixte IV eut donc recours à ses propres parents, dans lesquels il trouvait en général les instruments les plus dociles et les collaborateurs les plus sûrs. Tout ceci néanmoins n'excuse pas une conduite qui ouvrit la voie à la déchéance de la discipline ecclésiastique. Si la critique doit rejeter en grande partie les graves accusations portées par Étienne Infessura, partisan des Colonna, contre Sixte IV, elle doit se garder d'autre part de le considérer à l'exemple de Pastor, *op. cit.*, p. 640-654, comme un pontife idéal. L'appréciation donnée dans Hefele-Leclercq, *op. cit.*, p. 113-114, est autrement nuancée : « Plus savant qu'homme d'État, aux prises avec d'innombrables oppositions, rejeté vers ses parents par la déloyauté alors générale dans le monde politique, Sixte IV n'a point été étranger aux faiblesses humaines, mais son énergie au service de grands desseins, surtout des croisades, des lettres et des arts, lui assure une place honorable dans l'histoire. Rome montre encore aujourd'hui les résultats de son activité vigilante. Dans un temps et au milieu de circonstances où la passion entassait à plaisir les calomnies, en dépit de la haine d'un Infessura et des Florentins, qui certainement en matière de mœurs ne sont pas des juges au-dessus de tout soupçon, les vertus qui honorèrent son pontificat ont été reconnues même par ses ennemis. C'est manquer trop évidemment à la vérité et à la justice que de le représenter comme « un homme sans parole et sans foi, « sans honte et sans conscience, chez qui rien de ce qui « est immoral n'est impossible » (cf. M. Brosch, *Papst Julius II. und die Gründung des Kirchenstaates*, p. 21-29, Gotha, 1878). »

L. Wadding, *Annales minorum*, 3[e] éd., t. XIII, Quaracchi, 1932, an. 1464, n. I-VI, p. 391-395; n. XI-XII, p. 397; an. 1468, n. XIII, p. 492-493; an. 1471, n. I-X, p. 534-538; t. XIV, Quaracchi, 1933, an. 1472, n. I-VII, p. 1-5; n. X, p. 6-7; an. 1473, n. I-XXXI, p. 87-97; an. 1474-1484, *passim;* du même, *Scriptores ord. min.*, 3[e] éd., Rome, 1906, p. 211-212; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2[e] éd., t. III, Rome, 1936, p. 104-106; B. Platina, *Vita Sixti IV*, dans L. Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, nouv. éd., t. III, fasc. 1, p. 398 sq.; Jacques de Volterra, *Diarium romanum ab an. 1472 usque ad an. 1484*, *ibid.*, t. XXIII, fasc. 3; E. Infessura, *Diario della città di Roma*, édit. par O. Tommasini, Rome, 1890; A. de Tummulillis, *Notabilia temporum*, édit. par C. Corvisieri, dans *Fonti per la storia d'Italia*, Rome, 1890; S. de' Conti de Foligno, *Le storie de suoi tempi dal 1475 al 1510*, t. I, Rome, 1883; E. Frantz, *Sixtus IV. und die Republik Florenz*, Ratisbonne, 1880; H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Fribourg-en-B., 1909, p. 132-138; Fr. de Sessevalle, *Histoire générale de l'ordre de Saint-François*, Paris, t. I, 1935, p. 211-220, 618-624; *I calunniatori di*

Sisto IV, dans *Civiltà cattolica*, 1868, t. I, p. 142-153; *Uno sgardo al pontificato di Sisto IV*, *ibid.*, p. 394-410; *I nepoti di Sisto IV*, *ibid.*, p. 666-683; *Il nepotismo di Sisto IV*, *ibid.*, t. II, p. 654-667 et t. III, p. 408-423; E. Casanova, *I tumulti del giugno 1482 in Siena e alcuni brevi di Sisto IV*, extr. de *Miscell. stor. Senese*, Sienne, 1894; L. Frati, *Una lettera della duchessa Bona di Savoia a papa Sisto IV*, dans *Arch. stor. lombardo*, t. VII, 1890, p. 911-913; R. Maphaeus, *Vitæ summorum pontificum Sixti IV, Innocentii VIII, Alexandri VI et Pii III*, Venise, 1518; E. Muntz, *Un mécène italien au XVe siècle. Les lettres et les arts à la cour de Rome pendant le règne de Sixte IV*, dans *Revue des deux mondes*, t. XLVIII, 1881, p. 154-192; le même, *Les arts à la cour des papes pendant le XVe et le XVIe siècle. Recueil de documents inédits tirés des archives et des bibliothèques romaines*, t. III, *Sixte IV-Léon X*, Paris, 1882; B. Peik, *Sixtus IV en Lorenzo de Medicis*, Dordrecht, 1869; E. Piva, *La guerra di Ferrara del 1482*, Periodi I, *L'alleanza dei Veneziani con Sisto IV*, Padoue, 1892; J. dalla Santa, *Le appellazioni della repubblica di Venezia dalle scomuniche di Sisto IV e Giulio II*, extr. du *Nuovo arch. veneto*, t. XVII, Venise, 1899; B. Baldi, *Vita e fatti di Frederigo di Montefeltro, duca di Urbino*, t. III, Rome, 1824; E. Bissolati, *Le vite di due illustri Cremonesi (Bart. Platina e Marco Gir. Vida)*, Milan, 1856; J. Burckhardt, *Geschichte der Renaissance in Italien*, 3e éd., Stuttgart, 1891; le même, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 7e éd., par L. Geiger, Leipzig, 1899; B. Buser, *Lorenzo de' Medici als italienischer Staatsmann*, Leipzig. 1879; J.-W. Clark, *On the Vatican library of Sixtus IV*, dans *Cambridge Antiquarian Society's proceedings and communications*, t. X, Cambridge, 1899; P. Fabre, *La Vaticane de Sixte IV*, dans *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, t. XV, Paris, 1895; F. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, 3e éd., t. III, Leipzig, 1880; J.-A. Llorente, *Geschichte der spanischen Inquisition*, trad. par Höck, Gmünd, 1819-1822; P. Pierling, *Le mariage d'un tsar au Vatican : Ivan III et Zoé Paléologue*, dans *Revue des quest. hist.*, t. XLII, 1887, p. 353-397; Fr. J. Rodrigo, *Historia verdadera de la Inquisición*, 3 vol., Madrid, 1876-1877; J. Schlecht, *Andrea Zamometič und der Basler Konzilsversuch vom Jahre 1482*, Paderborn, 1903; E. Steinmann, *Die Sixtinische Kapelle*, t. I, *Bau und Schmuck der Kapelle unter Sixtus IV.*, Munich, 1901; le même, *Rom in der Renaissance*, 2e éd., Leipzig, 1902; L. de Villeneuve, *Recherches sur la famille Della Rovere*, Rome, 1887; Cl. Bauer, *Finanze papali durante il pontificato di Sisto IV*, dans *Arch. d. R. Soc. di storia patria*, t. L, 1927, p. 319-404; V. Pacifici, *Un carme biografico di Sisto IV*, Tivoli. 1927; E. Göller, *Deutsche Kirchenablasse unter Sixtus IV.*, dans *Röm. Quartalschr.*, 1923, p. 55-70; le même, *Sixtus IV. und der Konstanzer Bistumsstreit 1474-1480*, dans *Freib. Diöz. Arch.*, 1921, p. 1-60; E. Rodocanachi, *Histoire de Rome. Une cour princière au Vatican pendant la Renaissance, Sixte IV, Innocent VIII, Alexandre VI Borgia*, Paris, 1925; U. Boncompagni Ludovisi, *Roma nel Rinascimento*, t. II, Albano, 1928, p. 1-101; P.-M. Sevesi, *Lettere autografe di Francesco Della Rovere da Savona, ministro generale (1464-1469) e cardinale (1467-1471), poi Sisto IV (1471-1484)*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVIII, 1935, p. 198-231, 477-499; P. Paschini, *Frate Zanetto da Udine*, *ibid.*, t. XXVI, 1933, p. 105-126; B. Marinangeli, *L'arazzo di Sisto IV*, dans *Miscell. francisc.*, t. XV, 1914, p. 83-87; le même, *Il paliotto di Sisto IV*, *ibid.*, t. XVI, 1915, p. 179-182; le même, *La canonizzazione di S. Bonaventura e il processo di Lione*, *ibid.*, t. XVII, 1916, p. 65-86, 105-120; t. XVIII, 1917, p. 125-135; Fr. A. Benoffi-G. Abate, *Degli studi nell'ordine dei minori*, *ibid.*, t. XXXI, 1931, p. 155-156; A. Canezza et M. Casalini, *Pio istituto di S. Spirito e ospidali reuniti di Roma*, Roma, 1933; N. Papini et E. Magrini, *Minoritæ conventuales lectores*, *ibid*, dans *Miscel. francisc.*, t. XXXIII, 1933, p. 384-385; Ch. Poulet, *Histoire du christianisme*, t. III, Paris, 1937, p. 307-311; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. VIII, 1re part., Paris, 1917, p. 36-111; L. von Pastor, *Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance*, t. II, 5e éd., Fribourg-en-Br., 1923, p. 451-710, où l'on peut trouver une abondante bibliographie.

A. Teetaert.

5. SIXTE V, de son nom Félix Peretti, et nommé aussi Montalto, frère mineur conventuel, pape du 24 avril 1585 au 27 août 1590.

I. Avant le pontificat. — Félix Peretti naquit, le 13 décembre 1520, à Grottammare (prov. d'Ascoli-Piceno) dans la Marche d'Ancône, où son père, Pierre-Gentille Ricci, plus connu sous son surnom de Peretto ou Peretti, était venu s'établir. Fils de pauvres laboureurs, il fut obligé d'aider ceux-ci de bonne heure, jusqu'à ce que son oncle, un conventuel du nom de Salvator, qui habitait le couvent de Montalto, le prit sous sa protection et, remarquant son esprit perspicace, lui fit fréquenter l'école de ce village. Bientôt il le prit avec lui au couvent de Montalto, où, à l'âge de douze ans, le jeune Félix revêtit l'habit des conventuels et, l'année suivante (1534), fit profession, retenant le nom de Félix. Il poursuivit ses études à Ferrare, Bologne, Rimini et Sienne, pour les couronner, le 25 juillet 1548, par le grade de docteur en théologie, obtenu à l'université de Fermo. En 1551, il fut nommé régent de la faculté théologique au couvent de Sienne. Même avant d'avoir reçu le sacerdoce, fidèle à son idéal de devenir un grand prédicateur, il s'était consacré à ce ministère dans les principales villes de la Marche d'Ancône. Ayant attiré l'attention du cardinal Carpi, protecteur des franciscains, ce dernier l'invita à Rome, en 1552, pour y prêcher le carême; il y fut retenu par Jules III pendant toute l'année, pour y commenter trois fois par semaine l'épître aux Romains.

Nommé régent du studium de Naples en 1553, il y commenta dans l'église de Saint-Laurent l'évangile de saint Jean. En 1555 il prêcha, à la demande du cardinal Carpi, à la cathédrale de Pérouse. Quelques-uns des sermons de Peretti ont été édités, à savoir *Sopr'il misterioso Vangelo della Settuagesima*, *Del saper del scolare christiano*, *Della felicissima venuta del promesso Messia; Dell' immacolata concezzion della madre di Dio*, ensemble, à Naples, 1554. Le dernier fut publié séparément deux fois dans la suite. Un cinquième sermon, donné le mercredi des cendres 1555, à Pérouse, *Della necessità della Sacra Scrittura a reformare l'huomo*, fut imprimé probablement à Pérouse, en 1555. Voir H. Narducci, *Intorno ad alcune prediche stampate di Sixto V*, extr. de *Il Buonarroti*, IIe sér., t. V, avril 1870. Un autre sermon, prêché le deuxième dimanche d'un avent entre 1561 et 1565, quand il était procureur général de son ordre, en présence du pape Pie IV, a été édité par J. Abate, dans *Miscell. franciscana*, t. XXIII, 1922, p. 4-6. Deux volumes de sermons quadragésimaux et quelques autres seraient conservés inédits dans la bibliothèque du couvent franciscain Saint-Isidore à Rome, cf. J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 106; J. Franchini, *Bibliosofia francescana*, Modène, 1693, p. 189-190; D. Sparacio, *Papa Sisto V*, Pérouse, 1923, p. 31.

Ayant fait partie, lors de son séjour à Rome en 1552, d'un groupe d'hommes qui travaillaient à la réforme catholique, groupe auquel appartenait le cardinal Antoine Carafa, Félix Peretti, après l'élévation de ce dernier au pontificat, le 23 mai 1555, sous le nom de Paul IV, fut appelé à Rome, en 1556, pour prendre part à la discussion instituée par la Congrégation au sujet de la réforme de la Curie romaine. Cette même année 1556, il fut nommé régent des études au couvent Frari de Venise et, en 1557, il fut désigné par Paul IV comme inquisiteur pour toute la république vénitienne. Il y fit imprimer l'*Index librorum prohibitorum* de Paul IV, mais, à cause de sa trop grande sévérité et de son caractère violent et brusque, il s'y fit de nombreux ennemis, de sorte qu'après la mort de Paul IV il se retira à Montalto. Après l'élection de Pie IV, il fut renvoyé, par l'intermédiaire du cardinal Carpi, en février 1560, à Venise comme recteur des études de son ordre et comme inquisiteur général. Mécontente de ce retour, la Sérénissime demanda à la Congrégation de l'Inquisition le rappel du P. Félix. Transféré à Rome, au mois de juin 1560, il devint, par l'intermédiaire du cardinal Michel Ghislieri, consulteur de la

Congrégation citée, qui enleva en même temps l'Inquisition à Venise aux franciscains pour la confier aux dominicains. Nommé procureur général des conventuels en 1561 par les soins du cardinal Carpi, il entra également dans la Congrégation instituée pour le concile de Trente. Félix Peretti collabora à la même époque avec Antoine Posius à l'édition des œuvres d'Aristote, et rédigea trois tables de ses livres, avec des notices biographiques, qui vont de 1540 à 1560 et qui nous renseignent avec exactitude sur la vie qu'il avait menée jusque là. Il fut aussi membre de la commission pour une nouvelle édition du *Décret* de Gratien. Pour le soustraire à l'envie de ses ennemis, le cardinal Ghislieri obtint qu'il fût assigné comme théologien au cardinal Hugues Buoncompagni, envoyé, en 1565, en Espagne pour reviser le procès de Carranza, archevêque de Tolède, que l'Inquisition espagnole avait condamné comme hérétique. Cette mission fut interrompue par la mort de Pie IV. Comme le cardinal Buoncompagni l'avait devancé pour pouvoir assister au conclave, Félix Peretti s'en revint seul, à Rome, où il apprit avec joie que son protecteur, le cardinal Ghislieri, avait été élevé au pontificat et avait pris le nom de Pie V.

Désormais la carrière de Félix Peretti était assurée. Pie V le nomma, le 14 janvier 1566, vicaire général de l'ordre des conventuels, après la mort du général Antoine de' Sapienti et, le 15 novembre 1566, il l'éleva au siège épiscopal de Sainte-Agathe des Goths, avec l'ordre de continuer à gouverner l'ordre. A partir de 1568, où Jean Tancredi fut élu général, Félix Peretti, appelé vers cette époque généralement Montalto, du lieu d'origine de son père, put se consacrer entièrement à son diocèse; Pie V le nomma cardinal le 17 mai 1570, lui assigna la Congrégation de l'Index et le nomma membre de la Congrégation des Évêques et Réguliers, ainsi que de la Congrégation instituée pour l'affaire Carranza. Le cardinal Montalto, comme il se nomme désormais, fut transféré, le 17 décembre 1571, du diocèse de Sainte-Agathe des Goths à celui de Fermo, auquel il renonça à l'été de 1577. Après la mort de Pie V et l'élévation au pontificat du cardinal Hugues Buoncompagni sous le nom de Grégoire XIII, commença pour le cardinal Montalto une période de contrariétés, parce que le nouveau pape se montra, dès le début, antipathique à son égard. Cette antipathie, qui, paraît-il, datait du temps de leur mission en Espagne, ne fit que s'accroître avec le temps, d'abord, sous l'influence des nombreux ennemis du cardinal Montalto et, ensuite, parce que Grégoire XIII était d'avis que les religieux devaient rester dans leurs couvents et ne pas prendre des charges dans l'Église. Peu à peu, Félix Peretti fut mis complètement à l'écart. Il ne resta cependant pas inactif et employa ses loisirs à éditer les œuvres de saint Ambroise, dont le premier volume parut à Rome en 1580. Faite avec précipitation, cette édition était loin d'atteindre la perfection désirée dans ce genre de travaux. Génie fougueux, peu fait pour l'élaboration minutieuse d'un texte critique, comme dit Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. x, p. 156, il était plus porté à dominer les manuscrits qu'à se laisser dominer par eux. Au texte ambrosien il ajouta et retrancha selon qu'il le jugeait bon. Par ailleurs, il fit ériger dans la basilique de Sainte-Marie-Majeure un monument funéraire à Nicolas IV, qui comme lui avait appartenu à l'ordre franciscain et fit commencer dans la même basilique par l'architecte Dominique Fontana la construction d'une chapelle, dans laquelle serait transportée la relique de la crèche du Sauveur et qui devait lui servir de lieu de sépulture. Il fit construire aussi sur la pente de l'Esquilin une magnifique villa pour lui et sa famille, appelée Villa Peretti et de nos jours Villa Massimo. Il avait fait venir sa sœur Camille à Rome, avec ses enfants François et Marie-Félix. Cette dernière se maria à Rome avec un petit commerçant et, après sa mort, le cardinal Montalto adopta ses enfants : Alexandre, Michel, Flavie et Orsine, qui portèrent dès lors aussi le nom de Peretti. François se maria à son tour, le 21 juin 1573, avec Victoire Accoramboni de Gubbio, fort dépensière. Ce mariage eut une fin tragique. François, en effet, fut tué dans la nuit du 16 au 17 avril 1581 par le duc de Bracciano, avec la complicité, paraît-il, de sa femme Victoire, qui, peu de temps après, allait vivre avec le meurtrier de son mari. A cette occasion on parla encore du cardinal Montalto qui était tombé dans le plus profond oubli et on admira la profonde résignation avec laquelle il supporta l'outrage que lui fit Grégoire XIII en laissant impuni l'assassin de son neveu.

II. Le pontificat. — Le 24 avril 1585 le cardinal Montalto fut élu pape à l'unanimité par « adoration », avant que le scrutin, qui l'établit définitivement sur la chaire de saint Pierre, n'eût eu lieu. Il prit le nom de Sixte V en souvenir de Sixte IV qui, comme lui, avait appartenu à l'ordre des mineurs conventuels. L'activité déployée par ce pape pendant son pontificat relativement court est merveilleuse. D'un caractère impulsif, véhément, impétueux et colérique, il se fâchait à la moindre occasion, mais se calmait très vite. Il était d'une sévérité exagérée en toutes choses et d'autre part, facile à émouvoir. D'une économie extraordinaire, il se montrait en général libéral et généreux. D'une prudence peu commune, il pouvait être, d'après les circonstances, bienveillant et encourageant ou très difficile et brusque dans les refus. Sa nature impétueuse et impulsive allait de pair avec d'excellentes qualités comme sa grande ténacité, son éloquence fascinante, son activité infatigable et sa facilité d'enthousiasme. C'était un caractère fort, autoritaire et sans égards dans la poursuite de son but, de sorte que la raison de toute son activité se trouve dans la force de sa pensée et de sa volonté. Bon et prévenant envers ceux qui avaient confiance en lui, il était dur et intransigeant envers ceux qui s'opposaient à ses desseins. D'autre part il était profondément pieux, simple, sobre, adversaire de tout luxe et il portait une affection peu ordinaire à saint François et à son ordre. D'une constitution robuste, il avait une capacité extraordinaire de travail, traitant lui-même toutes les affaires et prenant à lui seul toutes les décisions, même les plus importantes. La crainte que l'on put avoir un instant de la reviviscence du népotisme, à la suite de l'élévation à la pourpre, le 13 mai 1585, de son arrière-neveu François Peretti, âgé seulement de quinze ans, fut cependant vite dissipée; Sixte V, bien que très attaché à ses parents, ne leur accorda aucune charge ni aucun bénéfice et même le cardinal Peretti ou Montalto n'exerça aucune influence décisive sur les affaires de l'État pontifical ou de l'Église.

1° *Le gouvernement de l'État pontifical.* — A peine monté sur le trône de saint Pierre, Sixte V jeta la frayeur dans le cœur des Romains. Il avait promulgué le 30 avril un édit par lequel il défendait de porter certaines armes; le même jour, quatre jeunes gens furent arrêtés pour infraction à cet ordre, et condamnés à mort. Malgré l'intervention des personnes les plus influentes et des cardinaux, Sixte V exigea l'application rigoureuse de la loi et la sentence fut exécutée le lendemain. Sixte V déclara une guerre sans merci aux brigands qui infestaient Rome et les États pontificaux. L'une des causes de la reprise du banditisme sous Grégoire XIII avait été, outre la faiblesse du pape, un ordre émané de lui en vertu duquel les familles romaines qui possédaient illégalement des biens étaient obligées de les rendre au Saint-Siège.

Ce décret rencontra l'opposition des familles intéressées, qui s'allièrent aux bandits, les appelant à leur aide jusque dans Rome même et, en retour, leur donnant refuge dans leurs châteaux, quand ceux-ci étaient serrés de trop près par les soldats du pape. A la tête des brigands se trouvaient les membres des plus opulentes familles romaines, comme Alphonse Piccolomini, Louis Orsini, Lambert Malatesta. Pour en finir avec le brigandage, Sixte V procéda avec la plus grande sévérité non seulement contre les brigands, mais aussi, et d'une façon exemplaire, contre leurs chefs, qui en général appartenaient aux grandes familles. Pour conjurer avec plus d'efficacité ce fléau, il institua une congrégation composée des cardinaux Albani, Salviati et Carafa, auxquels incombait le soin de prendre les mesures les plus sévères et les plus rigoureuses. Dès les premiers jours de son pontificat, Sixte V mit les Romains au pas. Aux conservateurs du Capitole, qui demandaient pour le peuple justice, paix et abondance, il répondit qu'il prenait sur lui d'assurer la paix et de pourvoir aux nécessités du peuple, mais qu'il leur recommandait à eux-mêmes l'exercice de la justice et qu'ils pouvaient compter sur son appui s'ils faisaient leur devoir, mais aussi sur les plus sévères punitions s'ils y manquaient, résolu qu'il était, s'il le fallait, à leur faire couper la tête.

Pour exterminer le banditisme, Sixte V prit dès le début de son pontificat des mesures énergiques. Au premier consistoire du 10 mai 1585, il exigea l'application du décret pontifical du 24 septembre 1573, en vertu duquel le droit de refuge, dont jouissaient les ambassadeurs étrangers, les cardinaux et les nobles romains, était supprimé. La constitution importante du 1er juillet 1585 fut dirigée principalement contre ceux qui prêteraient aide et asile aux bandits; elle fut renforcée par le décret du 5 novembre suivant. L'application fut impitoyable; sitôt arrêtés, les bandits étaient exécutés et leurs têtes exposées sur le pont Saint-Ange. Le cardinal Colonna, chargé de nettoyer la campagne romaine, fit couper tous les bois qui servaient de repaires aux bandes et refoula celles-ci vers le territoire napolitain. Pour mettre fin à toute relation entre la noblesse et les bandits, le pape procéda avec une sévérité terrifiante. Pour ne donner qu'un exemple, le légat pontifical, le cardinal Salviati, ayant demandé en vain au comte Jean Pepoli de Bologne l'extradition d'un brigand, ce noble fut arrêté. Comme il s'opiniâtrait et écrivait de sa prison plusieurs lettres contre le « tyrannique frate », il fut condamné à mort par Sixte V. Cette exécution frappa toute la noblesse de terreur. En même temps le pape obtenait de Naples et de Venise des clauses d'extradition. Il travailla à gagner à la même cause le grand-duc de Toscane, qui se montra toutefois moins accommodant. Le fameux chef de bandits, Lambert Malatesta, qui appartenait à l'illustre famille jadis souveraine à Rimini, s'était réfugié en Toscane au début de 1582; Sixte V fit aussitôt des démarches pour qu'il fût livré. Le grand-duc n'y ayant donné aucune suite, le pape lui écrivit des lettres de plus en plus énergiques. Devant la menace de rompre les relations, le grand-duc finit par céder et livra Malatesta qui fut conduit le 26 juin 1587 à Rome et décapité le 13 août suivant. Dès l'automne 1587, on pouvait constater que l'ordre régnait partout dans les États pontificaux. Les procédés énergiques employés par le pape furent d'ailleurs universellement loués, même à l'étranger, et tous les contemporains saluèrent en Sixte V le restaurateur de la paix publique.

Si Sixte V recueillit l'approbation universelle pour ces mesures, il reçut moins de louanges pour la sévérité avec laquelle il procéda contre l'astrologie et autres superstitions par la bulle du 5 janvier 1586, ainsi que contre certaines fautes morales comme le blasphème, l'adultère, la prostitution, la transgression du repos dominical, la diffusion de notices fausses ou injurieuses, l'étalage d'écrits et d'images obscènes. Tous ces délits furent sanctionnés par des peines draconiennes en vertu de bulles promulguées en 1587 et 1588. Non seulement l'inceste et l'avortement, mais aussi certains délits de presse entraînaient irrévocablement la condamnation à mort. Non content d'avoir ramené l'ordre dans ses terres, Sixte V voulut aussi assurer à tout prix la sécurité sur mer, particulièrement sur les côtes, troublées par des corsaires turcs. C'est pourquoi il résolut de créer une flotte qui aurait sa base à Civitavecchia et, dans ce but, il institua, en janvier 1587, une Congrégation de cardinaux. Cette flotte opéra si efficacement que, dans le consistoire du 13 août 1590, Sixte V put communiquer que sa flotte était parvenue à capturer trois navires turcs et avait apporté la sécurité sur mer et sur les côtes. Il fit frapper une médaille commémorative, sur laquelle sont reproduites ses galères avec l'inscription : *Terra marique securitas*.

Sixte V non seulement veilla à la sécurité dans ses États, mais aussi à l'approvisionnement, à la bonne administration et à l'assainissement des finances. Dans ce but il institua, par la célèbre bulle du 22 janvier 1587, outre les Congrégations déjà existantes de la Segnatura di grazia et de la Consulta, quatre nouvelles Congrégations, auxquelles il confia l'université romaine, l'approvisionnement, l'entretien des routes, des ponts et des aqueducs et, enfin, la réglementation des taxes. Sixte V fit régler la préparation et la vente du pain, favorisa l'agriculture, commença l'assainissement des marais Pontins, encouragea l'industrie, en particulier celle de la laine et de la soie, et améliora partout les finances. A son arrivée au pouvoir il avait trouvé les caisses vides; il entreprit la réorganisation des finances, tant par des économies que par l'élévation du prix de vente de nombreux offices et la création d'offices nouveaux. De même institua-t-il des *Monti vacabili* ou emprunts qui pouvaient être amortis après un certain temps et des *Monti non vacabili* ou simplement *Monti*, qui constituaient la dette consolidée de l'État. Enfin, il établit de nouvelles taxes. Par ces moyens il réussit à accumuler au château Saint-Ange cinq millions et demi d'écus, qui constituaient la réserve des États pontificaux. Une bulle, publiée au consistoire du 21 avril 1586, déterminait les différents cas dans lesquels il était permis de puiser à ces réserves. A la fin de son règne, Sixte V disposait du plus beau trésor de l'Europe.

2° *Rapports avec les puissances.* — 1. *L'Espagne.* — Sixte V n'obtint pas de moins beaux résultats dans sa politique extérieure et dans ses relations avec les États de l'Europe. Cherchant avant tout à garder la plus stricte neutralité dans les conflits qui divisaient les pays entre eux et surtout les citoyens d'un même pays comme la France et l'Angleterre, il se laissa guider principalement par deux principes fondamentaux, à savoir le maintien de l'équilibre européen et la sauvegarde des droits et de la liberté de l'Église. Le caractère autocratique de Sixte V et la haute conception qu'il avait de la dignité pontificale expliquent qu'il ait accepté à contre-cœur la situation créée après la guerre de Paul IV, qui confirmait la prépondérance de l'Espagne, abaissait l'État pontifical au rang d'une puissance de second ordre et menaçait la liberté du Saint-Siège à cause du césaropapisme des rois espagnols. Aussi, une des plus grandes préoccupations de Sixte V, dès le début de son règne, fut-elle de reconquérir au Saint-Siège, parmi les autres États, la place à laquelle il avait droit. C'est pourquoi il veillera avec soin à ne pas étendre l'hégémonie de

l'Espagne, et combattra avec vigueur le césaropapisme de ses rois, là où il le jugeait nécessaire. Il s'opposa énergiquement à différentes tentatives faites par le roi Philippe II contre les droits de l'Église, dont la principale est la « Pragmatique des titres », publiée par ce souverain en octobre 1586 et par laquelle le roi s'attribuait le droit de conférer des titres aux ecclésiastiques. A peine Sixte V eut-il connaissance de ce document, qu'il menaça de le mettre à l'Index si le roi ne retirait les dispositions à l'égard des ecclésiastiques et, dans le consistoire du 27 juillet 1587, il défendit aux cardinaux, sous peine d'excommunication réservée au souverain pontife, de recevoir des lettres de l'Espagne, dans lesquelles on ne leur donnerait pas le titre qui leur était dû. De plus il s'efforça d'arrêter l'extension de l'hégémonie espagnole, partout où cela lui était possible, principalement dans les guerres de religion en France et en Angleterre.

2. *La France.* — A l'avènement au pouvoir de Sixte V, la France, sous le gouvernement de Henri III, était en proie à la guerre civile, qui opposait les huguenots dirigés par Henri de Navarre, et la Ligue des catholiques menée par Henri de Guise, dit le Balafré. A la demande de secours que lui fit Henri III, le pape répondit, au début de juin 1585, qu'il était décidé à soutenir le roi de France non seulement de son argent et de son autorité, mais aussi de son sang. L'attitude du pape à l'égard du roi de France était donc claire et il ne s'en départira pas pendant toute la durée de son pontificat. Il lui fut plus difficile de prendre position à l'égard de la Ligue, parce que les opinions elles-mêmes étaient divisées. Tandis que l'ambassadeur espagnol, le comte Henri d'Olivarès, et le cardinal Nicolas Pellevé lui présentaient les ligueurs comme les uniques soutiens d'une restauration catholique, qu'il fallait dès lors approuver sans réserve, l'ambassadeur Jean de Vivonne et le cardinal Louis d'Este voyaient plutôt en eux des intrigants qui, sous prétexte de défendre la foi, servaient les ambitieux desseins des Guises, principalement du chef de la Ligue, Henri le Balafré. Le discrédit de Henri III et les difficultés de sa succession, causées par le fait qu'Henri de Navarre était passé au protestantisme, faisaient entrevoir au duc de Guise la possibilité de ceindre la couronne. Pour servir ce dessein, il avait patronné, dès le 31 décembre 1584, dans un acte signé à Joinville par les Guises et l'ambassadeur du roi d'Espagne, la candidature du cardinal Charles de Bourbon, oncle de Henri de Navarre et du prince de Condé et archevêque de Rouen, comme héritier du trône de France, qui régnerait après la mort de Henri III sous le nom de Charles X, en attendant son accession à lui-même au trône. On faisait aussi remarquer à Sixte V que la Ligue, impuissante à vaincre seule ses adversaires, ne pourrait triompher qu'avec l'aide de l'Espagne et qu'ainsi cette dernière étendrait d'une façon sensible son hégémonie. Le pape restait perplexe, convaincu d'un côté que la Ligue avec l'appui de Philippe II pouvait chasser le calvinisme de la France, mais aussi, d'un autre côté, que la prépondérance espagnole s'imposerait par là à toute la chrétienté. Il finit par comprendre que, pour conserver en France un contrepoids à l'hégémonie espagnole, il fallait que la France se libérât elle-même par l'entente de tous les catholiques, groupés sous une même bannière, celle du roi. Il travaillera donc sans relâche à dégager le mouvement ligueur de tout esprit d'opposition au roi. Ce principe guida toute sa conduite à l'égard de la France.

Après la paix de Nemours, conclue entre Henri III et la Ligue, le 7 juillet 1585, et par laquelle le roi de France s'était allié aux ligueurs et s'était engagé à révoquer toutes les promesses faites aux huguenots, les déclarant inaptes à exercer n'importe quel office, principalement à ceindre la couronne de la France, et imposant à tous ses sujets de retourner au catholicisme ou de quitter la France dans les six mois, Sixte V crut le moment venu de réaliser ses desseins et d'unir tous les catholiques français sous la direction du roi. Convaincu qu'il pourrait séparer définitivement Henri III des huguenots et rendre plus étroite l'union entre le roi et les ligueurs, il promulgua, le 21 septembre 1585, une bulle qui déclarait Henri de Navarre privé de ses droits à la succession royale comme hérétique. Dans la pensée de Sixte V, l'excommunication d'Henri de Navarre ne faisait que renforcer la paix de Nemours, puisqu'il faudrait être à l'avenir pour la foi catholique avec la Ligue et le roi, ou contre elle avec les huguenots et Henri de Navarre. C'était donc le salut de la France en perspective et le salut sans l'intervention espagnole. Cf. Ch. Poulet, *Histoire du christianisme*, t. III, p. 780.

Malheureusement la bulle obtint un effet tout opposé à celui que le pape poursuivait. D'abord, elle rencontra une opposition farouche de la part d'Henri de Navarre, qui déclara la bulle contraire aux lois du royaume et parvint même à faire afficher à Rome, le 6 novembre 1585, une réplique à l'invalide excommunication de Sixte-Quint. Les publicistes protestants de leur côté réclamèrent énergiquement et un des plus célèbres d'entre eux, François Hotmann, édita le *Brutum fulmen Sixti V adversus Henricum regem Navarræ* (1585), qui déclarait l'excommunication impie, injuste et fausse, dénonçait le pape comme un archihérétique et un antéchrist et lançait un appel d'Henri de Navarre à un concile libre pour traiter la légitimité de l'excommunication. En même temps, le Béarnais adressait une protestation, rédigée par Duplessy-Mornay, à la Sorbonne, à la noblesse, au tiers et à la ville de Paris, dans laquelle il réclamait la convocation d'un concile et la réunion des États généraux. Le Parlement flétrissait en termes véhéments l'usurpation de Sixte V, qui avait osé s'ingérer dans une question dynastique de la France; il proposait au roi de jeter publiquement la bulle au feu. La publication de cette bulle eut encore pour effet qu'un grand nombre de catholiques, qui ne partageaient nullement les idées d'Henri de Navarre, se détachèrent de la Ligue et se rallièrent au Béarnais parce qu'ils considéraient la bulle comme inspirée par des gens qui voulaient troubler la paix et assujettir la France à l'Espagne. De même les États italiens, et en particulier Venise, virent dans cette bulle un acte de faiblesse du pape envers l'Espagne. Les ligueurs, de leur côté, soutenus par le pape et appuyés sur le traité de Nemours, étaient décidés à résister à outrance au Béarnais

De la sorte, à la suite de la bulle d'excommunication d'Henri de Navarre, la guerre civile reprit plus ardente que jamais. Nous n'avons pas à la raconter ici; rappelons seulement le regain de popularité du Balafré, la formation du Conseil des Seize qui prend la tête de la Ligue, la « Journée des barricades » (9 mai 1588) qui oblige Henri III à quitter Paris, l'édit de Rouen (19 juillet 1588), par lequel le roi essaie de ressaisir la Ligue, en reprenant les termes mêmes du traité de Nemours, la réunion à Blois des États généraux (septembre 1588), finalement l'assassinat du duc de Guise et de son frère le cardinal (23 décembre), et l'emprisonnement des principaux chefs de la Ligue, à commencer par le cardinal Charles de Bourbon.

L'assassinat du 23 décembre suscita la plus vive indignation de Sixte V, d'autant qu'en frappant le cardinal de Guise et en tenant interné le cardinal de Bourbon, le roi avait porté atteinte à l'immunité ecclésiastique. Aussi le pape exigea-t-il qu'Henri III demandât l'absolution, mais, tout en louant le zèle des ligueurs, il n'approuva pas leur rébellion contre Henri III,

qui restait leur roi légitime. Après la mort du duc de Guise, Henri III, à Plessis-lez-Tours, s'allia au Béarnais. Tous deux marchaient sur Paris, quand le peuple excité par le clergé et par le décret de la Sorbonne qui, le 7 janvier 1589, avait déclaré que le peuple français était délié du serment de fidélité envers Henri III, fit éclater sa fureur contre le roi; tout ceci devait amener, à échéance plus ou moins lointaine, l'assassinat d'Henri III par Jacques Clément (1er août 1589). Or, après l'alliance d'Henri III avec le Béarnais, Sixte V, fidèle à sa ligne de conduite selon laquelle la France devait se libérer elle-même, avait patienté, convaincu que, s'il s'alliait aux ligueurs, il avantagerait ou les huguenots ou ceux qui, sous couleur de défendre le catholicisme, visaient un but politique, comme les Guises et Philippe II. Comme Henri III ne voulait la victoire d'aucun parti mais la réconciliation du Béarnais avec Rome, Sixte V était entré complètement dans ces vues et s'était déclaré prêt à recevoir Henri de Navarre, pourvu qu'il se fît catholique. A la fin pourtant, il s'était résolu, le 12 mai 1589, à envoyer un monitoire à Henri III, dans lequel il se bornait toutefois à le sommer, sous peine d'excommunication, de remettre en liberté dans les dix jours le cardinal de Bourbon et l'archevêque de Lyon et de comparaître à Rome. Quand il apprit la terrible fin du roi de France, Sixte V y vit un juste châtiment : le sang appelle le sang. Cf. Ch. Poulet, *op. cit.*, p. 782.

Cependant Henri de Navarre, à une délégation de seigneurs catholiques qui étaient venus lui demander de renoncer au protestantisme, répondait qu'il ne pouvait abjurer sur le champ sa religion, mais qu'il était prêt à se faire instruire par un concile national ou provincial qui se réunirait dans les six mois et à maintenir exclusivement l'exercice de la religion catholique dans tout le royaume (4 août 1589). En retour, une grande partie de la noblesse le reconnaissait et lui promettait obéissance. Ce contrat réciproque fut publié et enregistré le 14 août au parlement de Tours; de la sorte, le parti royaliste put garder dans ses rangs un nombre considérable de catholiques. La Ligue au contraire acclama comme roi, sous le nom de Charles X, le cardinal de Bourbon, vieux, impuissant et prisonnier d'Henri IV au château de Loches. On distingua dès lors deux tendances parmi les ligueurs. D'une part, les extrémistes ou révolutionnaires, incarnés dans les « Seize », esprits exaltés, partisans de la résistance à outrance, d'autre part, les ligueurs politiques ou ligueurs français : royalistes fidèles tels que Villeroy et Vitry, magistrats comme Molé, bourgeois, tous éléments modérés, d'un patriotisme éclairé, qui voulaient l'accord avec Henri et à qui déplaisaient les compromissions avec l'Espagne. Énergique, intelligent et vaillant, Henri IV investit Rouen, battit la Ligue à Arques, le 21 septembre 1589, et marcha sur Paris. Le duc de Mayenne, frère de Henri de Guise et chef de la Ligue, devant ce danger menaçant appela à grands cris l'aide de l'Espagne. Ligueurs et Espagnols furent battus à Ivry par le Béarnais, dont les troupes poussèrent jusqu'à Paris. La capitale opposa une ferme résistance, dans laquelle s'affirmait la volonté du peuple de ne pas accepter un roi hérétique.

Dans ces luttes sanglantes, Sixte V ne se départit pas de la ligne de conduite qu'il s'était tracée dès le début de son pontificat, à savoir sa volonté que la France catholique se sauvât elle-même, sans l'Espagne. Mais, fidèle au principe, proclamé jadis par Henri III à Blois, que la France ne pouvait être gouvernée que par un catholique, Sixte V donna son appui à la Ligue. Il remplaça le légat Jean-François Morosini par Henri Caetani, qu'il chargea auprès de Charles de Bourbon et, éventuellement, auprès du duc de Mayenne, de préparer l'élection d'un roi catholique, mais aussi de se renseigner sur la possibilité de la conversion de Henri IV et sur les menées ambitieuses de l'Espagne. Quand il fut assuré par le duc François de Luxembourg, représentant auprès du pape des catholiques ralliés à Henri IV, que le Béarnais abjurerait le calvinisme, si on pouvait arriver à le persuader, et qu'il était à souhaiter que le Saint-Siège confiât à des prêtres capables le soin de l'instruire, Sixte V, inquiété par la puissance de la Ligue et par l'influence toujours croissante de Philippe II en France, donna ordre au légat Caetani de traiter aussi avec les catholiques, partisans de Henri IV. Le parti espagnol, furieux de ce que le pape entrait en pourparlers avec les délégués du Béarnais, lui fit présenter au nom de Philippe II par son ambassadeur, le hautain Olivarès, un avis dans lequel le roi d'Espagne menaçait Sixte V des armes matérielles et spirituelles s'il ne changeait point d'attitude. Philippe II, voyant l'heure décisive, fit remettre au pape, au début de 1590, un projet d'alliance et lui demanda de désigner un chef pour son armée qui devait pénétrer en France. Sur le refus de Sixte V, qui menaçait même Philippe II d'excommunication s'il persistait à vouloir faire la loi au souverain pontife, Olivarès revint à la charge le 3 mars, exigeant le renvoi du comte de Luxembourg, l'excommunication des partisans catholiques de Henri IV et une condamnation de ce dernier. Comme Sixte V restait impassible, le légat espagnol alla même jusqu'à le menacer d'un concile et d'un schisme. La situation devint si tendue qu'en Italie on s'attendait à une rupture complète entre le Saint-Siège et l'Espagne. Le 19 mars, les cardinaux en consistoire se rangèrent à l'avis du pape, surtout après que le cardinal d'Aragon eut fait ressortir qu'une intervention violente, comme la voulait Philippe II, n'aurait pour effet qu'une union plus étroite entre les Français et Henri IV. Sixte V, de son côté, déclara qu'il préférait mourir que de céder aux requêtes de l'Espagne. La conduite prudente de Sixte V trouvait cependant des détracteurs à Rome et à Paris, où, le 7 mai 1590, la Sorbonne proclamait que les catholiques français n'étaient pas tenus en conscience d'accepter un hérétique pour roi et renouvelait cette proclamation après la mort de Charles de Bourbon (9 mai 1590).

Le 19 juillet 1590, sur les instances du duc de Sessa, nouvel ambassadeur de Philippe II, Sixte V s'engageait à une intervention militaire en France pour défendre les catholiques contre les violences des calvinistes et faciliter la nomination d'un roi. Mais, comme il différait sa signature, dans l'espoir que le Béarnais se ferait catholique après la prise de Paris, Sessa et Olivarès ne cessèrent de menacer le pape, surtout après que celui-ci eut proposé d'envoyer deux nonces en France, l'un auprès des ligueurs, l'autre auprès des catholiques ralliés à Henri IV, pour pouvoir arriver plus efficacement à l'élection d'un roi. « Sixte V menaçait de faire une déclaration solennelle, où il exposerait comment, sous couleur de religion, les Espagnols ne poursuivaient en France que le succès d'une politique ambitieuse, et pourquoi, le pape ne voulant pas en être l'instrument, ils lui reprochaient de favoriser l'hérésie et faisaient invectiver contre lui par les prédicateurs. Mettre les foudres romaines et le trésor du château Saint-Ange au service des ambitions espagnoles, jamais. Il fallait que la France restât une grande nation et qu'ainsi fût maintenue avec l'équilibre européen la liberté du Saint-Siège. » Poulet, *op. cit.*, p. 788. Sixte V usa toutefois dans cette fameuse lutte ses dernières forces; il mourut peu après, le 27 août 1590.

3. *L'Angleterre*. — Le pontificat de Sixte V fut pour les catholiques anglais un tournant décisif de leur histoire. Deux faits importants, en effet, dominent

le bref règne de Sixte V, à savoir le supplice de Marie Stuart, qui enleva tout espoir de voir la couronne anglaise ceinte par un catholique après la mort d'Élisabeth, et la défaite de l'Armada espagnole, qui donna la conviction qu'il ne fallait plus penser à la restauration de la religion catholique par l'appui d'une nation étrangère. A l'élection de Sixte V, dix-sept ans s'étaient déjà écoulés depuis que la reine d'Écosse, Marie Stuart, avait cherché du secours en Angleterre et qu'elle avait été emprisonnée. A l'avènement de Sixte V, les politiques d'Angleterre nourrissaient depuis quelques années le projet d'en finir par un acte décisif avec les menaces étrangères et les conjurations à l'intérieur contre la reine Élisabeth et le régime protestant. Une occasion pour gagner l'opinion publique et les hommes d'État anglais à l'idée d'une action décisive contre les catholiques en général et contre la reine d'Écosse en particulier se présenta au secrétaire d'État François Walsingham. Le 10 juillet 1584, Guillaume d'Orange était assassiné et le jésuite Crichton était arrêté, porteur d'un plan d'invasion. L'opinion s'affola. L'assassinat d'Élisabeth, l'invasion espagnole lui devinrent un cauchemar incessant. Un projet fut voté, d'après lequel, en cas d'attaque contre l'Angleterre ou la reine Élisabeth, tous les révoltés seraient mis à mort et aussi les prétendants, en faveur desquels ils agiraient (novembre 1584). C'était l'épée de Damoclès sur la tête de Marie Stuart. Bien que les prêtres et les catholiques eussent envoyé à la reine Élisabeth une supplique où ils protestaient de leur loyalisme, la considérant comme leur souveraine légitime et regardant comme une faute d'attenter à sa personne, bien que les prêtres, sur l'échafaud, affirmassent leur attachement à Élisabeth, bien que Marie Stuart eût déclaré par écrit qu'elle adhérait à la ligue pour la défense de la reine, sa proche parente, l'implacable législation, qui allait tenter la destruction complète du catholicisme, n'en restait pas moins en vigueur. Finalement la reine d'Écosse serait impliquée dans une accusation de complot contre Élisabeth, jugée, condamnée et exécutée (18 février 1587). Si la vie de Marie Stuart fut parfois celle d'une aventurière, si parfois les passions troublèrent la lucidité de son génie politique, tous doivent cependant reconnaître qu'elle mourut comme une sainte, tombant comme représentante du catholicisme. Bien que personne ne fût intervenu pour la sauver, après sa mort cependant tout le continent s'émut. Son fils renégat, Jacques VI, lui-même protesta, ainsi que le roi de France Henri III, qui parla même d'une entreprise contre l'Angleterre.

Avec l'exécution de Marie Stuart, « la question anglaise passait au premier plan des préoccupations politiques et religieuses ». Ch. Poulet, *op. cit.*, p. 865. Comme la France était impliquée dans les guerres de religion, l'entreprise contre l'Angleterre ne pouvait être menée que par Sixte V et Philippe II. Le pape néanmoins, tout en détestant Élisabeth comme protestante, avait pour elle une admiration naturelle, parce qu'elle faisait front aux nombreux périls avec la maîtrise d'une souveraine de grande envergure. De plus, elle réussissait à s'envelopper de tant de nuages de mensonges que, après les nombreuses persécutions déchaînées par elle, elle pouvait encore jouer la comédie d'être restée affectionnée à l'ancienne religion; Sixte V, jusqu'à la dernière année de son règne, continua à se bercer de l'espoir d'un retour de la reine à la foi catholique. Il ne laissa pas cependant de recommander, par l'intermédiaire de ses nonces, à la France et à l'Espagne, une intervention armée. Celle-ci avait d'ardents partisans, comme Alexandre Farnèse, gouverneur espagnol des Pays-Bas, Guillaume Allen, qui, le 7 août 1587, fut élevé à la dignité cardinalice et reçut le titre de cardinal d'Angleterre. Mais ce dernier ne se rendait pas compte que, depuis son départ de l'Angleterre, la mentalité y avait changé; les catholiques répudiaient toute entreprise armée contre leur pays et contre la reine, et la flotte britannique s'était singulièrement renforcée.

L'entreprise n'avançait donc que très lentement, à cause de la lenteur de Philippe II et, surtout, à cause de la radicale différence qui existait entre les deux conceptions pontificale et espagnole par rapport au but de l'expédition et au choix du roi qui, en cas de réussite, devait prendre le gouvernement de l'Angleterre. Sixte V envisageait l'entreprise avant tout sous l'angle religieux. Philippe II, au contraire, sans négliger ce point de vue, poursuivait surtout des ambitions politiques. Son but primordial était d'obtenir l'Angleterre sinon pour lui, du moins pour sa fille, Isabelle. « Le pape fut cependant obligé d'accepter les services de Philippe et un accord secret fut conclu le 29 juillet 1587, en vertu duquel le Saint-Siège financerait l'expédition contre l'Angleterre, que le cardinal Allen accompagnerait comme légat; il présiderait, après la conquête, à la restauration religieuse de sa patrie. De plus, Sixte V promulgua un décret qui renouvelait l'excommunication et la déposition d'Élisabeth. Enfin, la flotte espagnole quittait Lisbonne, à la fin de mai 1588, sous le commandement de Medina Sidonia. » On sait le reste et l'effroyable désastre qui, au mois d'août, dispersait la Grande Armada. Avant l'entreprise, le cardinal Allen, par un violent pamphlet, signé par lui, mais composé par Parsons, avait tenté de soulever les catholiques anglais contre Élisabeth, mais en vain, car prêtres et laïques s'étaient unis avec les protestants pour sauver leur patrie.

Cette expédition fit un immense tort aux catholiques anglais; malgré leur loyalisme, ils furent englobés dans une même haine avec l'Espagne et considérés comme des ennemis communs d'Élisabeth. Le peuple anglais vit dans la victoire sur l'Armada un véritable jugement de Dieu, le triomphe du protestantisme incarné dans Élisabeth sur le catholicisme représenté par Philippe II. Triomphant, le protestantisme anglican s'affirma de plus en plus combattif. A la fin de 1588, quelques conseillers de la reine tramèrent une sorte de Saint-Barthélemy contre les catholiques, projet que d'ailleurs Élisabeth repoussa. Mais, pendant les deux dernières années du pontificat de Sixte V, les perquisitions, les incarcérations et les exécutions de catholiques redoublèrent; ils payaient cher l'attaque espagnole contre l'Angleterre que le pape avait soutenue.

4. *Les questions orientales.* — Un pape comme Sixte V ne pouvait rester indifférent à l'égard du péril musulman. Dès le commencement de son pontificat, il songeait à une croisade contre les Turcs et n'y voyait d'abord qu'un obstacle : l'état critique des finances pontificales. Mais l'argent ne suffisait pas, il fallait aussi des armées. Le pape s'en ouvrit d'abord à Venise. Toutefois, tenant compte de la situation particulière de la Sérénissime, plus exposée que personne aux attaques des Turcs, il ne voulut pas que Venise s'exposât seule et la première. Il pensa d'abord à une expédition contre Alger, mais dut y renoncer parce que Philippe II, sur lequel il comptait, se montrait peu disposé à suivre le pape dans ses plans. Or, à l'automne 1585, le roi de Pologne, Étienne Báthory, conçut le plan hardi de s'emparer d'abord de la Russie, où le peuple, mécontent de son souverain, désirait s'unir au roi de Pologne et, ensuite, de conquérir Constantinople et ainsi de délivrer définitivement l'Europe du péril turc. Il envoya, vers la fin de mars 1586, son frère, le cardinal André, exposer au pape ses plans. Sixte V approuva les projets de Báthory et lui promit son appui. Ce plan grandiose toutefois ne fut jamais réalisé; Báthory mourut prématurément le 12 décembre 1586, pleuré

amèrement par le pape, qui l'exalta dans le consistoire du 7 janvier 1587. Sixte V revint donc à son projet de faire la guerre aux musulmans de l'Afrique du Nord, mais, ne pouvant gagner Philippe II à cette noble cause, il se vit obligé à renoncer à toute guerre contre les ennemis de la religion.

Après la mort d'Étienne Báthory, la Pologne fut l'objet des soins de Sixte V, à cause des difficultés qu'on rencontra dans l'élection du successeur de Báthory, qui était mort sans enfants. Le pape institua une Congrégation spéciale, le 7 juin 1587, chargée de traiter les affaires de la Pologne. Tandis qu'au début le pape se contenta de recommander aux Polonais de se choisir un roi catholique, il manda à partir du 31 mars 1587, au nonce Annibal de Capoue, de travailler pour l'élection d'un archiduc autrichien, croyant pouvoir travailler ainsi plus efficacement à une guerre contre les Turcs, puisqu'un Habsbourg pouvait compter sur l'appui de l'empereur et de Philippe II. Le 19 août 1587, toutefois, dans la diète, réunie depuis le 30 juin, Stanislas Karnkowski, archevêque-primat de Gniezno, et Zamoiski proclamèrent roi de Pologne Sigismond, prince héritier de Suède. Les partisans de l'Autriche de leur côté élurent, le 22 août, l'archiduc Maximilien, de sorte que la Pologne eut deux rois. C'était aux armes à décider. Le 24 janvier 1588, Maximilien fut défait et fait prisonnier et, de la sorte, la couronne de la Pologne revint à Sigismond de Suède. Dès le 12 mars suivant, Sixte V reconnut Sigismond comme roi légitime. Le 23 mai 1588 il nomma le cardinal Hippolyte Aldobrandini légat en Pologne pour travailler à la délivrance de Maximilien. Après de longs pourparlers on arriva enfin, le 7 décembre 1588, à un accord entre Sigismond de Suède, l'empereur Rodolphe II et son frère Maximilien.

3. *Les États italiens.* — Quant aux relations de Sixte V avec les États italiens, tout en insistant sur la nécessité de la concorde entre eux, il s'opposa à la conclusion d'alliances qui pouvaient être une occasion et une cause de guerre. Il recommanda avant tout les bons rapports avec le grand-duc de Toscane. Comblant de faveurs la république de Venise, Sixte V voulait s'unir étroitement à elle parce qu'elle était le seul état italien, avec l'État pontifical, qui eût conservé sa pleine indépendance, mais aussi, et surtout, parce qu'il voulait faire front contre le protestantisme et l'exclure le plus possible de l'Italie. De même qu'il avait appuyé dans le même but les ambitions du duc Charles-Emmanuel de Savoie dans sa conquête de Saluces et de Genève, où de nombreux protestants italiens avaient cherché un refuge, ainsi favorisa-t-il Venise, parce qu'il la considérait comme le bastion contre le luthéranisme.

3° *Politique ecclésiastique.* — 1. *La réforme de l'Église.* — La même sévérité dont Sixte V avait fait preuve contre les bandits des États pontificaux, il la montra comme chef suprême de l'Église. Un de ses premiers soins fut la réforme intérieure de l'Église, qu'il ne cessa de poursuivre jusqu'à sa mort, non seulement dans ses états et dans l'Italie, mais aussi dans les autres pays. Pour éliminer les abus qui s'étaient de nouveau introduits à Rome pendant le règne de Grégoire XIII, Sixte chargea, le 23 juillet 1585, deux évêques, Philippe Sega de Plaisance et Jules Ottinelli de Castro, de la visite de toutes les églises et des collèges de Rome, où ils devraient sévir contre tous les abus qu'ils rencontreraient. Il procéda avec une telle vigueur que, dans le consistoire du 16 novembre 1587, il pouvait affirmer que le clergé de Rome était entièrement réformé de haut en bas. Il sévit avec une grande sévérité contre les simoniaques et contre le cumul des bénéfices. Il insista sur la stricte application du décret du concile de Trente sur la résidence des évêques, des curés et aussi des cardinaux. Pour promouvoir plus efficacement la réforme dans l'Église universelle, Sixte V, par la bulle du 20 décembre 1585, rétablit la visite obligatoire *ad limina* de tous les évêques, tombée en désuétude après le Grand Schisme, et imposa aux évêques de lui faire à cette occasion un rapport détaillé de la façon dont ils s'acquittaient de leurs obligations pastorales et de ce qui regardait l'état de leurs Églises. Il détermina aussi le temps auquel devait se faire cette visite, qui varia d'après la distance plus ou moins grande de Rome. Les effets salutaires de cette mesure ne se firent pas attendre, surtout dans les pays où les protestants étaient nombreux. On ne peut nier que ce fut là un des facteurs qui contribuèrent le plus efficacement à la réforme intégrale de l'Église. Le pape s'attacha aussi avec succès à la réforme du clergé régulier, sévissant avec vigueur et fermeté contre le vagabondage des religieux et contre les infractions à la clôture.

2. *Attitude à l'égard des ordres religieux.* — Sixte V approuva les feuillants, dérivés de l'ordre cistercien, les ermites augustiniens de Centorbia, les hospitaliers de Saint-Hippolyte, les clercs réguliers minimes, les frères de la Bonne mort, fondés par saint Camille de Lellis, qu'il autorisa à émettre les quatre mêmes vœux que les frères de Saint-Jean de Dieu. Sa prédilection allait toutefois à l'ordre franciscain auquel il appartenait, principalement à la branche des conventuels, dont il promut de nombreux membres à la dignité épiscopale (cf. D. Sparacio, *op. cit.*, p. 99-102) et Constance Torri de Sarnano à la pourpre (20 avril 1587). Sous Sixte V, au chapitre général de 1587, le supérieur général prit de nouveau officiellement le titre de « ministre » au lieu de « maître », comme il était désigné depuis la séparation entre observants et conventuels (1517). Le pape décréta, en 1587, que la charge du ministre général des branches de l'ordre franciscain ne s'étendrait pas au delà de six ans et celle du provincial pas au delà de trois ans. Il institua dans la basilique de Saint-François à Assise l'archiconfrérie des chordigères (19 novembre 1585) et porta la fête de saint Antoine de Padoue au rite double pour l'Église universelle. En 1588, il éleva au rang des saints Diego d'Alcala des mineurs observants. Par la bulle du 14 mars 1588, il proclama saint Bonaventure docteur de l'Église et porta ainsi le nombre des docteurs à six. Il recommanda dans la même bulle l'étude de la doctrine du Docteur séraphique. Il avait d'ailleurs déjà fondé, dans ce but, en 1587, le collège de Saint-Bonaventure, à côté du couvent des Douze-Apôtres à Rome, pour les conventuels. On ne pouvait y recevoir que des jeunes gens d'élite qui devaient se consacrer à l'étude des œuvres de saint Bonaventure. Bien que, par le bref du 3 septembre 1586, il eût concédé, sur la demande de François Gonzaga, général des observants, l'occupation des couvents, même de ceux qui avaient été pris aux conventuels et qu'ils possédaient à cette époque, Sixte V cependant, par la bulle du 30 août 1587, reprit aux observants le couvent de Corinalto, dans la Marche d'Ancône, pour le restituer aux conventuels. Les préférences de Sixte V allaient toutefois à la congrégation des conventuels réformés, qui vivaient d'après les décrétales *Exiit* et *Exivi* et se rapprochaient des capucins pour leur habit. Il les prit sous sa protection contre les nombreuses attaques dont ils étaient l'objet et leur donna, en 1589, les couvents des mineurs déchaussés fondés en Italie par Jean-Baptiste de Pesaro. Aussi, sous Sixte V, cette congrégation prit-elle une grande extension surtout en Italie, mais les tentatives faites pour réunir les observants et les capucins et les autres branches réformées de l'ordre n'aboutirent pas. Le pape fut aussi très lié à l'ordre des capucins, non seulement à cause

des nombreux saints religieux qui illustraient l'ordre, comme Jérôme de Narni, Félix de Cantalice et Joseph de Léonisse, mais aussi parce que leurs théologiens suivaient pour ainsi dire exclusivement la doctrine de saint Bonaventure. Accueillant favorablement les instances du supérieur du tiers-ordre régulier, il détacha, en 1586, ce dernier presque complètement de la juridiction des observants, à laquelle Pie V les avait assujettis en 1568 et leur accorda une ample autonomie.

Il fut aussi favorable aux dominicains, élevant en 1586 Louis Bertrand au rang des saints, donnant la pourpre à Jérôme Bernieri; il leur restitua aussi le couvent et l'église de Sainte-Sabine. Favorable aux jésuites au début de son pontificat, principalement dans un procès de l'Inquisition espagnole contre quatre jésuites et dans les visites projetées des provinces espagnoles des jésuites par Jérôme Manrique, évêque de Carthagène, Sixte V, sous l'influence des troubles suscités en Espagne par l'élément réformateur de l'ordre, ordonna, le 10 novembre 1588, à l'Inquisition romaine de désigner deux théologiens, qui, avec un jésuite, examineraient les constitutions de l'ordre et en corrigeraient les défauts. La sentence de cette commission fut en général favorable aux jésuites. Sixte V, cependant, auquel ne plaisait pas la dénomination de « Compagnie de Jésus », résolut de supprimer ce nom et ordonna, en 1590, au général Aquaviva de promulguer lui-même le décret ordonnant ce changement. Comme le pape sous cette condition renonçait à toute autre réforme de l'ordre, le général se soumit, rédigea le décret mentionné et le présenta au pape. Pour pouvoir l'examiner avec plus d'attention, Sixte V fit déposer ce décret sur sa table de travail; il s'y trouvait encore quand le pape mourut subitement; de la sorte, ce décret ne fut jamais exécuté.

Sixte V fut aussi un grand promoteur des missions, principalement au Japon et en Chine. En 1588, il érigea un évêché au Japon, avec résidence à Funai, capitale du Bungo, dont le premier évêque fut Sébastien Moralez, S. J. Cette mission fut confiée aux jésuites qui réussirent aussi, en 1586, à pénétrer dans la Chine, jusque là rigoureusement fermée aux étrangers. Les franciscains déployèrent une activité merveilleuse aux Philippines, et le pape éleva leur custodie en province. Les dominicains y fondèrent, en 1586, la province du Saint-Rosaire, qui joua un rôle important dans l'histoire des missions. Les franciscains s'introduisirent aussi en Chine, avec l'appui du pape, et firent de sensibles progrès aux Indes, au Mexique et au Brésil. Sixte V poursuivit avec énergie les tentatives commencées par Grégoire XIII pour opérer l'union de l'Église orientale avec Rome, ainsi que celle des coptes d'Égypte, des ruthènes de Pologne, des grecs schismatiques de Constantinople, où, en 1586, les capucins remplacèrent les jésuites, qui avaient tous succombé à la peste.

3. *Les questions doctrinales.* — Sixte V veilla avec grand soin à la pureté de la doctrine catholique. D'âpres controverses avaient commencé entre jésuites et dominicains au sujet de la conciliation de la grâce et de la liberté; Baïus, professeur à l'université de Louvain, cherchait à prendre sa revanche en dénonçant plusieurs propositions énoncées par le jésuite Lessius. La faculté de Louvain en condamna, le 12 septembre 1587, trente-quatre de « saveur moliniste », dont la principale était que, d'après Lessius, c'est la volonté humaine qui rend toute grâce efficace par son libre acquiescement. La querelle fit grand bruit dans le pays et tout le monde y prit part. Bellarmin et Lessius lui-même s'efforcèrent de réfuter les accusations de la faculté de Louvain. Les universités étaient divisées. Tandis que celle de Douai prenait le parti de Louvain. Paris ne se prononçait pas et celles de Trèves, Mayence et Ingolstadt se mettaient du côté des jésuites. Après une année de débats, le nonce Octave Mirto Frangipani mit Rome au courant des controverses et y envoya en même temps les propositions condamnées. Sixte V, craignant que cette controverse n'eût de fâcheux effets pour l'Église, écrivit au nonce de se rendre à Louvain et d'imposer le silence aux deux partis. En vain Frangipani s'efforça-t-il d'arriver à un compromis entre l'université de Louvain et les jésuites. Pour en finir, il promulgua, le 10 juillet 1588, un décret où il défendait aux deux partis, sous peine d'excommunication, de se censurer mutuellement. C'était désapprouver la censure portée par la faculté de Louvain contre Lessius. Mais, en 1587, le dominicain Dominique Bañez publiait son commentaire sur la *Somme* de saint Thomas, dans lequel il introduisait une terminologie nouvelle dont plusieurs s'émurent, parlant de *prémotion* et de *prédétermination physique*. De son côté, Molina écrivait son fameux ouvrage *Concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis*, qui, malgré les efforts de Bañez, parut en 1589 et ne fit qu'accentuer la profonde discorde entre jésuites et dominicains. Aussi ces deux écrits déchaînèrent-ils sur l'Espagne une tempête de débats et de controverses.

Sixte V soutint de toute son autorité l'Inquisition romaine. Il érigea de nouveaux tribunaux, rétablit, en 1586, la fête de l'inquisiteur dominicain saint Pierre Martyr, tué pendant l'exercice de sa charge, confirma en octobre 1585 la peine de mort, portée par Paul IV, contre ceux qui célébreraient la messe sans être prêtres et décréta, le 13 août 1587, que ceux qui seraient condamnés par les évêques ou les inquisiteurs n'en pourraient appeler qu'au Saint-Siège. Bien qu'il ait déployé une sévérité extraordinaire contre les brigands, il n'y eut toutefois pendant son pontificat que cinq condamnations à mort de la part de l'Inquisition. Il confia à l'Inquisition les délits de magie et d'astrologie, contre lesquelles il ordonna de procéder avec sévérité. En 1587, il chargea la Congrégation de l'Index de la rédaction d'un nouvel *Index* des livres défendus et demanda à cet effet le concours des universités de Paris, Louvain, Salamanque, Alcala et Coïmbre. Bien que la bulle d'introduction à ce nouvel *Index* porte la date du 9 mars 1590, ce dernier ne fut cependant pas publié pendant sa vie.

4. *La Vulgate.* — Sixte V est célèbre par son édition de la Bible, qui toutefois eut un sort malheureux. Le concile de Trente avait déclaré authentique l'ancienne traduction latine du texte original hébreu et grec, à savoir la Vulgate, en insistant pour que l'on en fît une édition aussi correcte que possible. Les premiers travaux de revision et de correction de la Bible furent vite interrompus et des particuliers entreprirent de corriger le texte de la Vulgate. Ainsi, dès 1547, le dominicain Jean Henten publia à l'université de Louvain sa *Biblia latina ad vetustissima exemplaria recens castigata*, qui, après sa mort (1566), fut encore perfectionnée sous la direction de Luc de Bruges. Cette Bible eut de nombreuses éditions et fut adoptée partout dans la chrétienté. Le concile de Trente fut clos en 1563, avant que la correction officielle de la Vulgate fût terminée, saint Pie V confirma la commission instituée par son prédécesseur pour la correction de la Vulgate et augmenta le nombre de ses membres. Ils reprirent tout ce qui avait été fait jusque là, afin de profiter des leçons des manuscrits anciens apportés récemment à Rome. Le travail avança toutefois avec la plus grande lenteur et il fallut continuer à se contenter de l'édition de Plantin d'Anvers. Sous Grégoire XIII, le cardinal Félix Peretti ayant remarqué, alors qu'il préparait l'édition des œuvres de saint Ambroise, que ce docteur faisait les citations de l'Ancien Testa-

ment non d'après la Vulgate, mais d'après la version grecque des Septante, obtint l'institution d'une commission pour l'édition des Septante, dont les bénédictins du Mont-Cassin firent partie. En huit ans, en 1586, les travaux furent terminés et, en 1587, parut l'édition des Septante et, en 1588, une version latine.

A côté de cette Sixtine du texte grec des Septante, Sixte V caressa aussi le projet d'une Vulgate sixtine. Dès la seconde année de son pontificat (1586), il fit reprendre activement la correction de la Vulgate et voulut que l'entreprise fût menée avec rapidité. Il confia les travaux préparatoires à une commission, sous la présidence du cardinal Antoine Carafa et se réserva à lui-même le droit de trancher d'autorité les questions de critique textuelle en vertu d'un privilège spécial concédé par Dieu au Saint-Siège. La commission, dans le contrôle du texte des manuscrits de l'Ancien Testament, reprit en général les conclusions de Guillaume Sirlet, versé plus que personne dans les langues classiques et l'hébreu. Avec lui on adopta généralement la lecture du manuscrit du Mont Amiata. A la suite d'une violente discussion avec le cardinal Carafa, le 16 novembre 1588, Sixte V se fit remettre le lendemain les travaux de la commission, décidé à conduire l'œuvre à son terme d'une manière digne de lui. Aussi la correction du texte avança-t-elle rapidement, de sorte qu'en juin 1589 il était déjà arrivé au dernier livre du Nouveau Testament, l'Apocalypse. L'intervention de Sixte V fut toutefois néfaste, car il appliqua, dans l'établissement du texte de la Bible, les mêmes principes de critique textuelle qu'il avait adoptés dans son édition des œuvres de saint Ambroise. Ne faisant aucune attention au travail de la commission, qui s'était référée aux plus anciens manuscrits, il rétablit le plus souvent les leçons de la Bible éditée à Anvers en 1583, que la commission avait retranchées ou corrigées. Il ajouta de nouveaux textes, qui de notes marginales qu'ils étaient d'abord, s'étaient introduits dans le texte et que la commission avait retranchés; fait plus grave, il omit des textes qui appartenaient certainement au texte authentique de la Bible. Il consultait dans les doutes d'autres savants, entre autres le jésuite Ange Tolet, mais reprenait ensuite sa liberté pour faire ce que bon lui semblait.

Avant la fin de la revision, le texte fut livré pour l'impression à la typographie vaticane, fondée par Sixte V en 1587. Le travail avança si rapidement que, dès le 2 mai 1590, la Bible entière était imprimée : *Biblia sacra Vulgatæ editionis ad concilii Tridentini præscriptum emendata a Sixto V P. M. recognita et approbata*, in-fol. en trois parties de 1140 p., à deux colonnes. Le texte est imprimé en gros caractères, sans séparation des versets, dont les chiffres sont indiqués dans la marge. Le texte est précédé de la bulle *Æternus ille*, d'après laquelle cette édition de la Vulgate devenait l'unique version latine autorisée. L'impression morale produite par cette édition fut toutefois déplorable et des critiques s'élevèrent de partout. Le cardinal Carafa, qui protesta énergiquement, fut menacé de l'Inquisition. Le cardinal Ascanio Colonna, au nom de l'Inquisition, fit à son tour de graves observations et les savants romains ne cachèrent pas leur opinion au sujet de la défectuosité de cette édition. Etant donnée cette opposition générale, Sixte V, bien que fougueux et impulsif, ne pouvait s'entêter devant l'évidence. Il renonça à promulguer la bulle qui déclarait cette Bible la seule authentique et en imposait l'usage à l'exclusion de toute autre. Il songea même à corriger cette Bible et à en publier une seconde édition entièrement revue. La mort interrompit ce travail. Quelques jours après son décès, les cardinaux firent suspendre la vente de cette Bible et bientôt on alla même jusqu'à en rechercher, racheter et supprimer tous les exemplaires, qui pour cette raison sont très rares. Clément VIII, le successeur de Sixte V, reprit le travail. Cette nouvelle Bible parut en 1592. Clément VIII ne figure pas dans le titre et tout l'honneur est laissé à Sixte-Quint Pour le détail, voir l'art. VULGATE.

Poursuivant l'œuvre de Grégoire XIII pour la correction du martyrologe romain, Sixte V en chargea Baronius, qui lui dédia cet ouvrage. Il projeta aussi une nouvelle édition des *Décrétales* et la confia, en 1587, à une commission présidée par le cardinal Dominique Pinelli. Il n'en vit cependant pas la fin. Il trouva néanmoins une compensation dans la collection des constitutions pontificales depuis Léon Ier jusqu'à Sixte V, recueillies par l'avocat romain Laërce Cherubini sous le titre de *Bullarium*, édité à Rome, en 1586.

5. *L'administration de l'Église.* — Par la célèbre bulle *Postquam verus* du 3 décembre 1586, Sixte V donna au collège des cardinaux sa forme définitive, établissant les conditions requises pour leur nomination et portant leur nombre à soixante-dix, dont six évêques, cinquante prêtres et quatorze diacres. Dans une constitution du 13 avril, il régla la forme extérieure du Sacré-Collège en déterminant les églises qui devaient être assignées aux cardinaux comme titres. A Sixte V revient le mérite éminent d'avoir réorganisé l'administration de l'Église. Jusque là il n'y avait que quatre Congrégations permanentes : celle du Concile, celle des Évêques, l'Index et l'Inquisition. Le 17 mai 1586, il institua la Congrégation des Réguliers et, comprenant le grand avantage qu'il y aurait pour l'expédition des affaires si elles étaient confiées à des Congrégations cardinalices, Sixte V, par une bulle du 22 janvier 1588, partagea la besogne entre quinze Congrégations, dont six étaient chargées de l'administration de l'État pontifical et les autres des affaires spirituelles; la décision d'une Congrégation, pour être valide, devait réunir l'approbation d'au moins trois cardinaux. Quant aux affaires confiées aux principales Congrégations, Ch. Poulet, *op. cit.*, t. III, p. 920-921, résume comme suit l'ample exposé qu'en donne L. von Pastor, *op. cit.*, p. 182-190 : « En premier lieu vient l'Inquisition romaine pour la défense de la foi, qui devait juger l'hérésie, le schisme et l'apostasie. Adjoint à l'Inquisition, l'Index, chargé de condamner les livres erronés ou immoraux. Ensuite la Congrégation pour la mise en vigueur et l'interprétation des décrets tridentins : elle veillerait à ce que soient tenus tous les ans les synodes diocésains, tous les trois ans les synodes provinciaux, dont elle contrôlerait les décisions. En outre elle donnerait audience aux évêques qui venaient à Rome rendre compte de leur administration, les interrogerait sur l'état moral de leur diocèse et veillerait à la résidence. D'une façon générale elle prendrait l'initiative de tout ce qui pourrait rénover la piété. A la Congrégation pour les affaires des évêques, Sixte V donnait des pouvoirs étendus : à elle de répondre aux questions multiples concernant les droits et privilèges, l'immunité, l'exemption, les rapports des prélats avec leurs chapitres, avec les corporations et les propriétaires séculiers. La Congrégation des Réguliers réglerait tout ce qui regarde les religieux : passage d'un ordre à un autre, apostasie, réformes, etc. Parmi les quatre nouvelles Congrégations érigées par la bulle du 22 janvier 1588, la plus importante est la Consistoriale. A elle revient l'enquête préalable sur les nouveaux évêques et sur le transfert des anciens. La Congrégation de la Signature de grâce devait examiner toutes les demandes de faveur, ne ressortissant pas à la justice ordinaire. Celle des Rites et cérémonies veillerait à ce que les anciennes coutumes fussent partout gardées en ce qui regarde le service divin. Aussi corrigerait-elle au besoin les livres liturgiques,

entre autres le pontifical, le rituel et le cérémonial. Elle s'occuperait en outre de la canonisation des saints. La quatrième des nouvelles Congrégations reçut la surveillance de la typographie vaticane, fondée par Sixte V : elle veillerait à une publication correcte des ouvrages religieux tels que la Bible, les décrétales, la patrologie et à l'exploration des manuscrits qui se trouvaient dans les bibliothèques romaines, entre autres à la Vaticane. Le centre de gravité du gouvernement de l'Église reposa désormais dans ces Congrégations, auxquelles passèrent la plus grande partie des affaires jusque là expédiées en consistoire. Un des plus grands avantages de ces Congrégations fut de libérer les cardinaux de la tutelle des familles régnantes et des gouvernements : avec la division du travail, ils obtinrent une plus grande liberté et purent échapper plus souvent aux sollicitations importunes. En général, toutes les affaires furent traitées avec plus de connaissance, plus de réflexion, plus de rapidité et dans un plus grand secret. L'ensemble de cette grande réforme, conservée quant à la substance jusqu'à nos jours, nous atteste la sûreté de regard et les dons géniaux d'administrateur que possédait Sixte V. »

6. *Protection des lettres et arts.* — Sixte V ne se montra pas seulement un diplomate de grande envergure, un administrateur génial, il fut aussi le protecteur libéral et le promoteur assidu des sciences, lettres et arts. Les savants de tout genre, les historiens et les poètes qui lui dédièrent leurs ouvrages ne se comptent pas. Il se montra très généreux envers l'université de Rome, dont en 1586 il rénova le corps professoral, en augmentant les honoraires. Dans la grande réforme administrative de 1588 il transforma la commission en une Congrégation des Études. Il fonda les universités de Fermo, Graz et Quito, ainsi que le collège Montalto à Bologne et celui de Saint-Bonaventure à Rome. Il construisit la bibliothèque Vaticane dans la cour du Belvédère et érigea la typographie vaticane, qu'il confia à une Congrégation spéciale. Il fit restaurer l'aqueduc de l'Acqua Alessandrina, construit par l'empereur Alexandre Sévère et l'appela de son nom de Félix, *Acqua Felice*. Commencés en 1585, les travaux furent terminés en 1589 et, à la fête de la Nativité de la Vierge, l'eau jaillit à Rome de toutes les fontaines construites par les soins de Sixte V, parmi lesquelles une des plus célèbres est de celle de Moïse, près de Sainte-Susanne. Il fit tracer de nouvelles grandes artères qui reliaient les principales basiliques et les endroits les plus peuplés de Rome, ainsi que la ville basse du Tibre avec les hauteurs du Viminal, de l'Esquilin et du Quirinal. La basilique de Sainte-Marie-Majeure constituait le point central d'où les nouvelles avenues partaient et où elles aboutissaient. Voulant christianiser les monuments païens, il fit placer la statue de saint Pierre sur la colonne Trajane et celle de saint Paul sur la colonne de Marc-Aurèle. Il fit ériger plusieurs obélisques, surmontés de la croix, sur la place de Saint-Pierre, de Sainte-Croix de Jérusalem, du Latran, de Sainte-Marie-Majeure, sur la Piazza del Popolo. Il fit bâtir la façade méridionale de la basilique de Latran, où se trouve la loggia de Sixte V. Il reconstruisit le palais du Latran et fit transporter la Scala Santa dans les bâtiments adjacents. Il restaura et embellit de nombreuses églises. Il construisit un nouvel escalier monumental qui conduit du Vatican à Saint-Pierre et fit de nombreuses restaurations dans le palais vatican. Il fit ériger du côté est de la cour Saint-Damase, en face de l'ancien palais du Vatican, une nouvelle construction, qui devait servir de résidence aux papes, qui y habitent encore de nos jours. Il acheta en 1587 le palais du Quirinal et le fit arranger, agrandir et embellir pour en faire une autre résidence, où, de fait, il venait habiter pendant que le palais du Vatican était en construction. Une des plus grandes gloires, enfin, de Sixte V est d'avoir achevé la coupole de Saint-Pierre qui constitue une des merveilles du monde.

Pendant tout son pontificat, Sixte V avait joui d'une bonne santé, malgré le peu de soin qu'il prenait de son corps et l'immense travail qu'il exigeait de lui sans trêve ni repos. Après cinq ans de règne toutefois, sa constitution, bien que robuste, commença à fléchir, sous l'influence probablement des inquiétudes que lui donnaient les guerres de religion en France et les graves difficultés qu'il rencontrait dans cette affaire de la part du roi d'Espagne, Philippe II. Il ressentit vers la fin d'avril 1590 les premiers accès de la fièvre qui devait le conduire à la mort. Le 27 août, il sentit que sa fin approchait. Il se confessa et reçut l'extrême-onction. Il ne put cependant recevoir la communion à cause d'un violent catarrhe dont il souffrait. Il mourut dans la soirée.

Sa mort fut pour ses ennemis le signal d'une explosion de leur haine féroce à l'égard de ce grand pontife. Tandis que la plèbe tentait de détruire la statue que le sénat avait fait ériger à Sixte V dans le Palais des Conservateurs, les représentants de Philippe II, Olivarès et Sessa, accablaient le pape des calomnies les plus infâmes auprès de leur souverain et allaient jusqu'à affirmer que Sixte V était mort sans sacrements. Le corps du pape défunt fut transporté la nuit après son décès du Quirinal à Saint-Pierre, où il fut enterré provisoirement. Le 26 août 1591, son arrière-neveu, le cardinal Montalto le fit porter solennellement à la basilique de Sainte-Marie-Majeure, où il fut déposé dans le tombeau monumental qu'il s'était fait ériger dans la chapelle de la crèche, en face de celui qu'il avait fait construire pour son bienfaiteur et ami, saint Pie V.

Ce fut un grand pape. Peu après sa mort de nombreuses légendes circulèrent à son sujet à Rome, où d'ailleurs de nos jours il continue à vivre dans un grand nombre d'anecdotes qui célèbrent l'extirpation des bandits, la réorganisation des finances, la réforme de l'administration ecclésiastique et l'embellissement monumental de Rome. Mais plus on découvrit dans la suite de documents diplomatiques, plus aussi apparurent dans leur pleine lumière la rare lucidité d'intelligence, la vaste et profonde connaissance, la grandeur d'esprit, l'énergie de volonté et l'intrépidité extraordinaire qui caractérisent ce grand pontife. L'idéal poursuivi par Sixte V et le principe fondamental de sa politique furent de prendre, comme père commun de toute la chrétienté, la position la plus impartiale à l'égard de toutes les puissances et de poursuivre avant toute autre chose le bien de l'Église et l'honneur du Saint-Siège. Libre ainsi de toute influence politique, il put travailler plus efficacement à sauver et à accroître la foi, qu'il avait prêchée comme franciscain et défendue comme inquisiteur.

L. Wadding-Jean de Luca, *Annales minorum*, 3e éd., t. XVIII, Quaracchi, 1933, an. 1546, n. CLXXII; L. Wadding-Joseph M. d'Ancône, *Annales minorum*, t. XIX, 3e éd., Quaracchi, 1933, an. 1557, n. XIV, p. 90; an. 1559, n. XLV, p. 162; an. 1560, n. XXXIV, p. 247; an. 1562, n. CCCCXX, p. 487; L. Wadding-C. Michelesio d'Ascoli-E. Fermendzin, *Annales minorum*, t. XX, 3e éd., Quaracchi, 1933, an. 1565, n. CXXXIV, p. 63; an. 1566, n. XLVIII-XLIX, p. 92-93; an. 1567, n. LXXIII, p. 159, n. XC, p. 166; an. 1570, n. LIV, p. 307-308; an. 1571, n. LIX, p. 351; an. 1574, n. XCIII-XCIV, p. 493; L. Wadding-St. Melchiorri, *Annales minorum*, t. XXI, 2e éd., Quaracchi, 1934, an. 1580, n. IX, p. 256, n. LXXXVIII, p. 287; t. XXII, Quaracchi, 1934, *passim;* L. Wadding, *Scriptores ord. minorum*, 3e éd., Rome, 1906, p. 212; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 3e éd., t. III, Rome, 1936, p. 106-108; H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Fribourg-en-B., 1909, p. 311, 429, 454-455, 536, 551, 579, 590-591, 593, 599, 605, 677; Card. J.-A. Santorio, *Acta consistorialia Sixti Quinti* dans *Ana-*

lecta juris pontificii, XIe série, Rome, 1872, p. 841-874; F. Bordinus, *De rebus praeclare gestis a Sixto V*, Rome, 1588; Robardus, *Sixti V gesta quinquennalia*, Rome, 1590; A. Cicarelli, *Vita di Sisto V*, Venise, 1653; J. Franchini, *Bibliosofia e memorie litterarie dei minori conventuali*, Modène, 1693, p. 181-201; C. Tempesti, *Storia della vita e delle gesta di Sisto V*, Venise, 1754 et Rome, 1866; P.-A. Galli, *Notizie intorno alla vera origine, patria e nascita di Sisto V, con un ragionamento istorico sulla serie della sua vita*, Ripatransone (Marche), 1754; B.-A. de Cesare, *Vita di Sisto Quinto*, Naples, 1755; Lorentz, *Sixtus V. und seine Zeit*, Mayence, 1852; A.-J. Dumesnil, *Hist. de Sixte-Quint*, Paris, 1869; G. Gazzadini, *Giovanni Pepoli e Sisto V*, Bologne, 1879; G. Cugnoni, *Documenti Chigiani concernente Felice Peretti, Sisto V, come privato e come pontefice*, dans *Archivio d. R. soc. romana di storia patria*, t. v, 1882; G. Benaduci, *Dodici lettere inedite di Sisto V*, Tolentino, 1888; J.-A. de Hübner, *Sixte V d'après des correspondances diplomatiques inédites*, t. III, Paris, 1890; H. Balzani, *Sisto Quinto*, Genève, 1913; le même, *Rome under Sixtus V*, dans *Cambridge modern history*, t. III, Londres, 1905, p. 422-455; P. Herre, *Papsttum und Papstwahl im Zeitalter Philips II.*, Leipzig, 1907, p. 308-411; A. Speranza, *La caracteristica figura di Sisto Quinto*, Arpino, 1913; J.-A.-F. Orbaan, *La Roma di Sisto V negli « avvisi »*, dans *Arch. d. soc. rom. di storia patria*, t. XXXIII, 1913, p. 277-313; Fr. Pistolesi, *Sisto Quinto e Montalto*, Montalto, 1921; L. Rebaschi Carotti, *Il conclave di Sisto V e i primi mesi del suo pontificato*, Mantoue, 1919; E. Martinori, *Annali della Zecca di Roma. Sisto V, Urbano VII, Gregorio XIV, Innocenzo IX*, Rome, 1919; L. von Pastor, *Sisto V, il creatore della nuova Roma*, Rome, 1922; D. Sparacio, *Papa Sisto V. Profilo storico*, Pérouse, 1922; J. Cicconi, *Sisto V e Fermo*, Fermo, 1923; U. Cuesta, *Un papa fascista*, Milan, 1929; F.-X. Seppelt, *Das Papsttum in der neueren Zeit*, Leipzig, 1936, p. 177-212; Paoli, *Sisto Quinto e i banditi*, Sassari, 1902; Fr. Amann, *Die Vulgata Sixtina von 1590. Eine quellenmässige Darstellung ihrer Geschichte*, Fribourg-en-B., 1912; P.-M. Baumgarten, *Die Vulgata Sixtina von 1590 und ihre Einführungsbulle, ibid.*, 1911; H. Köpfl, *Beiträge zur Geschichte der Sixto-Klementinischen Vulgata, ibid.*, 1913; X.-M. Le Bachelet, *Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine*, Paris, 1911; *La storia della Volgata e l'opera del Bellarmino*, dans *Civiltà catt.*, 1912, t. III, p. 161-180; *La Volgata Sistina del 1590 e i dispacci dell' ambasciatore veneto, ibid.*, 1913, t. III, p. 579-591; C.-A. Kneller, *Neue Studien zur sixtinischen Vulgatabulle*, dans *Zeitschr. f. kath. Theol.*, t. LIX, 1935, p. 81-107, 268-290; E. Nestle, *Septuaginlastudien*, Stuttgart, 1886-1903; L. von Pastor, *Allgemeine Dekrete der romischen Inquisition aus den Jahren 1555-1597*, Fribourg-en-B., 1912; I. Hilgers, *Der Index der verbotenen Bücher, ibid.*, 1904; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1883-1885; P. Graziani, *Sisto V e la riorganizzazione della Santa Sede*, Rome, 1910; E. Stevenson, *Topografia monumentale di Roma nelle pitture a fresco di Sisto V nella biblioteca Vaticana*, Rome, 1888; G. Mercati, *Per la storia della biblioteca apostolica*, Pérouse, 1910; A. Dupront, *Les fresques de la bibliothèque de Sixte V*, dans *Mélanges arch. hist.*, 1931, p. 282-307; *Synopsis actorum S. Sedis in causa Soc. Jesu (1540-1605)*, Florence, 1887 (imprimé comme ms.); P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù*, t. I, Rome, 1909; J.-P. Maffei, *Historiarum ab excessu Gregorii XIII libri tres Sixti V pontificatum complexi*, Bergame, 1747; Berger de Xivrey, *Recueil des lettres missives de Henri III*, dans *Collection de documents inédits sur l'histoire de France*, Paris, 6 vol., 1843-1853; J. de L'Épinois, *La Ligue et les papes*, Paris, 1886; C. Manfroni, *La legazione del card. Caetani in Francia (1589-1590)*, dans *Riv. stor. ital.*, t. X, 1893, p. 193-270; J. Raulich, *La contesa fra Sisto V e Venezia per Enrico IV di Francia*, dans *Nuovo arch. veneto*, t. IV, 2e part., 1892, p. 243-318; E.-A. Segrétain, *Sixte V et Henri IV. Introduction du protestantisme en France*, Paris, 1861; M. de Bouard, *Sixte V, Henri IV et la Ligue*, dans *Revue quest. hist.*, t. CXVI, 1932, p. 59-140; W.-H. Frere, *The English Church in the reigns of Elisabeth and James I (1558-1625)*, Londres, 1904; Kervyn de Lettenhove, *Marie Stuart*, Paris, 1889; J. Kretzschmar, *Die Invasionsprojekte der katholischen Mächte gegen England zur Zeit Elizabeths*, Leipzig, 1892; A. Labanoff, *Lettres, instructions et mémoires de Marie Stuart, reine d'Écosse*, Londres, 1844 sq., 7 vol.; A.-O. Meyer, *England und die katholische Kirche unter Elizabeth und den Stuarts*, t. I, *England und die katholische Kirche unter Elizabeth*, Rome, 1911; Th. Opitz, *Maria Stuart*, Fribourg-en-B., 1879, 2 vol.; M. Philippson, *Hist. du règne de Marie Stuart*, Paris, 1891, 2 vol.; J. Hungerford Pollen, *Mary Queen of Scots and the Babington Plot*, dans *Publications of the Scottish history society*, IIIe sér., t. III, Édimbourg, 1922; E. Teza, *Sisto V e Filippo II secondo una canzona veneziana di un contemporaneo*, dans *Arch. d. soc. rom. di storia patria*, t. XI, 1888; I. Giorgi, *Lettere di Sisto V a Filippo II, ibid.*, t. XIV, 1891; M. Philippson, *Philipp II. von Spanien und das Papsttum*, dans *Hist. Zeitschr.*, 1878, p. 269-315, 419-457; le même, *Westeuropa im Zeitalter Philipps II., Elizabeths und Heinrich IV.*, Berlin, 1882; E. Ehses-A. Meister, *Nuntiaturberichte aus Deutschland (1585-1590)*, Paderborn, 1899; R. Hassencamp, *Papst Sixtus' V. polnische Politik, insbesondere seine Stellungnahme zur Königswahl von 1587*, dans *Zeitschr. d. hist. Gesellschaft f. Posen*, t. IV, 1889, p. 49-68; L. Mathäus-Voltolini, *Die Legation des Kardinals Hippolyt Aldobrandini nach Polen im Jahre 1588-1589*, dans *Bessarione*, IIe sér., t. VIII, 1905, p. 294-310; D. Fontana, *Della trasportazione dell'obelisco vaticano e delle fabbriche comandate da Sisto V*, Rome, 1590; M. Mercati, *Degli obelischi di Roma*, Rome, 1889; H. Grisar, *Analecta romana. Descrizioni, testi, monumenti dell'arte riguardanti principalmente la storia di Roma e dei papi nel medio evo*, Rome, 1899; le même, *Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter, mit besonderer Berücksichtigung von Kultur und Kunst nach der Quellen dargestellt*, t. I, Fribourg-en-B., 1901; V. Massimo, *Notizie istoriche della Villa Massimo*, Rome, 1835; A. Taja, *Descrizione del palazzo apostolico vaticano*, Rome, 1750; M. Santoni, *Sisto V e la sua statua a Camerino*, dans *Arch. stor. per le Marche e per l'Umbria*, t. II, 1885, p. 267; J.-A. Orbaan, *Sixtine Rome*, Londres, 1911; D. Sparacio, *De seraphico divi Bonaventuræ collegio de Urbe*, dans *Commentarium min. conventualium*, 1922, n. 2 sq.; Ch. Poulet, *Histoire du christianisme*, fasc. 18-19, Paris, 1938, p. 780-784; fasc. 20-21, *passim*; surtout L. von Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. X, Fribourg-en-B., 1926, p. 3-499, où l'on peut trouver une copieuse bibliographie particulière.

A. Teetaert.

6. SIXTE DE SIENNE, dominicain italien (1520-1569). — Né à Sienne de parents juifs en 1520, après avoir vraisemblablement fait des études rabbiniques, Sixte se convertit au christianisme. Il était aussi bon helléniste qu'hébraïsant. En matière de théologie il avait pour maître son compatriote le théologien réputé Ambroise Catharin, lequel interprétait saint Thomas dans un sens très personnel. Sixte de Sienne admettait même les distinctions de Catharin sur la *destination* et la *prédestination*. Il dira plus tard qu'il se ralliait à un augustinisme plus strictement thomiste. On sait par Sixte de Sienne lui-même que, depuis l'âge de vingt ans jusqu'à celui de trente ans, il enseigna dans diverses villes d'Italie. Il joignait à ce ministère celui de la prédication. Mais c'était l'époque où l'Italie faillit embrasser la Réforme. Peut-être aussi Sixte de Sienne revenait-il plus ou moins au judaïsme de son enfance. En tout cas, il fut inquiété par le Saint-Office; et plus tard il reconnaissait que c'était à bon droit. Dans cette première partie de sa vie, Sixte semble avoir appartenu à l'ordre de Saint-François. Il fut condamné au feu, mais le P. Michel Ghislieri, le futur pape saint Pie V, alors commissaire général du Saint-Office, le visita dans sa prison, intercéda pour lui auprès du souverain pontife et surtout le ramena à l'orthodoxie (1552). Sixte de Sienne, devenu dominicain, rédigea divers travaux concernant l'Écriture sainte. Il publia pour la première fois en 1566, trois ans avant sa mort, sa *Bibliotheca sancta*, ouvrage relativement court mais dense, maintes fois réimprimé depuis : Cologne, 1576; Paris, 1610; Naples, 1742, 2 vol. in-fol., avec d'abondantes notes du P. Milante. La *Bibliothèque sainte* de Sixte de Sienne est divisée en huit livres. Dès le l. Ier, il établit la distinction des ouvrages en *Protocanoniques*, *deutérocanoniques* et *apocryphes*, distinction devenue immédiatement classique. Le l. II est un index alphabétique; le l. III étudie *les sens de l'Écriture;* le l. IV étudie tous les commentateurs de la Bible; le l. V est un recueil de notes sur des

points des textes sacrés de l'Ancien Testament; le l. VI étend cette étude au Nouveau Testament; les l. VII et VIII sont une apologétique de l'Ancien et du Nouveau Testament. On ne lit plus guère Sixte de Sienne, mais avec Richard Simon, on continue à rendre hommage à la parfaite qualité intrinsèque de son exégèse, en tous points remarquable pour l'époque où il écrivait.

Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de Saint-Dominique*, t. IV, 1748, p. 287-294.

M.-M. Gorce.

SKARGA Pierre, jésuite polonais (1536-1612). — Prédicateur et patriote, controversiste et réformateur politique, écrivain classique et prophète, le P. Pierre Skarga est une des belles figures de l'histoire religieuse de la Pologne. On va, dans cette notice, esquisser à grands traits son histoire.

1° *Années de formation.* — Pierre Skarga naquit en février 1536 à Grojec, à quelques kilomètres au sud de Varsovie, dans le duché de Mazovie, province depuis dix ans rattachée à la Pologne, qui était et allait se montrer spécialement réfractaire aux doctrines protestantes. La famille était de petite bourgeoisie. On a cru longtemps que le nom de Skarga devait son origine à un sobriquet (*skarga*, plainte) donné au père de Pierre, qui aurait eu une ascendance noble et porté le nom de Paweski : c'était une erreur.

En 1552, Pierre est inscrit à l'académie de Cracovie; il en sort, deux ans après, bachelier ès-arts. En juin 1555, il dirige une école paroissiale de Varsovie. En 1557, il devient précepteur de Jean, fils du palatin de Lublin, André Teczynski. Précepteur et élève sont à la cour de Vienne en 1560-1561. Peut-être est-ce là que Skarga aura apprécié l'action apostolique des jésuites.

A son retour d'Autriche, il est « familier » de l'archevêque de Gniesno, Uchanski, primat et légat-né du Saint-Siège (1562-1581), lui aussi grand protégé des Teczynski, bien qu'à bon droit suspect de complaisance protestante. Skarga aspire à entrer dans les ordres. La pénurie des vocations est extrême. Les défections se multiplient, souvent retentissantes. En 1567, ne verra-t-on pas le scandale de l'évêque-ambassadeur d'Autriche en Pologne passant au protestantisme! A la cour de l'archevêque, le jeune homme étudiera donc, seul, semble-t-il, philosophie et théologie. Bientôt son ancien élève lui offre la cure de Rohatyn, dont il est collateur. Il l'accepte et reçoit la prêtrise en 1564, des mains de l'archevêque de Léopol, qui peu auparavant l'avait fait chanoine. Mais à son zèle le ministère paroissial ne suffit pas. Pauvres, malades, prisonniers, condamnés l'attirent; et surtout les innombrables hérétiques qu'il est impatient de ramener à l'Église. Survient la visite du nonce Commendone, qui en 1564 fait admettre par le diocèse de Léopol les décrets de Trente. Cas de conscience pour ce jeune curé. Incapable de « résider », il renonce à sa cure et se donne tout entier à la prédication, faisant dès lors des conversions merveilleuses. Telle est sa réputation qu'il est prié, en 1566, d'entrer comme chapelain dans la maison d'un important seigneur, Jean-Christophe Tarnowski, récemment gagné à l'hérésie, et dont Commendone redoute l'influence. Et tel est, de fait, son don de convertisseur, qu'en quelques mois il a retourné ce Jean-Christophe, qui d'abord ne l'avait accepté chez lui qu'à la prière de sa femme.

2° *Skarga jésuite.* — Rentré à Léopol en 1567 et choisi par le chapitre comme son prédicateur officiel, Skarga est désormais l'ecclésiastique le plus en vue du diocèse. Bien qu'il n'ait pas trente-deux ans, on pressent en lui un des champions de la contre-réforme. Lui, pourtant, n'est pas satisfait. Par désir de perfection et en vue de s'armer pour la lutte protestante, il part en octobre 1568, pour demander à Rome son admission dans la Compagnie de Jésus. Après de multiples étapes, à Vienne notamment, où il rend visite à son ami Commendone, il arrive enfin dans la Ville éternelle et il est reçu par saint François de Borgia au noviciat de Saint-André, le 2 février 1569, six mois après la mort de son jeune compatriote, saint Stanislas Kostka.

Son noviciat achevé, Skarga rentre en Pologne (mai 1571) et rejoint le collège de Pultusk, fondé depuis cinq ans, où il est nommé professeur. Ses classes, d'ailleurs, ne l'empêchent pas de prêcher. En octobre il reprend contact avec ses chers auditeurs de Léopol; au printemps de l'année suivante le nonce Portico le fait parler plusieurs fois devant la diète, à Varsovie. Au surplus, les événements politiques vont concentrer son attention. Le roi Sigismond II meurt en juillet 1572. Pendant l'interrègne, qui favorise l'effervescence des passions politico-religieuses, les dissidents se mettent d'accord pour signer le pacte dit « confédération de Varsovie » (28 janvier 1573), menaçant ainsi les intérêts catholiques. Skarga se rend compte du danger. Il déplore cette « confédération » que, jusqu'à la fin, il dénoncera.

3° *A Vilna et à Cracovie, aux prises avec les protestants.* — La peste de 1572 avait emporté treize Pères au collège que les jésuites venaient d'ouvrir à Vilna. Skarga y est envoyé au printemps de 1573. Il sait la Lithuanie fortement travaillée par le protestantisme; mais cela ne l'effraye pas. « Nous avons ici nos Indes », écrit-il. Son premier travail est d'instruire les trois frères du prince Radziwill, dont il obtient l'abjuration en 1574, coup sensible porté à l'hérésie. L'évêque le nomme prédicateur ordinaire de la cathédrale. Avec le P. Warzewicki, recteur du collège, il ouvre une série de conférences contradictoires. A Noël 1575, abjuration de soixante-sept hérétiques.

Au ministère de la parole il va d'ailleurs ajouter l'apostolat par la plume. Un des chefs de file des calvinistes lithuaniens, André Wolan, vient de lui dédier, par défi, une dissertation sur la doctrine des Pères touchant l'eucharistie : *Vera et orthodoxa veteris Ecclesiæ sententia de sacramento Corporis et Sanguinis J. C. ad P. Scargam*, Losk, 1574. L'opuscule fait du bruit. Condamné par l'évêque, il a été adressé pour réfutation au jésuite Turrianus (François Torrès), professeur au Collège romain, qui rédige contre lui un savant *De eucharistia*, Florence, 1575. Mais, à Vilna, on souhaiterait une parade directe et personnelle. Skarga publie : *Pro sacratissima eucharistia*, Vilna, 1576, in-8°; Braunsberg, 1700, 1707, in-4°. Il y étudie la transsubstantiation, la présence réelle, la communion des indignes. Ce plan lui est sans doute suggéré par son adversaire. La documentation patristique est abondante, la théologie adaptée, la sérénité... relative. En même temps, l'auteur fait répandre une petite brochure : *Contradictiones et antilogiæ scholæ calvinistæ*, Vilna, 1576, in-4°; Braunsberg, 1707, où il résume et souligne toutes les erreurs du livre de Wolan. Voir là-dessus une étude d'Ed. Swiecki, *Skarga ut defensor catholicæ doctrinæ de eucharistia*, Lwow, 1928, en polonais.

Quelques mois plus tard paraît en langue polonaise le traité *De l'unité de l'Église de Dieu sous un seul pasteur et du schisme des Grecs.* Il est dédié au prince Constantin Ostroski, favorable à l'Église ruthène orthodoxe. Une traduction latine faite à l'époque, à Rome, existe encore manuscrite. Cet ouvrage est la mise en œuvre des sermons sur le schisme prêchés les années précédentes à Vilna. Il vise à éclairer les schismatiques ruthènes, en réfutant les calomnies qui circulent chez eux contre Rome. Il établit donc d'abord l'unité de l'Église, retrace ensuite l'histoire de l'Église grecque depuis Constantin jusqu'à la chute de Constantinople, et s'achève sur un vibrant appel à l'union. Œuvre théologique sérieuse, bien que, du point de vue

historique, trop favorable aux Latins. Exaspérés, les Ruthènes achetèrent tous les exemplaires qu'ils purent trouver et les brûlèrent. L'auteur devait attendre jusqu'en 1590 pour donner une seconde édition. Entre temps, il devenait recteur du collège de Vilna, élevé par son entremise au rang d'académie (1579).

C'est à cette époque que parurent les *Vies des saints*, 1579, in-fol. Depuis deux ans, Skarga traduisait, résumait, adaptait les six tomes du chartreux Surius, qui, sortis des presses en 1570, avaient été partout bien accueillis. Le traducteur polonais avait ajouté de son cru quelques saints personnages de l'Ancien Testament, les saints de Pologne, notamment saint Jean de Kenty, ancien recteur de l'université de Cracovie (†1473), un certain nombre de sermons, et des réflexions morales. Un énorme succès vint le récompenser de son labeur. Huit éditions s'écoulèrent de son vivant, chaque fois augmentées ou améliorées; depuis lors, l'œuvre n'a pas cessé de se réimprimer. Une vingt-cinquième édition paraissait en 1900, et une autre encore en 1933-1936, à l'occasion du quatrième centenaire de la naissance de l'auteur. On a appelé les *Vies des saints* « un spécimen de la plus pure langue polonaise du XVI[e] siècle ». Berga, *Pierre Skarga*, 1916, p. 202.

Mais Wolan n'avait pas rendu les armes. L'année même où les *Vies des saints* voyaient le jour, il rédigeait une *Defensio cœnæ Domini contra Scargam et Turrianum*, Losk, 1579, sans la mettre dans le commerce, mais en ayant soin de l'adresser au roi Étienne Báthory. Possevino, de passage à Vilna quand l'écrit commença d'être connu, composa rapidement une réponse provisoire qui pût être présentée au roi. On ne sait pour quelle cause l'impression de cette réplique fut différée quatre ans. *Epistola ad... regem adversus Volam*, Ingolstadt, 1583. De même, Skarga ne réussit-il que trois ans plus tard à mettre sur pied la réfutation qu'il intitula *Duodecim artes et imposturæ calvinistarum..., contra Volanum, hujus hæreticæ pestis in Lithuania archiministrum*, Vilna, 1582, in-4°. En même temps, il portait le débat devant le grand public dans un écrit en polonais intitulé *Les sept colonnes de la doctrine catholique sur le T. S. Sacrement de l'autel*, 1582.

Quand parurent ces deux ouvrages, leur auteur avait quitté Vilna. En 1579-1581, Báthory, vainqueur dans une série de combats contre Ivan le Terrible, avait repris la ville lithuanienne de Polotsk et s'était emparé de la Livonie, entièrement dominée alors par le protestantisme. Pour mieux assimiler sa conquête, il avait voulu en chasser l'hérésie et, à cette fin, avait fait appel aux jésuites de Vilna. Skarga avait eu ainsi à établir une mission, puis un collège à Polotsk (juillet 1580, juin 1581); ensuite il avait dû gagner Riga (mars 1582), où avec quelques Pères il s'était mis à prêcher. Mais tandis que ses compagnons, dans leur ignorance de la langue du pays, pouvaient du moins s'exprimer en allemand, lui, qui parlait mal cette langue, n'avait que la ressource du latin, de sorte qu'il s'était trouvé réduit à un tout petit nombre d'auditeurs. C'est alors que, dans l'impossibilité de parler, il s'était mis à écrire.

Si la mission de Riga fut en somme un échec pour Skarga, il se retrouva lui-même à Cracovie, où il était envoyé en été 1584, en qualité de supérieur. Par son talent, par ses hautes relations, il eut tout de suite dans la capitale une influence considérable. Le soin qu'il prit de la chapelle de la résidence contribua à rendre au culte, dans les différentes paroisses de la ville, un lustre qu'on ne connaissait plus. Bientôt était établie par lui, entre autres œuvres charitables, une confrérie de la Pitié, actuellement encore existante (juin 1938), et pour laquelle il composa un manuel de lectures spirituelles. Il entreprenait en même temps de longues randonnées missionnaires, qui aboutirent à des conversions importantes.

4° *Skarga prédicateur royal.* — En 1587, le roi Étienne Báthory étant mort, la diète élut pour lui succéder le jeune prince Sigismond Vasa de Suède. Celui-ci, qui avait eu des jésuites pour précepteurs, allait se montrer non moins favorable que son prédécesseur à l'apostolat des Pères. Couronné le 27 décembre, il visitait la chapelle de la maison professe dès le 1[er] janvier de l'année 1588 et, le même mois, choisissait Skarga comme son prédicateur et théologien. Désormais, celui-ci prêchera chaque dimanche et à toutes les fêtes devant la cour; à l'occasion, devant la diète. Jusqu'à la fin de sa vie il restera ainsi mêlé indirectement à la politique de son pays; et son activité prendra assez souvent, de ce chef, un caractère assez particulier.

Son intervention dans l'affaire de l'érection du patriarcat orthodoxe de Moscou (1589) en est un exemple. Il apparaissait à tous les regards que la création de ce patriarcat risquait politiquement de détacher encore davantage les Ruthènes de la Pologne. Aussi est-ce dans un dessein patriotique en même temps que religieux, que Skarga fait paraître à cette occasion : *Du gouvernement et de l'unité de l'Église de Dieu*, 1590 (en polonais). L'ouvrage peut d'ailleurs être considéré comme une seconde édition refondue du livre édité en 1577 sous le titre *De l'unité de l'Église de Dieu*. Les modifications, qui portent surtout sur les notes de l'Église et la primauté du pape, sont empruntées, d'une manière parfaitement reconnaissable, aux *Controverses* de Bellarmin, qui avaient vu le jour quelques années plus tôt (1580). A cette source puisera largement désormais le controversiste aussi bien que le prédicateur, encore que, selon l'usage du temps, il ne confesse jamais ses dettes.

C'est encore au nom de la morale civique et en vue du bien de l'État tel qu'il le concevait, que le jésuite faisait imprimer, anonyme, en 1592, son *Avertissement aux évangéliques... et avis aux catholiques*. Analyse dans Berga, *loc. cit.*, p. 231. Une lamentable échauffourée entre calvinistes et catholiques venait d'ensanglanter Cracovie et d'exaspérer les haines religieuses (mai-juin 1591). Il s'agissait de ramener l'ordre dans les esprits et les cœurs. Rigide et haut de ton, dans le travers de l'époque, l'*Avertissement* n'apaisa rien mais excita les calomniateurs. Skarga et la compagnie de Jésus ne furent pas épargnés.

Le calme revenu provisoirement et Sigismond III étant allé recueillir l'héritage du roi de Suède son père, mort en novembre 1592, Skarga profita de l'absence prolongée du roi (août 1593-septembre 1594) pour préparer une édition de ses *Sermons des dimanches et des fêtes de l'année*, qui parut en 1595. Dans la dédicace, il exposait à Sigismond les principes de la politique chrétienne.

Ces principes de politique chrétienne, l'occasion renaissait constamment pour lui de les faire valoir. On a vu plus haut qu'en 1573 un accord s'était réalisé entre tous les dissidents, sous le nom de « confédération de Varsovie », au désavantage très réel des catholiques. Depuis la bagarre de juin 1591, les hérétiques réclamaient avec arrogance le procès des violateurs de la « confédération », dans l'espoir d'y impliquer le clergé catholique et notamment les jésuites. Skarga, qui craignait de les voir réussir à la diète de 1595, publia au début de l'année *Le procès de la confédération* (anonyme). C'était une reprise des idées développées dans l'*Avertissement aux évangéliques et Avis aux catholiques*. Un inconnu ayant répondu, Skarga donnait l'année suivante un travail plus étendu, intitulé cette fois *Le procès de la confédération avec la correction et la réfutation de l'adversaire*. Analyse dans Berga, *loc. cit.*, p. 237. La thèse était que l'unité de l'État, fondée sur

l'unité religieuse, exige la répression de toute dissidence dans la foi, l'hérésie n'ayant droit à aucune existence ou protection légale, doctrine qui sera jusqu'au bout maintenue et qui se retrouve par exemple dans le *Discours sur la confédération* (anonyme), imprimé en 1607.

Non moins que l'épineuse question de la confédération de Varsovie, la question ruthène, on l'a dit déjà, préoccupait grandement Skarga. Depuis l'érection du patriarcat de Moscou, les tractations avec Rome en vue de l'union ne s'étaient pas ralenties, et le 23 décembre 1595 avait été publiée la bulle d'union *Magnus Dominus et laudabilis.* Il ne semble pas que le théologien du roi y ait été mêlé directement. Mais, quand un synode fut convoqué à Brest pour procéder à l'acceptation de la bulle (octobre 1596), il y assista officiellement et s'entremit de toutes manières pour gagner à l'union les partisans du jeune Cyrille Lucar. Témoin de la séparation des uniates et des Ruthènes orthodoxes, il en dressa et rendit public une sorte de procès-verbal, *Le synode de Brest*, 1597, à quoi les plaintes et les allégations fausses des orthodoxes l'obligèrent bientôt d'ajouter une *Défense du synode de Brest*, et plus tard un *Avertissement aux Ruthènes de religion grecque*, 1610.

Un autre danger que la clairvoyance de Skarga ne pouvait méconnaître et qui, à ses yeux, conférait à l'union un intérêt vital pour la nation, c'était le péril turc. Par l'occupation de la Hongrie, en 1595, Mahomet III était devenu presque le voisin de la Pologne : grave motif pour le pays de ne pas affaiblir ses forces dans la division; grave motif aussi d'adhérer à la ligue anti-ottomane que proposait le pape Clément VIII, et au sujet de laquelle il envoyait à Varsovie, en 1596, le légat Gaetano. Mais les efforts du légat, comme les adjurations du prédicateur royal, se brisèrent devant l'apathie des dirigeants. La diète réunie en février 1597 pour discuter la question de la ligue, ne put aboutir à aucune conclusion. C'est sans doute sous l'impression de ce navrant échec, comme le pense M. Berga, *op. cit.*, p. 247, que furent écrites alors les huit harangues politico-morales auxquelles Scarga donna le titre de *Sermons de diète* et qui sont, à coup sûr, son œuvre la plus représentative, la plus connue aussi.

On a cru jusqu'à ces dernières années que les *Sermons de diète* avaient été effectivement prêchés. Selon M. A. Berga, qui les a traduits en français (*Les sermons politiques du P. Skarga*, Paris, 1916), ils représentent au contraire une œuvre, de caractère oratoire, sans doute, mais écrite, composée suivant un plan très homogène (encore qu'avec des matériaux antérieurement élaborés) et rédigée en l'année 1597, après la session de la diète. C'est par une fiction que Skarga pouvait qualifier de « sermons de diète » une série de morceaux dont toutes les idées avaient été si souvent développées par lui dans des sermons prononcés en temps de diète ou à d'autres occasions. On conçoit d'autre part, qu'arrivé à la soixantaine et ayant derrière lui une carrière qui l'avait astreint à examiner au jour le jour, en patriote, en moraliste, en prêtre, les problèmes politiques du temps, il ait voulu condenser le fruit de ses méditations sous la forme vivante qui lui était familière, pour en constituer une sorte de message à son pays. Les *Sermons de diète* sont exactement cela : somme de morale politique chrétienne, animée d'un souffle religieux et patriotique incomparable. Il y est question successivement : 1. de la sagesse nécessaire à une assemblée délibérante; 2. du devoir de dévouement à la patrie; 3. de la concorde civile; 4. du fondement religieux de l'État et de la nécessité de le maintenir intact; 5. des maux qu'amène la tolérance de l'hérésie; 6. du juste équilibre de la liberté des citoyens et de l'autorité monarchique, et du tort que cause au bien commun l'affaiblissement du pouvoir royal; 7. du respect dû aux lois, à condition qu'elles soient justes; 8. de la répression des péchés publics. Dire que tout, dans ce corps de doctrine, a la même valeur, serait excessif; mais ce qui y force le respect et l'admiration, c'est le courage avec lequel l'auteur adjure les dirigeants de son pays de mettre de côté leur particularisme pour ne prendre conseil que des exigences de l'intérêt public, dont ils sont responsables devant Dieu. Spécialement remarquables à cet égard, les sermons 2, 3 et 6; ce dernier surtout, qui, en dénonçant avec vigueur la politique d'une aristocratie peu scrupuleuse et en réclamant, pour le bien de tous, le renforcement de l'autorité centrale, semble donner une voix à la conscience de la nation. Après avoir lu ces pages, on comprend qu'elles aient paru précieuses aux patriotes polonais de la période du démembrement, et qu'aujourd'hui encore elles soient classiques en Pologne. Publiés par Skarga en 1597 et deux fois réimprimés de son vivant, 1600 et 1610, les *Sermons de diète* ont eu dans la suite nombre d'éditions.

6° *Dernières œuvres, dernières années.* — Pour bien des raisons, Skarga désirait être déchargé de ses fonctions de prédicateur royal. Il put croire en 1602 que l'heure de prendre sa retraite était enfin venue. Sigismond III, veuf et désireux de se remarier, voulait épouser une sœur de sa première femme. Le théologien du roi, opposé à cette union, profita de la circonstance pour tenter de se démettre. Mais de Rome lui vinrent des apaisements et l'affaire s'arrangea. Entre temps, l'infatigable travailleur avait traduit, abrégé et adapté à l'édification des fidèles les *Annales ecclésiastiques* de Baronius. Des dix in-folio latins il tirait un volume qui parut en 1603. Peu après, il jugea nécessaire de combattre la doctrine de certains protestants anti-trinitaires, d'observance socinienne. Ce fut *La confusion des nouveaux ariens*, Cracovie, 1604. Une *Deuxième confusion* devait suivre en 1608. Mais auparavant Skarga eut à faire front contre d'autres adversaires.

La diète de 1606 avait semblé un moment devoir être un triomphe pour les dissidents. Des catholiques, des évêques même, étaient prêts à homologuer la fameuse « confédération de Varsovie ». Un projet de compromis avait été élaboré qui sûrement rallierait la plupart des suffrages, mais, dans la nuit qui précéda le vote, le roi fit consulter le jésuite qui déclara inadmissible le texte proposé à la diète et, par ses remontrances, décida les catholiques à voter contre. Les partisans de la confédération se déchaînèrent alors plus que jamais contre Skarga, qu'ils traitaient de perturbateur de l'État, et, d'une manière générale, contre les jésuites, dont ils déclaraient néfaste l'activité dans le pays. Cette campagne prit même bientôt une telle violence que Skarga crut devoir justifier publiquement l'attitude de ses confrères et la sienne propre en présence du cas de conscience que leur posaient les affaires religieuses de l'État. Le 17 septembre, ayant à prêcher devant la cour, alors en déplacement à Wislica, il lut en chaire un mémoire justificatif où il répondait à tous les griefs. Analyse dans Berga, *loc. cit.*, p. 256. L'année suivante il reprenait et développait le « sermon de Wislica » dans *L'examen de l'ordre de la Compagnie de Jésus*, Cracovie, 1607, *ibid.*, p. 257, fier, disait-il, de voir les jésuites maltraités en Pologne, comme partout ailleurs, par les hérétiques.

L'activité de Skarga touchait à son terme. Il avait édité, en 1606, un *Manuel de piété à l'usage des soldats.* Il publia encore, en 1609, sous le titre *Areopagus*, quatre sermons sur le discours de saint Paul devant l'Aréopage; en 1610, ses *Sermons de circonstances;* en 1611, une *Invitation à la foi*, court exposé de contro-

verse. Au début de 1612, il obtint enfin la permission de quitter la cour, sans renoncer pourtant à travailler. Il avait entrepris de composer un *Traité des vertus*, lorsque, le 27 septembre, il s'éteignit à Cracovie à l'âge de soixante-seize ans.

Les *œuvres* du P. Skarga ont été indiquées au cours de cette notice. Syganski a donné en 1912 *Les lettres du P. Skarga de 1566 à 1610*, Cracovie. On se reportera utilement, dans ce *Dictionnaire*, aux articles Hosius, Jérémie II, Pologne, Possevino, Ruthènes.

Comme autres ouvrages à consulter, nous citerons : M. Harasiewicz, *Annales Ecclesiæ ruthenicæ*, Léopol, 1862, p. 111-219, documents surtout romains sur la question de l'union; St. Rostowski et J. Martinov, *Lithuanicarum S. J. historiarum*, Paris-Bruxelles, 1877; Pierling, *Bathory et Possevin*, Paris, 1887; du même, *Papes et tsars (1547-1597)*, Paris, 1890; Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. XI et XII (dans la trad. franç., t. XVI et XVIII); Zaleski, *Jezuici w Polsce*, Lvov, 1902; G. Hofmann, *Ruthenica*, dans *Orientalia christiana*, 1925, n. 12, documents sur tout ce qui a précédé le synode de Brest; A. Berga, *Pierre Skarga. Étude sur la Pologne du XVIe siècle et le protestantisme polonais*, Paris, 1916 (thèse avec abondante bibliographie); du même, *Les sermons politiques de Pierre Skarga, ibid.*, 1916, édition critique; *Recueil de travaux concernant le 350e anniversaire de la fondation de l'université de Vilna*, Vilna, 1929, 3 vol.

Toutes les publications touchant à la vie et aux œuvres de Skarga sont régulièrement mentionnées, depuis 1932, dans le périodique semestriel *Archivum historicum Societatis Jesu*, publié à Rome.

A. Rayez.

SLATER Thomas, jésuite anglais (1855-1928). — Né le 16 septembre 1855 à Stonyhurst, Blackburn, dans le Lancashire, il entra dans la Compagnie le 7 septembre 1874. Il prit ses grades à l'université de Londres et enseigna cinq ans les belles-lettres au collège de Stonyhurst; des articles de critique sur des auteurs anglais contemporains mirent déjà en vue le jeune professeur. Après son ordination en 1888, il étudia le droit canonique et l'histoire ecclésiastique à l'université grégorienne. En 1892, de retour en Angleterre, il suppléa et peu après remplaça le professeur de théologie morale à Saint-Beuno's College, Saint-Asaph (Wales). Il enseigna cette science et le droit canonique dans ce scolasticat de la Compagnie jusqu'en 1911. Ses classes se faisaient remarquer par leur soigneuse préparation, la clarté et la précision des exposés doctrinaux. En droit canon, vers lequel le portait plutôt la tournure de son esprit, le P. Slater manifestait une compétence alors aussi rare que précieuse : l'on était encore au temps où l'on n'osait pas même espérer qu'un Code précis et clair viendrait mettre la lumière et l'ordre dans la législation ecclésiastique; le canoniste de Saint-Beuno était la providence de nombreux prêtres et même de plusieurs évêques, qui recouraient à lui dans leurs difficultés.

En 1898, il publia son premier volume, un traité *De justitia et de jure*. C'était le traité classique du cours de théologie morale; mais la morale chrétienne était présentée dans le cadre des lois anglaises et celles-ci appréciées d'après cette morale. Les livres de ce genre étaient rares : le succès fut grand en Angleterre et aux États-Unis. En 1902, parurent les *Principia theologiæ moralis*, Londres, 575 pages. Ils furent écrits pour remplacer les *Institutiones* de Bucceroni, qui servaient de *text-book* à Saint-Beuno depuis 1892. Ce manuel était peu adapté aux mœurs et lois anglaises. Le P. Slater s'était efforcé de composer un bref compendium à l'usage des débutants, compte tenu de la législation du pays et des circonstances spéciales de la vie anglo-saxonne. Il laissait de côté les sacrements et les censures et irrégularités; il insistait surtout sur la justice (les principales considérations de son livre précédent y étaient reproduites), sur le 4e commandement du Décalogue et les états particuliers. L'ouvrage était solide, clair et précis; il était neuf quant aux questions de justice surtout; mais sa forme gardait quelque indécision : il était trop sommaire pour être un manuel complet et trop développé comme simple somme de principes; il n'eut qu'un médiocre succès.

Six ans après les *Principia*, à la demande d'éditeurs américains, le P. Slater fit paraître en deux volumes et en anglais une *Moral theology*, New-York, Benziger, 1908, qui, au contraire, reçut en Amérique et en Angleterre l'accueil le plus favorable et consacra la réputation de son auteur comme moraliste. Les questions du moment étaient abordées; celles qui concernaient la justice étaient spécialement discutées; des hommes politiques entrèrent à leur sujet en rapport avec l'auteur, qui tint compte de leurs observations dans les éditions suivantes (la 3e est de 1925); la *Moral theology* jusqu'à ces derniers temps put être considérée comme le traité de morale catholique le plus connu et le plus réputé de langue anglaise.

Le P. Slater fit suivre cet exposé didactique de deux volumes complémentaires, également en anglais et destinés surtout aux séminaires : les *Cases of conscience*, 1911, cas de conscience se présentant sur les diverses matières morales avec solutions. Il publia en outre, en 1915, deux autres volumes de *Questions of moral theology:* diverses questions de morale et de droit canon débattues dans une académie de jeunes étudiants. En plus des livres que nous venons de citer, le fécond écrivain a donné : *Foundations of true morality*, 1920, le plus lu et le plus souvent cité, peut-être, de ses livres; *Points of Church law*, 1924; *Back to morality (Retour à la moralité)*, 1925, réponse à des attaques positivistes contre la morale traditionnelle; *Rules of life for the pastor of souls (Guide de vie pour les pasteurs d'âmes)*, 1909; *Religion and human interests (Religion et intérêts humains)*, 1918; *Christ and evolution (Le Christ et l'évolution)*, 1923.

Le P. Slater, enfin, a collaboré à la *Catholic encyclopedia* américaine (1905-1914), à laquelle il donna une trentaine d'articles sur la morale et le droit canon, et à diverses revues, parmi lesquelles il faut surtout citer le *Month* et l'*Irish ecclesiastical review;* il y fit paraître jusqu'à sa mort de nombreux articles et cas de conscience.

En 1911, à la suite de troubles ophtalmiques, le professeur dut renoncer à son enseignement; il fut envoyé à Liverpool et attaché comme confesseur à la paroisse Saint-François-Xavier; c'est dans ce ministère, où l'affluence des pénitents de toute classe et de toute culture répondait à sa science et à son dévouement, qu'il passa les dernières années de sa vie. Il y mourut le 3 décembre 1928.

Letters and notices (province anglaise, S. J.), t. XLIV, janvier 1929, p. 71-77; *The Tablet*, 8 décembre 1928.

R. Brouillard.

SMARAGDE, abbé de Saint-Mihiel au IXe siècle. — Le moine anonyme, qui, à la demande de l'abbé Nantier, au début du XIe siècle, composa la *Chronique de Saint-Mihiel*, avoue ingénument son embarras : son abbaye est très ancienne, elle remonte à Childebert, fils de Sigebert et de Brunehaut, mais sur aucun des abbés, excepté sur Smaragde, il n'a de renseignements. On ne s'étonne pas que, dans ces conditions, sa chronique soit fort brève, comme on peut s'en rendre compte en se reportant au texte publié par Mabillon, dans les *Vetera analecta*, Paris, 1723, p. 351-355. Sur Smaragde lui-même il ne sait pas grand chose : il connaît l'épitaphe du vieil abbé, qu'il pouvait lire dans l'église de l'ancien monastère, où Smaragde fut enterré; le chartrier lui offrait quelques diplômes de Louis le Débonnaire et la bibliothèque un ouvrage d'édification, le *Diadema monachorum*.

Le fait notable que la *Chronique* a retenu, parce qu'il est indiqué sur l'épitaphe et dans les diplômes de Louis, est la translation du monastère, élevé sur une colline, assez mal commode pour le ravitaillement en eau; Smaragde établit un autre monastère dans la vallée, près de la Meuse; l'ancien resterait occupé par quelques moines et il servirait de cimetière pour la communauté, c'est ainsi que lui-même y fut inhumé. Cette translation se place aux environs de 819, ainsi qu'en témoignent les diplômes de Louis le Débonnaire destinés à l'autoriser. *P. L.*, t. CII, col. 975 sq.; Mabillon, *op. cit.*, p. 355. Un autre détail d'ordre biographique est fourni par deux lettres publiées par Dümmler, *Mon. Germ. hist.*, *Epistolæ*, t. V, p. 290 sq. et qu'on trouve aussi dans *P. L.*, t. CVI, col. 863 et 865. Ces lettres sont rédigées en commun par Frothaire, évêque de Toul, et Smaragde, abbé de Saint-Mihiel : adressées à Louis le Débonnaire, elles se rapportent à un arbitrage exercé par ces deux prélats entre les moines de Moyenmoutier et leur abbé Hismond.

Antérieurement, le concile d'Aix-la-Chapelle de 809, auquel Smaragde prit une part active dans la question du *Filioque*, et un autre concile d'Aix, en 817, relatif à la réforme monastique, nous fournissent deux autres dates pour l'activité de Smaragde, et c'est tout : Smaragde était donc abbé de Saint-Mihiel au moins en 809, et il mourut après 825.

L'œuvre écrite de Smaragde n'est pas très abondante, mais elle est intéressante au triple point de vue des lettres, de la spiritualité et de la théologie.

1° Avant d'être abbé, Smaragde avait été chargé d'enseigner la grammaire à ses « frères »; il expliquait Donat, le manuel classique, et les frères prenaient des notes; pour leur faciliter le travail, il rédigea lui-même son cours en forme de commentaire du manuel, chaque partie étant précédée d'une pièce de vers assez curieuse relative au chapitre à étudier. Ce commentaire eut un grand succès au Moyen Age; il est encore inédit, mais les manuscrits en sont nombreux : on en trouvera la liste dans Dümmler, *Mon. Germ. hist.*, *Poetæ*, t. I, p. 606 sq.; notons seulement les ms. *lat. 13 029* et *11 089* de la Bibliothèque nationale, tous deux du IXe siècle et provenant de Corbie : Mabillon en publia seulement l'introduction, dans laquelle l'auteur nous explique comment il a préféré prendre ses exemples dans les écrits des Pères; toutefois il n'a pas cru qu'il lui fût interdit d'utiliser les auteurs païens. Tous les prologues en vers ont été publiés par Dümmler (*op. cit.*, p. 606).

2° Sans doute Smaragde était-il déjà abbé lorsqu'il écrivit un petit traité de l'institution d'un prince, intitulé : *Via regia*. Il y parle avec autorité à un prince, lui donnant des conseils de piété, de justice et, d'une façon générale, l'initiant aux vertus chrétiennes. Ce prince ne peut être que Louis le Débonnaire. D'Achery qui publia pour la première fois un ms. de cette œuvre (*Spicilegium*, éd. de 1661) se demande s'il s'agit de Charlemagne ou de Louis le Débonnaire et il penche plutôt pour ce dernier. Dümmler s'était d'abord décidé pour Louis, puis sous l'influence d'Hauréau, il se rallia à Charlemagne, *Mon. Germ. hist.*, *Poetæ*, t. I, p. 605, puis *Epistolæ*, t. IV, p. 533. En fait, il n'est pas douteux que l'œuvre soit dédiée à Louis : celui-ci, très jeune encore, avait été couronné et sacré par le pape, à Rome, le 15 avril 781, et il était devenu roi d'Aquitaine sous l'autorité de son père; or, dans le petit traité de Smaragde, le roi est souvent qualifié de *mitissime rex*, ce qui restera le surnom de Louis; on lui rappelle : *adhuc te parvulum rex regum adoptavit in filium... te ab infantia regem clamitant regemque confirmant*, *P. L.*, t. CII, col. 933 BC; il est destiné à gouverner de nombreux royaumes, situation plus vraie de la jeunesse de Louis que de celle de Charles.

3° Ce fut l'exercice même de sa charge abbatiale qui incita Smaragde à composer son *Diadema monachorum* et son *Expositio in regulam sancti Benedicti*. Le premier ouvrage énumère sans suite bien logique et un peu au hasard, dirait-on, les vertus qui doivent briller dans un vrai moine et le parer comme un diadème. Le genre est celui des *Collationes :* la règle monastique prévoit qu'au début de l'après-midi les frères se réuniront pour entendre lire des pensées ou des exemples de la vie des Pères, notre auteur a donc composé un recueil sur toutes sortes de sujets pour une durée de cent jours. L'*Expositio in regulam* se place après le concile d'Aix-la-Chapelle de 817, que plusieurs passages rappellent; le commentaire est simple, littéral, précis, composé pour des religieux de qualité moyenne; il est intéressant à consulter pour qui veut se faire une idée de la vie monastique au temps de Louis le Débonnaire et de l'influence exercée par la réforme de saint Benoît d'Aniane. Ces écrits monastiques de Smaragde furent assez répandus; on en trouve des passages incorporés à bien des traités composés à l'usage des moines et des moniales, témoin cette sorte d'encyclopédie monastique qu'est l'*Hortus deliciarum* de l'abbesse Herrade de Landsberg, abbesse de Sainte-Odile, morte en 1195.

4° Un dernier écrit relatif à l'activité abbatiale de Smaragde est celui qui nous est parvenu sous le titre de *Collectiones in epistolas et evangelia*, ou encore de *Liber comitis*. « On appelle *comes* ou lectionnaire, au Moyen Age, écrit dom Cabrol, un recueil qui contenait les épîtres et les évangiles de la messe et qu'on appelle aujourd'hui épistolier et évangéliaire. Alcuin est l'auteur d'un *comes...* » *Les écrits liturgiques d'Alcuin*, dans *Revue d'hist. eccl.*, t. XIX, 1923, p. 507. En gros on peut dire que Smaragde suit l'ordre d'Alcuin, le titre exact de son ouvrage serait plutôt : *In Librum comitis;* c'est en effet un recueil de textes patristiques destinés à commenter les épîtres et les évangiles des dimanches de l'année, des principales fêtes du temps et de quelques saints; l'auteur dans son prologue énumère tous ceux qu'il a utilisés, ils sont très nombreux et montrent que Smaragde a beaucoup lu; nous trouvons là un exemple de plus de cette érudition patristique des théologiens du IXe siècle qui ouvre la voie aux florilèges et recueils de sentences des siècles postérieurs.

5° Il fut donné à Smaragde d'appliquer son érudition à l'étude d'une question particulière, lors de la controverse du *Filioque*. On sait comment naquit cette affaire : depuis longtemps en Espagne et en Francie, l'usage s'était introduit de chanter à la grand'messe le symbole de Nicée-Constantinople; dans la partie concernant l'Esprit-Saint, Espagnols et Francs chantaient : *qui ex Patre Filioque procedit;* le texte de Nicée-Constantinople porte au contraire : *ex Patre procedentem, cum Patre et Filio adorandum*. Des Orientaux entendant les moines francs du mont des Oliviers chanter le symbole à la manière franque protestèrent contre cette innovation. Charlemagne convoqua l'épiscopat franc à Aix en 809, pour un concile dont Théodulfe, évêque d'Orléans, et Smaragde avaient été chargés de préparer les travaux. Ce dernier fait figure de secrétaire et de rapporteur, d'abord au concile lui-même, dont il rédigea les conclusions sous la forme d'une lettre de Charlemagne au pape Léon III, puis lors de la légation qui suivit, quand Jessé, évêque d'Amiens, Bernaire, évêque de Worms et Adhalard, abbé de Corbie, furent envoyés avec lui-même auprès du pape pour terminer la question. Outre la lettre de Charles, Smaragde rédigea le compte rendu du dialogue qui se tint entre le pape et les *missi*. Les actes mêmes du concile ne nous ont pas été conservés; de la lettre de Charlemagne, nous avons seulement la partie proprement théologique, ce qui est l'essentiel d'ailleurs; le dialogue recueilli par Smaragde

commence *ex abrupto* et se présente plutôt comme un extrait. Les deux documents doivent naturellement être lus ensemble : la lettre d'abord, le dialogue ensuite. Mansi, t. XIV, col. 17 sq., 23 sq.; *P. L.*, t. XCVIII, col. 923 sq.; t. CII, col. 971. On distingue tout de suite que le problème est double : il est théologique et disciplinaire. Du point de vue théologique, le concile franc affirme que l'Esprit-Saint est Esprit du Père et Esprit du Fils, consubstantiel à l'un et à l'autre; les textes scripturaires nous le montrent envoyé tantôt par le Père et tantôt par le Fils, c'est donc qu'il procède aussi bien de l'un que de l'autre. Il semble que la question n'aurait même pas dû se poser, depuis que le concile de Constantinople avait défini la consubstantialité de l'Esprit, mais, remarque le début de la lettre de Charlemagne, il n'est pas mauvais, pour empêcher la torpeur des esprits, que des problèmes surgissent mettant en cause sous une forme nouvelle des questions déjà résolues; ainsi la foi s'approfondit. Quoi qu'il en soit, sur le terrain doctrinal, il n'y avait pas de difficulté réelle; le pape condamnait comme hérétiques ceux qui nieraient cette procession de l'Esprit à l'égard du Fils comme du Père; il engagea les *missi* à défendre, à propager cette doctrine par tous les moyens à leur disposition, sermons, chants, professions de foi et le reste. Mais vient ensuite la question disciplinaire. A Rome, on chantait le symbole sans le *Filioque;* Charlemagne pressait le pape d'adopter l'usage des Francs pour qu'il ne pût plus y avoir d'hésitation à travers la chrétienté. Ici le pape se récuse : il n'est pas expédient, dit-il, de faire des additions aux symboles que nous a légués la tradition; il est évident que bien des vérités doctrinales ne sont pas exprimées dans les symboles et personne ne songe à les contester; les symboles ne prétendent pas être complets et exprimer absolument toute la doctrine, il faut donc les respecter dans leur teneur vénérable parce que, si l'on commence à ajouter, à modifier, le résultat final sera plus déroutant qu'efficace pour la foi des fidèles; le pape, pour conclure, tout en donnant raison aux Francs pour le fond des choses, les invite à renoncer à leur usage, simplement autorisé d'ailleurs, de chanter le symbole à la messe solennelle.

On serait tenté de penser que, dans la circonstance, le pape cède un peu trop à l'opportunisme; peut-être n'est-il pas fâché de montrer au tout-puissant empereur d'Occident qu'en matière doctrinale il est seul maître, lui le pape. Mais il y a plus : au fond, le pape ne désire pas du tout froisser les Orientaux, toujours si sensibles; n'ont-ils pas, eux aussi, une formule qui, bien expliquée, est acceptable : *qui ex Patre per Filium...;* c'est la formule de saint Jean Damascène; il y a là une nuance à laquelle leur esprit subtil attache de l'importance tandis qu'elle paraît négligeable aux théologiens d'Aix-la-Chapelle. Raison sérieuse qui empêche le pape d'innover en matière de liturgie. Pourtant l'usage des Francs finira par prévaloir et, à Rome même, au XIe siècle, on chantera le *Credo* avec l'addition *Filioque.*

Dans cette circonstance du *Filioque*, Smaragde a fait figure de théologien, sa connaissance de l'Écriture et des Pères lui a servi à argumenter avec justesse dans l'expression du dogme trinitaire. Le reste de son œuvre nous le montre comme un abbé particulièrement cultivé et désireux d'inculquer à ses moines les notions nécessaires de doctrine et de vie spirituelle puisées aux bonnes sources. Smaragde n'est pas un polygraphe comme sera un peu plus tard Raban Maur, mais sa méthode de travail est la même : choisir et mettre à la disposition des esprits plus ordinaires ce que la tradition nous a légué de meilleur; ce genre d'ouvrage devait plaire et les œuvres de Smaragde seront très répandues dans les bibliothèques médiévales.

Smaragdi opera, *P. L.*, t. CII. — OUVRAGES GÉNÉRAUX : Mabillon, *Vetera analecta*, Paris, 1723; *Hist. littér. de la France*, t. IV, Paris, 1748; dom Ceillier, *Hist. génér. des auteurs sacrés et ecclés.*, édit. Vivès, t. XII, Paris, 1862; Ebert, *Hist. génér. de la littér. du Moyen Age en Occident*, trad. Aymeric-Condamin, Paris, 1884; Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. III, Paris, 1909; Manitius, *Geschichte des lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. I, Munich, 1911; Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. III, Paris, 1919; dom Berlière, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XIIe siècle*, Maredsous, 1927; M.-L.-W. Laistner, *Thought and letters, in western Europe A. D. 500-900*, Londres, 1931; É. Amann, *L'époque carolingienne*, Paris, 1937; Mgr Lesne, *Hist. de la propriété ecclés. en France*, t. IV : *Les livres, scriptoria et bibliothèques*, Lille, 1938.

ÉTUDES PARTICULIÈRES. — Léon Aubineau, *Smaragde*, dans *Le Correspondant*, t. XXII, 1848, p. 341; Hauréau, *Singularités historiques*, Paris, 1861.

H. PELTIER.

SMIGLECKI Martin, jésuite polonais (1564-1618). — Il fut pendant de longues années professeur de philosophie et de théologie, avant d'être appelé au gouvernement de quelques-unes des maisons de son ordre en Pologne. Un certain nombre d'écrits de controverse, la plupart en langue polonaise, témoignent de son zèle à combattre le protestantisme.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1320-1327.

J. DE BLIC.

SMISING ou **SCHMISING** Théodore, frère-mineur de l'Observance (XVIe-XVIIe siècle). — Né en Westphalie, de famille noble, en 1580, il entra jeune dans l'ordre des frères mineurs de l'Observance de la province de l'Allemagne-Inférieure, au couvent de Saint-Trond, et exerça la charge de lecteur de théologie au couvent de Louvain depuis 1610 jusqu'à sa mort (24 octobre 1626). De tout temps, le P. Smising fut considéré comme une gloire de son ordre à cause de la sainteté de sa vie et de la profondeur de sa science théologique. Il a laissé des *Disputationes theologicæ* en deux volumes : t. I, *De Deo uno, in quo de natura Dei divinisque perfectionibus, de visione Dei, de divina Providentia ac præsertim de prædestinatione sanctorum et reprobatione impiorum disseritur, ac Subtilis Doctoris Scoti sententiæ, data occasione, explicantur et defenduntur*, Anvers, 1621, in-fol., qui parut ensuite avec le t. II, *De Deo trino*, à Anvers, en 1626. D'après S. Dirks, O. F. M., le P. Smising aurait emprunté la méthode et le plan de cet ouvrage à saint Thomas d'Aquin et dépendrait de Duns Scot pour la doctrine. De plus, il éviterait avec soin les questions irritantes de cette époque sur la nature de la grâce efficace et la prémotion physique et adopterait, sur la prédestination, comme plus conforme à la sainte Écriture et à la tradition patristique, l'ancienne doctrine de l'université de Louvain, qui serait aussi celle de Duns Scot, à savoir que le premier décret absolu, par lequel Dieu prédestine quelqu'un à la gloire, est *ante prævisa merita*. Au moment de sa mort, le P. Smising préparait le troisième volume de cet ouvrage, qui devait traiter des anges.

A. Chiappini, *Annales minorum continuati*, t. XXVI, Quaracchi, 1933, an. 1626, n. LXXIV, p. 481-482; L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 214; Nicolaus Vernulæus, *Academia Lovaniensis*, revue par Chr. de Langendonck, Louvain, 1667, p. 132; A. Sanderus, *Chorographia sacra Brabantiæ*, t. III, La Haye, 1727, p. 131, 151, 157; S. Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des fr. mineurs de l'Observance en Belgique*, Anvers, 1886, p. 148-150; P. Bergmans, *Smising (Théodore)*, dans *Biogr. nat. de Belgique*, t. XXII, col. 839.

A. TEETAERT.

SMITH Joseph (1805-1844), fondateur des mormons. — I. Vie. II. Doctrine (col. 2251). III. Influence posthume, par l'Église mormone (col. 2257).

I. VIE. — La vie et l'œuvre de Joseph Smith peu-

vent compter parmi les plus étranges apparitions de l'histoire des sectes chrétiennes dans le monde. Il naquit le 23 décembre 1805 au comté de Vermont (États-Unis), dans le petit village de Sharon. Son père était un modeste agriculteur qui s'établit dans l'État de New-York, où s'écoula toute la jeunesse de Joe Smith, passablement décousue et paresseuse. Sa culture intellectuelle demeura très élémentaire : lecture, écriture et calcul, rudiments bibliques. Ses biographes officiels, Orson Pratt et Georges A. Smith nous assurent que, dès l'âge de quinze ans, la préoccupation du salut était dominante dans son esprit et qu'il ne trouvait dans aucune des Églises existantes la satisfaction de ses besoins d'âme. Il se plongeait donc dans la lecture de la Bible, très en honneur dans les milieux protestants, mais désordonnée, sans préparation scientifique, sans guide, sans frein, sans intelligence réelle du passé juif et de la valeur exacte des textes bibliques, en tant que représentatifs de la « pédagogie divine » préparatoire à la venue du Verbe incarné sur la terre.

Les renseignements que l'on possède sur la jeunesse de Smith étant parfois contradictoires, selon qu'ils émanent de ses partisans ou de ses adversaires, on ne peut les citer que sous réserves. Il semble bien qu'on l'ait regardé comme un visionnaire et que, pour cette raison, ses voisins l'aient poursuivi de leurs quolibets. Les membres de sa famille n'avaient pas bonne réputation : « Ils étaient fameux, dit un document du temps signé de nombreux habitants de la région, par leurs projets visionnaires et passaient une partie de leur temps à faire des fouilles pour découvrir des trésors cachés. » Ce qui est sûr c'est que Joe (Joseph) Smith affirma un beau jour qu'il avait découvert en effet un trésor sans prix. La chose lui était arrivée, disait-il, en septembre 1827. Guidé par un ange, il aurait trouvé, dans les rochers d'une colline située entre Palmyra et Canandaigua, une collection inestimable de « saintes plaquettes » d'un métal ressemblant à de l'or. Ces plaquettes étaient revêtues de signes d'écriture inconnus de lui. Comme il se demandait anxieusement par quels moyens il pourrait parvenir à les déchiffrer, Moïse lui apparut et lui apprit à se servir d'un curieux instrument formé de deux pierres transparentes et placé auprès des plaquettes. Cet instrument était donc une sorte de « lunette surnaturelle ». Moïse lui affirma que les deux pierres en cristal de roche, dont il était composé, n'étaient autre que l'*Urim* et le *Thummim*, dont parle l'Exode (XXVIII, 30) et que le grand-prêtre devait porter sur son cœur en entrant dans le Saint des Saints. Naturellement, Smith, en interprétant de la sorte un passage très obscur de l'Exode, a dépassé de beaucoup ce que l'exégèse scientifique sait de certain sur ce point. Quoi qu'il en soit, armé de cette lunette, non seulement il pouvait lire, prétendait-il, les signes d'écriture inconnus gravés sur les tablettes mystérieuses, mais il en comprenait le sens. Après avoir déchiffré ainsi ces documents sacrés et en avoir apprécié la prodigieuse importance, il chercha un secrétaire pour les transcrire en langue anglaise vulgaire. Il fut aidé par Oliver Cowdery. Leur manière de collaborer était passablement bizarre. Smith soutenait que nul ne pouvait voir les tablettes sans encourir la mort. Lui seul avait le droit de les regarder, de les palper, de les déchiffrer. Il se plaçait donc dans une salle divisée en deux parties par un rideau. A l'aide de sa « lunette », il lisait et traduisait les tablettes. Cowdery, de l'autre côté du rideau, écrivait sous sa dictée Il est clair que tout cela est passablement suspect. L'histoire des prophètes authentiques ne comporte pas, à notre connaissance, de mise en scène semblable! Les deux collaborateurs mirent de la sorte sur pied un livre étrange, pour lequel il fallut trouver un éditeur complaisant. Un fermier nommé Martin Harris, que Smith avait gagné à sa cause, consentit à avancer les fonds. L'ouvrage fut imprimé et publié, sous le titre suivant, d'où la secte devait tirer son nom : *The Book of Mormon : an account written by the hand of Mormon, upon plates taken from the plates of Nephi, by Joseph Smith junior, author and proprietor (Le livre de Mormon : récit écrit de la main de Mormon sur des tablettes prises parmi les tablettes de Nephi, par Joseph Smith, auteur et propriétaire)*, Palmyra, 1830.

Notons toutefois que le nom officiel de la secte fondée par Smith, à l'aide de cet ouvrage soi-disant révélé, était et demeure le suivant : *Église des saints du dernier jour.* Pour comprendre ce qui va suivre, il est nécessaire de donner ici une idée succincte du contenu de cet ouvrage. Le *Livre de Mormon* est partagé en quinze livres. Il a à peu près l'importance de notre Bible. Il raconte, en style pseudo-biblique, les aventures romanesques et invraisemblables d'une famille de pieux Israélites. Le juif Lehi, échappant aux poursuites des troupes de Nabuchodonosor, au temps du roi Sédécias et de la captivité de Babylone, que nous plaçons au VIe siècle av. J.-C., serait parti à l'aventure, sur un vaisseau avec tous les siens et le hasard l'aurait conduit, après une odyssée fantastique, jusqu'en Amérique. Une fois installé dans cette région lointaine, il aurait inscrit le récit de son évasion et de sa vie, ainsi que les prophéties relatives à l'avenir de sa race et de l'humanité entière sur les tablettes que, vingt-quatre siècles plus tard, devait découvrir Smith. Les fils de Lehi devinrent les souches de nombreuses peuplades. Parmi ces dernières, les descendants de Nephi conservèrent la vraie foi, la développèrent même au point de connaître, plusieurs siècles avant la venue du Christ, la plupart des dogmes chrétiens, et de pratiquer notamment le baptême. C'était chez ces descendants de Nephi que se conservait la dignité sacerdotale et que l'on gardait les tablettes sacrées léguées par Lehi. Le Christ ressuscité n'avait pas manqué de rendre visite à ces croyants si éloignés de la Palestine. Il avait même choisi chez eux douze apôtres qui, en peu de temps, avaient converti toute l'Amérique au christianisme et répandu l'usage sacré de la cène. Mais, au début du IVe siècle, cette Église américaine se trouva divisée et presque anéantie par des guerres et des schismes religieux. Alors apparut Mormon, de la descendance de Nephi, qui fut à la fois un prophète, un réformateur chrétien, un grand guerrier, un héros. Il se mit à la tête des nephites, chassa les lamanites — autres descendants de Lehi, mais devenus infidèles — et les refoula dans l'Amérique du Sud. Quatre siècles plus tard, nouvelle crise, plus terrible encore. Les lamanites reparurent, attaquèrent les nephites, l'emportèrent sur eux et anéantirent la vraie foi. Ces lamanites n'étaient autres, selon Smith, que les ancêtres des Indiens qui possédaient l'Amérique, à l'arrivée des blancs, au XVIe siècle. Notons toutefois que Moroni, le propre fils de Mormon, avait pris soin de terminer les tablettes sacrées contenant l'histoire de sa race. Il désignait nommément Joe Smith comme celui qui les découvrirait plus tard.

Un signe de la simplicité et de l'ignorance religieuse des populations parmi lesquelles vivait Smith et les siens, c'est le succès qu'obtint ce roman baroque et dépourvu de toute vraisemblance, écrit du reste dans un style enfantin et rempli d'inexactitudes historiques et bibliques. Sans doute, Smith fut critiqué, combattu, tourné en dérision. Il fut sommé de montrer les fameuses plaquettes d'or. Il déclara qu'elles avaient été vues et touchées par onze témoins, dont trois étaient de sa famille et cinq de la famille Whitmer, l'une des premières converties à la nouvelle foi. Mais il paraît certain que ces témoins ont

menti ou bien ont joué sur les mots. Ils avaient « vu » les tablettes, mais « avec les yeux de la foi », ils les avaient touchées, mais « derrière un voile », car Smith soutenait toujours qu'il ne pouvait les montrer à personne sous peine de mort. Pourtant Martin Harris, le riche bailleur de fonds de Smith, s'était fait remettre un fac-similé de l'une de ces tablettes et, en toute bonne foi, il alla soumettre ce document au professeur Anthon, de New-York. Les mormons répandirent le bruit que ce savant expert avait reconnu les caractères gravés sur la plaque pour de « l'égyptien réformé ». Mais dans une lettre rendue publique, le professeur Anthon déclara que la feuille qu'on lui avait soumise était « couverte de toutes sortes de caractères crochus et évidemment combinés par une personne qui avait eu sous les yeux un livre contenant divers alphabets, entre autres les alphabets grec et hébraïque. Des lettres romaines, renversées ou placées de côté, s'y trouvaient rangées en colonnes perpendiculaires, et le tout se terminait par un dessin grossier représentant un cercle partagé en divers compartiments, couverts de signes bizarres et évidemment copiés sur le calendrier mexicain publié par M. de Humboldt, mais copiés de manière à déguiser la source dont ils étaient tirés. »

On tient pour certain que le *Livre de Mormon* n'était autre chose qu'un roman pseudo-historique, composé par un ministre nommé Samuel Spaulding. Ce roman était tombé aux mains d'un ancien prote d'imprimerie, appelé Sydney Rigdon, qui l'aurait secrètement communiqué à Smith. Ce Rigdon fut du reste l'un des premiers membres de la secte et il y apporta des éléments qui étoffèrent la religion nouvelle : le millénium allait commencer — le mormonisme serait donc une variété du millénarisme — les Indiens, descendants des lamanistes, allaient se convertir en masse. L'Amérique serait le rendez-vous des « saints » de tout l'univers. La mission particulière de la jeune Église serait de construire la nouvelle Jérusalem.

Smith et ses amis s'attelèrent aussitôt à cette tâche urgente. Le 6 avril 1830, l'*Église des saints du dernier jour* fut inaugurée à Fayette, dans l'État de New-York. Des missionnaires improvisés répandirent parmi les populations ignorantes des campagnes la nouvelle de la merveilleuse découverte de Smith. Il y eut de nombreuses adhésions, mais aussi de vives résistances. Les uns se sentaient attirés par la fierté de faire partie les premiers du royaume des saints. Les autres se riaient de ces fables absurdes. Dès 1829, Smith et Cowdery, son secrétaire, s'étaient mutuellement rebaptisés. Des communautés mormones se formèrent un peu partout dans les États de New-York, Ohio, Pensylvanie, Indiana, Illinois. On rebaptisait par immersion tous les adhérents. Au début de 1831, fuyant les oppositions qu'il rencontrait à Fayette, Smith transféra le siège de son Église à Kirtland, dans l'Ohio. Puis, à la fin de la même année, sur l'avis d'un ange, il entraîna 1200 mormons au comté de Jackson (Missouri) et y fonda « la cité de Sion où le Christ devait régner en personne ». Il régnait dans cette ville une véritable fraternité et une activité industrieuse. Mais une violente persécution ne tarda pas à se déchaîner là encore. Les ministres mormons furent outragés, menacés, les journaux de la secte supprimés, les presses brisées et, finalement, en 1833, la communauté, assaillie par une bande d'hommes armés, fut expulsée du pays. Elle dut se transporter plus à l'Ouest, à Independance, au comté de Clay (Missouri). Ce nouveau poste prit le nom de *Lord's Store-House* (Arsenal du Seigneur). Smith, qui résidait toujours à Kirtland, avait constitué un triumvirat, avec Rigdon et Williams, pour la direction de son Église Le 4 février 1835, il choisit douze apôtres, qui reçurent de lui la mission de convertir le monde. L'un d'eux vint en Angleterre et y fonda, à Preston, à Noël 1837, la première communauté mormone d'Europe. Bientôt les recrues affluèrent. De nombreux émigrants mormons partirent pour l'Amérique, pour grossir les rangs de l'Église des saints. En mars 1836, Smith inaugura à Kirtland un temple où l'on vit plus de mille mormons. Mais il fut mêlé à des spéculations bancaires malheureuses qui le conduisirent devant les tribunaux. L'opportune révélation d'un ange l'avertit de quitter Kirtland, pour se rendre à Independance, où sa communauté était en butte aux persécutions du voisinage. L'intolérance de la secte, sa prétention à la possession de toute la région, sous prétexte que c'était la « Terre sainte des élus », provoquaient de vives réactions de la part des autres groupes religieux et civils du pays. Les milices d'État essayèrent de mettre à la raison ces encombrants « saints des derniers jours ». Il y eut des victimes. Le fondateur, Smith, son frère, et plusieurs autres chefs furent arrêtés et jetés en prison. La colonie mormone, qui était forte à ce moment (1838), de 15 000 membres, dut partir une fois de plus. Elle repassa sur la rive gauche du Mississipi et se fixa dans l'Illinois. Les mormons fondèrent une cité neuve, appelée Nauvoo, qui prospéra si bien que, deux ans plus tard, elle comptait 2 100 maisons, des écoles, des édifices publics, un temple splendide dont le plan avait été révélé à Smith dans une vision. L'État d'Illinois concéda à Nauvoo une charte municipale. Smith fut le chef légal de la cité. Il se vit à la tête d'une communauté de 20 000 âmes dont il était plus que le maître : le prophète et le grand-prêtre. La discipline y était admirable. Chaque matin, entouré d'un brillant état-major, il passait en revue sa milice. L'après-midi, il annonçait la parole du Seigneur, la Bible en main. La ville obéissait à un régime strictement théocratique. Grisé par le succès, il osa se présenter comme candidat à la Présidence des États-Unis en 1844 et fut, naturellement, battu (par Polk).

L'année précédente, en juillet 1843, Smith, poursuivi par les récriminations de sa femme, qui se plaignait de son inconduite, affirma à quelques initiés qu'il avait eu une révélation d'un ange, en vertu de laquelle les « saints » devaient marcher sur les traces de David et de Salomon, en pratiquant la polygamie. Cette prétention souleva au sein de la communauté de grandes divisions. Elle fut blâmée au dehors avec bien plus de force encore. La question se posa, dans toute l'Amérique, de savoir si la constitution admettait la polygamie. A Nauvoo même, les opposants créèrent un journal particulier, l'*Expositor*. Smith, qui en était venu à ne plus pouvoir supporter la moindre critique, donna ordre à ses fidèles miliciens de réduire par la force les dissidents. Les presses de l'*Expositor* furent brisées, le bureau démoli, les rédacteurs mis en fuite et contraints de quitter la ville. Ils allèrent porter plainte devant les autorités de l'Illinois. L'occasion parut bonne de mettre fin à un état de choses que l'on jugeait depuis quelque temps intolérable. La milice d'État marcha sur Nauvoo. Smith fut arrêté, ainsi que son frère. Tous deux furent enfermés dans la prison de Carthage (Illinois). Mais, le bruit ayant couru que le gouverneur songeait à les laisser s'évader, une bande armée se jeta sur la prison, en força les portes et lyncha les deux chefs mormons. C'était le 27 juin 1844

II. Doctrine. — A l'extraordinaire histoire du mormonisme correspond une théologie totalement extravagante. Mais, en raison même de son absence de logique, il n'est pas très facile d'en faire un exposé intelligible.

Le premier dogme du mormonisme, le dogme central et dominant, est celui du *prophétisme continu*. L'ère des révélations divines n'a pas été close avec la mort du dernier des apôtres du Christ. Elle se pour-

suivra jusqu'à la fin des temps. *L'Église des saints du dernier jour* en possède, du reste, le monopole exclusif. L'Esprit-Saint parle toujours au monde, mais il ne parle qu'aux prophètes mormons. La foi aveugle aux prophètes qui la dirigent est l'essence de l'Église mormone.

Ce premier dogme a des conséquences que ne semblent pas soupçonner ses adhérents. Le prophétisme, n'ayant d'autre règle que lui-même et s'inspirant constamment de circonstances changeantes, est exposé à se contredire souvent. La théologie mormone évolue sans cesse et souvent sans vouloir en convenir et sans s'en douter. Des éléments qui étaient au premier plan, comme la polygamie, passent au second ou sont complètement abandonnés. Le prophétisme se montre opportuniste, ce qui est dangereux pour une doctrine soi-disant divine. Il suit de là qu'il n'y a aucune fixité dans les croyances mormones, bien que l'Église des saints soutienne, contre l'évidence, qu'elle professe toujours la même foi et nourrit les mêmes aspirations.

En 1842, Joseph Smith avait donné un abrégé du *Credo* des mormons. Il admet le dogme de la Trinité, mais il nie que les hommes puissent être punis pour le péché d'Adam. Selon lui, le salut est ouvert à tous les hommes, sous la condition de l'observation des commandements de l'Évangile, qui sont la foi, la pénitence, le baptême par immersion pour la rémission des péchés, l'imposition des mains pour la réception de l'Esprit-Saint. Les mormons estiment que rien n'est plus immoral que le dogme de la justification par la foi sans les œuvres. Pour eux, au contraire, la foi est toute dans l'observation des préceptes et la soumission aux autorités de la secte. Selon Smith, l'Église des saints possède tous les pouvoirs et tous les dons surnaturels de l'Église apostolique du premier siècle de notre ère. Elle réunira un jour tout le peuple d'Israël et rétablira les douze tribus. La ville de Sion sera bâtie sur le territoire américain et le Christ viendra en personne régner sur la terre, qui sera renouvelée dans une splendeur paradisiaque. A l'entendre, la morale mormone se réduit à mener une vie pure, honorable, chaste, bienfaisante. Mais, par le mot chaste, il entend que la polygamie est non seulement permise, mais recommandée.

Ce qu'il y a de plus déplorable, dans cette théologie, c'est la conception de la divinité. Visiblement, Smith a cédé à des vues toutes matérialistes, sans même s'en apercevoir et par pure ignorance religieuse et philosophique. Les mormons abusent de la phrase biblique selon laquelle « l'homme a été fait à l'image et ressemblance de Dieu ». Ils en concluent que, pour connaître Dieu, il n'y a qu'à regarder l'homme. Ils tombent ainsi dans un anthropomorphisme enfantin. Bien avant Freud, Smith faisait, inconsciemment, de l'union des sexes le centre de la psychologie non seulement humaine, mais universelle. A l'en croire, rien n'a été créé, tout a été engendré. *In mundi primordiis Deo femina erat*, il y avait en Dieu un élément féminin, à l'origine des choses. Dieu est marié à un grand nombre de femmes. Ses enfants sont nombreux comme les grains de sable de la mer. Il semble que lui-même ait été engendré par la matière intelligente mariée à l'infini. Dieu habite la planète Kolob. Il a engendré une infinité de dieux, dont la fonction principale est de fournir des âmes pour les corps engendrés sur la terre et dans les autres planètes habitées. Le Dieu engendré de notre planète fut Adam. « C'est le seul Dieu auquel nous ayons à faire. » Nous devenons dieux nous-mêmes par la sainteté. L'Esprit de Dieu, répandu partout, est la plus subtile des substances matérielles. En le recevant, nous entrons en possession du germe de la déité, qui ne cessera de grandir ici-bas et après notre mort, en nous. La chute d'Adam fut un bienfait. C'est grâce à elle que le genre humain a pris naissance.

En ce qui concerne les sacrements, les mormons ne sont pas bien fixés sur leur nombre. Les principaux sont le baptême et la cène. Le baptême est strictement obligatoire, mais il n'est valide que par immersion et pour les adultes. Le baptême des enfants est une « solennelle plaisanterie », car les enfants n'ont point de péchés à effacer. Par contre, on peut conférer le baptême à des morts qui n'ont pu le recevoir de leur vivant. On connaît ceux qui sont dignes de ce baptême posthume par la bienfaisance de leur vie. Les mormons l'ont conféré sérieusement à des hommes illustres et populaires tels que Washington, Franklin, Lincoln, etc. Aussitôt après le baptême, les mormons pratiquent l'imposition des mains qui est analogue à notre confirmation.

Pour l'eucharistie, une révélation adressée à Smith vint interdire l'usage du vin fermenté, ne permettant que le jus de la grappe non fermenté. Et comme il n'est pas possible, en toute saison, d'en avoir, on trouva plus commode, dans la suite, de le remplacer par de l'eau. La cène, au pain et à l'eau, est pratiquée chaque dimanche. On distribue les éléments consacrés à tous les communiants assis à leurs stalles respectives. Il existe des rites secrets pour le mariage de certains mormons et ces rites sont probablement empruntés à la franc-maçonnerie.

Le culte public consiste en des chants, des prières, la célébration de la cène, une prédication et, aux jours plus solennels, une bénédiction des assistants par les patriarches de la secte. Les chants sont accompagnés de belle musique. Le sermon porte rarement sur une question religieuse ou morale, presque toujours sur des problèmes politiques ou économiques du moment. Il y entre souvent des récits de visions, de prophéties, de révélations, de miracles et de guérisons extraordinaires. Cette prédication ne tend jamais à élever les âmes vers l'invisible et le spirituel proprement dit, mais seulement à procurer l'acquittement ponctuel des dîmes religieuses et la soumission aveugle aux autorités de l'Église. Les fidèles s'engagent à n'être entre les mains de leurs chefs « qu'une cire molle, un chiffon trempé dans du suif ».

L'Église des saints du dernier jour est une théocratie rigide. Le prophétisme qui en est l'âme se confond strictement avec la hiérarchie. Nul n'a droit aux inspirations d'en haut qu'à proportion de son grade. Au sommet de la hiérarchie, il y a la présidence, formée d'un président et de deux conseillers. Ce triumvirat forme ce que les mormons appellent *The council of the first presidency*. Le président a un pouvoir illimité, ses deux assesseurs, un pouvoir seulement consultatif. Lui seul est, pour toute l'Église, « le Prophète, le Voyant, le Révélateur ».

Au-dessous de la « première présidence », se trouve le collège des Douze Apôtres. Ils sont chargés de l'expansion du nom du Christ dans tout l'univers. C'est ce collège qui gouverne dans les interrègnes qui suivent la mort du président. Plus bas viennent les chefs de districts ecclésiastiques, puis les patriarches, ensuite les grands-prêtres, en dernier lieu les anciens ou simples ministres ayant droit de prêcher, de baptiser et d'imposer les mains. Il y a donc un très grand nombre d'officiers dans cette Église, en moyenne un pour cinq fidèles, car en dehors de l'ordre de Melchisédech, composé comme on vient de le dire, il y a l'ordre d'Aaron, comprenant par degrés superposés : les évêques, les prêtres, les docteurs, les diacres. Les membres de cette seconde hiérarchie sont chargés surtout des questions temporelles. Avec cette armée de fonctionnaires, le président tient tout son peuple en main. Le système d'assistance sociale est très développé et le régime

scolaire bien organisé, encore que le niveau des études supérieures soit faible, limité qu'il est par une philosophie religieuse étriquée et fausse; l'université mormone à Salt-Lake-City comptait 7 600 étudiants en 1926.

Les mormons reconnaissent comme livres sacrés : 1. La *Bible* traditionnelle de l'Ancien et du Nouveau Testament, mais selon une recension corrigée par Smith, dans laquelle de nombreuses retouches, corrections ou interpolations ont été introduites au nom du prophétisme supérieur de la secte. — 2. Le *Livre de Mormon*, dont on a dit plus haut l'origine suspecte, et qui est du reste une composition indigeste, puérile, illisible, sans goût, sans profondeur, sans poésie, sans invention, sans gravité morale et religieuse. Ce livre est par ailleurs plein de fautes de grammaire, d'invraisemblances historiques, d'anachronismes grossiers qui n'ont pu être acceptés que par une tourbe ignorante et fanatisée. Les éditions qui ont suivi celle de 1830 — la première — ont corrigé plus de 3 000 fautes, mais il en reste encore des milliers. Ce livre est, à lui seul, la honte d'une Église chrétienne civilisée. — 3. Le principal livre théologique des mormons est *Le Livre de la doctrine et des alliances (The Book of doctrine and covenants of the Church of latter-day-saints)*, compilé par Joseph Smith et publié à Kirtland (Ohio), en 1835. L'édition de Salt-Lake-City, de 1883, a été divisée en versets comme la Bible et le *Livre de Mormon* (depuis 1879). — 4. *La perle de grand prix (Pearl of great price)*, qui est un choix des révélations faites à Smith et fut publiée à Liverpool, en 1851.

III. Histoire de l'Église mormone de la mort de Smith a nos jours (1844-1937). — La mort tragique de Joe Smith, loin de nuire au développement de sa doctrine, amena sa propagation. Il fut considéré et honoré comme un martyr. Ses partisans n'en furent que plus fanatiques. Il se produisit cependant un schisme parmi eux. Le conseiller le plus intime de Joe, Brigham Young fut appelé à lui succéder, avec les titres flamboyants de *Voyant, révélateur et président des saints du dernier jour*. Il devait régner trente-trois ans : 1844-1877. Mais les parents de Smith refusèrent d'accepter sa domination et prétendirent continuer la véritable Église des saints du dernier jour. Ils lui donnèrent le nom d'*Église réorganisée (Reorganized Church)*. Et cette branche a survécu jusqu'à nos jours. Elle est pourtant bien moins importante numériquement que l'Église mormone proprement dite.

Brigham Young était un homme d'une rare énergie. Cet ancien charpentier se trouva tout de suite au niveau de ses hautes fonctions. Ce fut lui qui prit, en 1845, une grande résolution pour assurer l'avenir de son Église. La ville de Nauvoo avait été en partie détruite. L'État d'Illinois avait révoqué la charte municipale qu'il lui avait accordée. Il existait toujours des tiraillements dans la population, en raison du schisme que l'on vient de signaler et de graves différends s'élevaient notamment au sujet de la polygamie que les parents de Smith ne voulaient pas admettre et que l'*Église réorganisée* n'a jamais acceptée. Brigham Young résolut donc d'opérer une migration en masse, de partir à l'aventure, vers le Far-West, de conduire ses fidèles loin des terres habitées, en plein désert, à quelques centaines de lieues des régions civilisées et colonisées. Cette décision farouche fut annoncée aux « saints » par une encyclique en date du 20 janvier 1846. Une avant-garde de 1 600 émigrants partit avant la fin de l'hiver pour jeter les bases du nouvel établissement. Elle marcha des jours et des jours, en direction du Pacifique, traversa les États du Kansas et du Colorado sans s'y arrêter, et finit par arriver dans un territoire inconnu qu'on appela *Deseret* ou Pays de l'abeille. C'est l'Utah actuel, plateau désolé et aride, situé entre les Montagnes Rocheuses, à l'Est, et la Sierra Nevada de Californie, à l'Ouest, pays entièrement sauvage et si inhospitalier qu'il fallait toute la ténacité qu'engendre le fanatisme pour entreprendre d'y réaliser une installation humaine. Brigham Young conduisait la première colonne. Il prétendit qu'une révélation lui commandait de s'arrêter aux bords du Grand-Lac Salé, qui occupe le centre de l'Utah et vers lequel il parvint, en juillet 1847. Le gros des troupes mormones suivait. Tous y furent réunis à l'automne de 1848. En arrivant au Lac Salé, Young avait rencontré une vaste plaine sableuse que traversait une rivière débordée. Il eut l'intuition de l'utilisation de cette inondation providentielle. L'emploi méthodique de l'irrigation fut le grand secret de l'étonnante réussite des mormons. Un barrage fut construit. La terre, jusque-là inféconde, fut transformée au moyen d'un système de canaux bien compris. Les premières récoltes ainsi obtenues, le système fut généralisé. La population augmenta rapidement. Une ville fut construite : Salt-Lake-City, qui aujourd'hui ne compte pas moins de 126 000 habitants. Le bruit de cette réalisation se répandit dans tout l'État fédéral. Dès 1849, le Congrès, soucieux d'incorporer l'Utah, le reconnut comme territoire fédéral, en déférant à Young le titre de gouverneur. Il se sentit assez fort, en 1852, pour proclamer solennellement ce qu'il appela *la loi céleste du mariage*, c'est-à-dire la loi du mariage tel qu'il est pratiqué au ciel par les dieux, en d'autres termes la *polygamie*. Le sentiment de Young était que la polygamie sagement pratiquée empêche la prostitution et la débauche. En 1853, fut posée la première pierre d'un temple monumental.

Cependant la proclamation de la polygamie avait de nouveau soulevé l'indignation du reste des États-Unis. Le gouvernement fédéral, qui avait fourni de grosses sommes pour l'érection de la ville, voulut intervenir dans la législation du territoire d'Utah, d'abord en y nommant des juges, qui furent mal accueillis et mis en quarantaine, puis en désignant un nouveau gouverneur. Les mormons résistèrent. En 1857, le gouvernement de Washington confia une petite armée de 2 500 hommes au général Cane, en le chargeant de se saisir de l'autorité souveraine dans l'Utah. L'expédition fut rude. Il fallut envoyer des renforts. Après un combat, le 15 février 1858, les mormons consentirent à négocier. On leur accorda l'amnistie et ils se soumirent; en juin, Young reçut de nouveau le titre de gouverneur.

La question de la polygamie restait la plus délicate et la plus irritante. Le Congrès fédéral vota une première loi à ce sujet, en 1862, mais la guerre de Sécession en suspendit l'application car les tribunaux mormons se refusaient à condamner un polygame. En 1871, la polygamie fut proclamée *acte criminel* dans toute l'étendue des États-Unis. Les mormons firent encore la sourde oreille. Brigham Young donnait l'exemple de la pratique du « mariage céleste ». Entre temps, l'Utah avait prospéré. La construction de la grande voie ferrée du Pacifique, en passant par Salt-Lake-City, dès 1869, lui avait apporté de merveilleux avantages. Les richesses minières ajoutaient maintenant leur appoint au produit d'une savante agriculture. Quand Brigham Young mourut, en 1877, il laissait une fortune de deux millions de dollars aux 17 femmes qui lui restaient (sur 25) et à ses 56 enfants.

Après lui, le collège des Douze Apôtres garda le pouvoir pendant trois ans, puis leur chef, Taylor, fut proclamé président le 10 octobre 1880. A sa mort, en 1887, le collège des Douze fit encore l'interrègne et en 1889, Wilford Woodruff fut élu président.

Entre l'Utah et le reste des États-Unis la querelle polygamique se poursuivait. La loi Edmund de 1882

fut la première mesure efficace contre la polygamie. Elle fut perfectionnée en 1887 et devint la loi Edmund-Tucker. Le président Taylor avait exprimé son indignation par une encyclique en date d'octobre 1885, où il affirmait que le « mariage céleste » n'était pas une invention humaine. « C'est Dieu, disait-il, qui l'a révélé et il a promis de le maintenir et de bénir ceux qui le reconnaissent. » Pourtant, la loi Edmund produisait ses fruits. Il y avait des condamnations pour « cohabitation illicite », car les mormons n'avouaient pas le mariage polygamique. En 1890, une aggravation de la législation parut imminente et la confiscation des biens de la communauté mormone fut envisagée. Le président Woodruff estima que le danger était trop grand pour son Église. Le 25 septembre 1890, il lança une proclamation à son peuple pour le *délier de l'obligation de la polygamie*. Le document se terminait par ces mots : « Et maintenant, je déclare publiquement que mon conseil à l'Église des saints du dernier jour est de s'abstenir de contracter un mariage interdit par la loi du pays. »

Ce n'était qu'un « conseil », mais il fut généralement suivi. Seuls, quelques fervents de la secte se firent un point d'honneur de continuer à pratiquer secrètement le « mariage céleste ». Les dirigeants de l'Utah, soucieux d'acquérir l'autonomie qui est un privilège des États fédéraux, acceptèrent en 1895 une constitution excluant formellement le mariage plural, moyennant quoi le président des États-Unis, Cleveland, proclama, le 4 janvier 1896, que le territoire fédéral de l'Utah devenait l'un des États fédéraux de la nation américaine. Pratiquement, les missionnaires mormons, qui exercent une grande activité dans tout l'univers — plus de 2 000 missionnaires en 1900 — ne parlent plus du mariage céleste. Leur loi ne les y oblige plus et ils ne peuvent ignorer que leur doctrine de la polygamie leur créerait de graves obstacles en pays civilisé.

La croissance de l'Église des saints du dernier jour n'a pas été aussi rapide que ses fondateurs l'avaient espéré. Vers 1880, au bout de cinquante ans d'existence, elle comptait environ 250 000 membres; en 1900, 300 000; en 1926, 542 194, sans compter l'Église mormone réorganisée, dont l'effectif, en 1926, était de 64 367 membres. L'État mormon de l'Utah a été envahi par des non-mormons et il ne compte plus que 80 % environ de mormons, soit 400 000 sur 531 000 habitants. On notera que l'Utah s'étend sur 220 000 km², soit la valeur de 35 départements français. Il est donc relativement très peu peuplé, et les succès agricoles des mormons ne doivent pas faire illusion. Ils ne prouveraient du reste absolument rien dans le domaine doctrinal.

I. Sources. — Les livres sacrés des mormons, indiqués au cours de l'article.

II. Littérature. — Les meilleurs ouvrages sur le mormonisme et son histoire sont ceux de Riley, *The founder of mormonism, a psychological study*, 1902; et de Linn, *The story of the mormons*, 1902.

L. Cristiani.

1. SMITH (en latin *Smithæus*) **Richard**, ecclésiastique anglais, docteur de l'université d'Oxford, né à Winchester en 1500, mort à Douai le 9 juillet 1563.

Principaux ouvrages. — 1. *Assertion and defence of the sacrament of the aulter*, Londres, 1546, in-8°; — 2. *A defence of the sacrifice of the masse*, Londres, 1547, in-8°; — 3. *A brief treatyse settynge forth divers truthes necessary both to be believed of chrysten people, and kept also, whiche are not expressed in the Scripture but left to the Church by the apostles tradition*, Londres, 1547, in-8°; — 4. *A godly and faythfull retractation made and published at Paules crosse in London*, Londres, 1547, in-8°; — 5. *A confutation of a certen Booke, called a defence of the true and catholike doctrine of the sacrament... sette fourth of late in the name of Thomas [Cranmer] Archebysshope of Canterburye* (1550), in-8°; — 6. *Defensio sacri episcoporum et sacerdotum cœlibatus contra impias... Petri Martyris Vermelii nugas... per Ricardum Smythæum anglum...Ejusdem de votis monasticis contra eumdem Martyrem*, Paris, 1550, in-8°; — 7. *Diatriba de hominis justificatione... adversus Petrum Martyrem*, Louvain, in-8°; — 8. *A bouclier of the catholyke faygth of Christes Church*, Londres, 1555-1556, 2 vol. in-8°; — 9. *De missæ sacrificio succincta quædam enarratio, ac brevis repulsio præcipuorum argumentorum quæ Philippus Melanchthon et alii sectarii objecerunt adversus illud et purgatorium*, Louvain, 1562, in-8°; Paris, même année, in-16; — 10. *De infantium baptismo contra Joannem Calvinum ac de operibus supererogationis et merito mortis Christi adversus eumdem Calvinum et ejus discipulos*, Louvain, 1562, in-8°; Cologne, 1563, in-8°; — 11. *Refutatio luculenta crassæ et exitiosæ hæresis Johannis Calvini et Christophori Carlili angli qua astruunt Christum non descendisse ad inferos alios quam ad infernum infimum*, 1562; — 12. *Refutatio Johannis Calvini erroris de Christi merito et hominis redemptione*, Louvain, 1562, in-8°; — 13. *Confutatio eorum quæ Philippus Melanchthon objicit contra missæ sacrificium propitiatorium*, Louvain, 1562, in-8°; — 14. *Religionis et regis adversus exitiosas Calvini, Bezæ et Ottomani conjuratorum factiones defensio prima*, Cologne, 1562, in-8°; — 15. *Refutatio locorum communium theologicorum Philippi Melanchthonis*, Douai, 1563, in-8°; — 16. *De libero arbitrio adversus Joannem Calvinum et quotquot impie illud Lutherum imitati*, Louvain, 1563, in-8°.

Dictionary of national biography, t. xviii, Londres, 1909, p. 509-510; Bale, *Index Britanniæ scriptorum*, Oxford, 1902, p. 359; *The catholic encyclopedia*, t. xiv, New-York, 1912, p. 59-60 (bonne bibliographie); Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. iii, Stuttgart, 1880, p. 781; Ellies Du Pin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVIe siècle*, col. 1130-1131; Richard, *Dictionn. universel des sciences ecclésiastiques*, t. v, p. 116; *The first and second diaries of the English college, Douay* (*Records of the English catholics under the penal laws*, t. i), Londres, 1878, *passim*; Roskovány, *Cœlibatus et Breviarium*, t. iv, Budapest, 1861, p. 82-83; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. ii, col. 1464.

J. Mercier.

2. SMITH Richard, vicaire apostolique d'Angleterre (1566-1655). — Né en 1560 dans le Lincolnshire, Smith devint professeur de théologie au collège de Douai, puis fut fait (29 novembre 1621) évêque de Chalcédoine et vicaire apostolique d'Angleterre. Smith exerça peu de temps son apostolat dans sa patrie : il commit en effet la maladresse de ne vouloir tenir aucun compte des privilèges (en particulier celui de l'exemption) des religieux missionnaires anglais; une dispute regrettable s'éleva même entre le vicaire apostolique et les jésuites Knot et Floïd. Finalement Smith dut se retirer en France en 1628. Il mourut à Paris en 1655.

Œuvres. — 1. *An answer to T. Bel's late Challenge named by him Downfal of Popery*, 1605, in-8°; — 2. *The prudential ballance of religion*, 1609, in-16; — 3. *Vita Dominæ Magdalenæ Montis-Acuti*, Rome, 1609, in-8° (il s'agit de la vicomtesse Montaigu); trad. allemande à Augsbourg, 1611; anglaise, 1627; — 4. *De auctore et essentia protestanticæ religionis libri II*, Paris, 1619, in-8°; trad. anglaise, 1621, in-8°; — 5. *Collatio doctrinæ catholicorum et protestantium cum expressis S. Scripturæ*, Paris, 1622, in-4°; trad. anglaise (avec des suppléments), Douai, 1631, in-4°; — 6. *Of the distinction of fundamental and not fundamental points of faith*, 1645, in-8°; — 7. *Monita quædam utilia pro sacerdotibus, seminaristis, missionariis Angliæ, una cum methodo agendi cum hæreticis, schismaticis et catholicis anglis, authore Richardo Smitheo, episcopo Chalcedonensi...*,

cui adjectum est legatum Antonii Champnei, doctoris Sorbonici, fratribus suis cleri anglicani sacerdotibus testamento relictum, Paris, 1647, in-12; — 8. *A treatise of the best kinde of confessors by which preist in England may see how they may be and lay catholics see how they may chuse the best kinde of confessors*, Londres, 1651, in-12; — 9. *An historical epistle of the great amitie and good offices betwxt the popes of Rome and kings of Great Britain, written to king James soone after his coming in to England by Richard Smith now bishop of Chalcedon*, 1652, in-8°; trad. latine : *Epistola historica de mutuis officiis inter Sedem apostolicam et Magnæ Britanniæ reges christianos anglice olim scripta ad Seren. M. Britanniæ regem per Jacobum Smithæum nunc episcopum Chalcedonensem, latine versa per Richardum Lascelles*, Cologne, 1687, in-12; — 10. *Of the all sufficient eternal proposers of matters of faith*, 1653, in-8°; — 11. *Florum historiæ ecclesiasticæ gentis Anglorum libri VII*, Paris, 1654, in-fol.

The catholic encyclopedia, t. XIV, New-York, 1912, p. 59 (bonne bibliographie); *Dictionary of national biography*, t. XVIII, Londres, 1909, p. 510-511; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, éd. de 1759, t. IX, p. 467; Bayle, *Dictionn. hist. et critique*, éd. d'Amsterdam, t. III, p. 550; Michaud, *Biogr. universelle*, t. XXXIX, p. 452-454; *The first and second diaries of the English college, Douay*, (*Records of the English catholics under the penal laws*, I), Londres, 1878, *passim*; Eubel, *Hierarchia catholica*, t. IV, Munster, 1935, p. 197.

J. Mercier.

SOANEN Jean, prêtre de l'Oratoire et évêque de Senez (1647-1740). — Né à Riom le 6 janvier 1647, il était fils du procureur présidial de cette ville et, par sa mère, Gilberte Sirmond, petit-neveu du P. J. Sirmond, S. J., confesseur de Louis XIII. I. Le prédicateur. II. L'évêque (col. 2262). III. Le gallican janséniste (col. 2263).

I. Le prédicateur. — Après ses études faites dans sa ville natale, il entra très jeune (24 novembre 1661) à la maison d'institution de l'Oratoire à Paris, où il eut pour premier directeur le P. Quesnel qui exerça une grande influence sur sa conduite et ses idées. Il étudie la philosophie au collège de Troyes, enseigne ensuite les humanités et la rhétorique dans plusieurs villes de province : à Notre-Dame de Grâce en Forez, à Troyes, Beaune, Dieppe où il est ordonné prêtre, à Riom. Il revient ensuite faire la théologie à Saint-Magloire où il retrouve Quesnel qui prépare son édition de saint Léon; il aide le P. Cocquery dans l'établissement du séminaire de Vienne.

Les supérieurs le laissent ensuite suivre son goût pour la prédication, 1676; il prêche en province d'abord, à Lyon en 1681, à Orléans en 1682, où il rencontre encore une fois Quesnel; il donne le carême à Paris à Saint-Benoît en 1683; la même année, il fait l'oraison funèbre de la reine Marie-Thérèse à la chapelle de l'Oratoire de la rue Saint-Honoré; en 1684, il prêche le carême à Saint-André-des-Arcs, en 1685 à Notre-Dame, en 1686 et 1688 à la cour; par la faveur du cardinal de Bouillon il est nommé prédicateur ordinaire du roi; entre deux, le 8 février 1687, l'Académie de peinture le choisit pour célébrer à la chapelle Saint-Honoré ses actions de grâces après la guérison du roi. Ce qu'il prêche, ce n'est ni une morale trop facile, ni un rigorisme outré, mais la vraie doctrine chrétienne. Cependant, après un sermon sur les spectacles, le maréchal de La Feuillade, poussé par quelques princesses, se plaignit au roi qui répondit : « Le prédicateur a fait son devoir; tâchons de faire le nôtre. » En 1687, il prêchait à Saint-Merry, en 1689 à Saint-Germain-l'Auxerrois, puis à Saint-Jacques-de-la-Boucherie, à Saint-Paul, à Saint-Nicolas-des-Champs, à Saint-Eustache. Il était un de ceux qu'on appelait à l'Oratoire « les quatre évangélistes » de la congrégation. Le P. de La Chaise et le P. Bourdaloue, qui se faisaient un plaisir d'assister à ses prédications, disaient de lui que « la noble simplicité le mettait au-dessus de tous les orateurs les plus brillants et les plus pompeux ». La Bruyère pense à lui quand il écrit dans ses *Caractères* : « Un meilleur esprit néglige ces ornements étrangers, indignes de servir à l'Évangile; il prêche simplement, fortement, chrétiennement. » Fénelon le proposait avec Massillon comme un modèle : « Le P. Soanen, disait-il, me plaît d'autant mieux qu'il prêche comme chacun croirait pouvoir prêcher. » « Louis XIV l'entendit avec beaucoup de satisfaction et il fut surtout frappé de son sermon contre les spectacles, ainsi que de ceux qui roulent sur l'orgueil et sur la mort; il les appelait la *Trompette du ciel.* » Préface des *Sermons.* Soanen n'est pas janséniste alors; il est lié d'amitié avec les PP. Bourdaloue, La Rue, Giron, Gaillard, de La Chaise, tous jésuites. Il affirme la nécessité d'un commencement d'amour de Dieu pour être justifié, la volonté de Dieu de sauver tous les hommes, la possibilité de pratiquer ses commandements, la liberté que nous avons de n'être ni contraints, ni nécessités, la possibilité où nous sommes de résister à la grâce, etc. Il est un des premiers à dénoncer le danger du quiétisme. Nommé député du roi à l'assemblée générale de sa congrégation en 1690, il concourt à paralyser le pouvoir du P. Abel de Sainte-Marthe, accusé, faussement d'ailleurs, de favoriser le jansénisme. Voir Batterel, *Mémoires domestiques*, t. IV, p. 41. On a publié de cette époque, *Sermons sur différents sujets prêchés devant le roi*, Lyon, 1767, 1769, 1771, 2 vol. in-12; *Sermons choisis* dans le t. XIX de la *Bibliothèque des orateurs sacrés*, 1830, Salmon, in-12, p. 157. Quelques-uns cependant doutent qu'ils soient de lui.

II. L'évêque. — Pour le récompenser de ses prédications, le roi le nomma à l'évêché de Senez, dans les Basses-Alpes actuelles, 8 septembre 1695; cela ne l'empêcha pas de continuer à prêcher, en particulier l'avent à la cour cette année : ce qu'il fit en costume de prêtre de l'Oratoire sans aucune marque distinctive. Il signa le *Formulaire*, fut consacré le 1er juillet suivant à Saint-Honoré par M. de Noailles et ne partit que trois mois après. Il travaille de suite à la réforme de son diocèse et en particulier de son clergé, tient régulièrement les synodes, indique des conférences ecclésiastiques auxquelles il assiste autant qu'il le peut, visite souvent les paroisses en s'attachant à n'être pas à charge à ses curés. Son prédécesseur aimait le faste, il s'habille très simplement, diminue le plus possible son train de maison, mène une vie exemplaire, se lève tous les jours à quatre heures du matin. Avec un revenu très modique, 7 à 8 000 livres, il fait beaucoup d'aumônes, donnant même ses propres couvertures et son repas, son anneau épiscopal un jour qu'il est tout à fait dépourvu; il refuse malgré cela le revenu d'une riche abbaye.

Le diocèse ne comptait que 56 paroisses : il peut encore donner deux carêmes à Aix, 1698, 1708; un à Toulouse dans l'église de la Dalbade, 1700; à Montpellier, 1701, où il se lie avec M. de Colbert qui devait jouer un rôle dans les affaires jansénistes.

Malgré l'éloignement, il fait trois fois le voyage à Paris; en 1701, pour des affaires indispensables. Il sollicite la générosité du roi en faveur de son diocèse devenu hôpital « de dix lieues de long sur huit de large »; en 1705, comme député de la province d'Embrun à l'assemblée générale du clergé. Il y fait le discours d'ouverture et prononce le panégyrique de saint Augustin. L'affaire principale fut celle de la réception de la bulle *Vineam Domini* dans laquelle le pape Clément XI avait décidé que le silence respectueux ne satisfaisait point aux décisions des souverains pontifes mais qu'il fallait donner aux faits décidés par l'Église

une créance intérieure. Voir art. Quesnel, t. xiii, col. 1500 sq. Soanen, pas plus que l'évêque de Montpellier ne paraît avoir protesté. *Procès-verbaux des assemblées générales du clergé*, t. vi, p. 838 sq. Il y fut question aussi d'une plus juste répartition des décimes. Soanen insista auprès de M. de Noailles pour que certains diocèses trop chargés, celui de Senez en particulier, fussent exonérés. Il revint encore en 1711 à Paris où l'archevêché de Vienne lui fut offert : il le refusa par désintéressement et aussi pour n'avoir pas à condamner le livre des *Réflexions morales* de Quesnel comme on le lui demandait.

Resté très attaché à sa congrégation dont il continue de suivre la règle et les usages autant que les circonstances le permettent, il s'étonne et se plaint de n'avoir pas été mis sur la liste des députations à l'assemblée générale de 1696; pour celle de 1699, il écrit une lettre fort édifiante pour témoigner de sa tendresse et de sa vénération pour l'Oratoire. Lettre iv, 9 septembre 1699, p. 5.

III. Le gallican janséniste. — Rien jusqu'ici n'apparaissait de l'influence qu'exerçait sur lui le P. Quesnel et des idées qu'il lui avait suggérées; elles se manifestent à la publication de la bulle *Unigenitus* (8-10 septembre 1713); peut-être est-il vrai de dire que c'est le gallicanisme qui régnait alors qui l'a fait janséniste.

1° *Comment il juge la bulle* UNIGENITUS. — Il l'avait connue un des premiers par la voie d'Avignon; aussitôt il la déclare un *décret monstrueux*. Sur la rédaction et la publication de cette bulle, voir art. Quesnel, t. xiii, col. 1528 sq. « Quelle étonnante pièce, s'écriait-il, quel sujet d'affliction pour les forts! Quel scandale pour les faibles! Quel jugement de Dieu sur nous tous! » *Vie de M. Jean Soanen*, p. 37. Le 25 octobre, il donne au cardinal de Noailles les raisons de son appréciation : « Elle est débitée dans notre province contre toutes les règles du royaume, puisque c'est avant l'acceptation du clergé et l'enregistrement du Parlement. » Voilà pour le gouvernement; autre chose maintenant : l'autorité des évêques, de la morale de saint Augustin est en jeu : « En faisant semblant de n'en vouloir qu'à un auteur particulier, on tire à boulets rouges contre les trois remparts de la religion; je veux dire contre l'épiscopat, qu'on veut asservir pour gagner le pape, en rendant les évêques simples exécuteurs de ses brefs; contre la morale évangélique dont on s'efforce de justifier les relâchements, en flétrissant par des condamnations ceux qui la prêchent tant soit peu exacte; et contre la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas sur la grâce efficace de Jésus-Christ qu'on tâche d'anéantir, en substituant peu à peu celle de Molina pour dogme de foi... Si on nous ôte le droit important d'examiner les décrets de Rome, malgré la possession de l'Église gallicane dans tous les temps, il pourra venir de cette cour étrangère, sous des monarques plus faibles, des bulles aussi injustes que l'ont été celles des Bonifaces, des Jules, des Sixtes, des Grégoires contre l'autorité de nos rois. » Lettre xii, éd. 1750, t. i, p. 12. Il supplie le cardinal de Rohan, grand aumônier de France, de travailler à faire supprimer la bulle : « Soutenez la cause de Dieu en prévenant les dangers d'un schisme; et faites agréer à Sa Majesté, qui vous écoute comme l'oracle du cœur, que cet ouvrage d'intrigue, qui combat ses droits comme les nôtres, soit supprimé pour la paix de l'Église et de l'État. » Décembre 1713, p. 15. Apprenant que l'assemblée devait se tenir, il arrive à Paris vers le 9 janvier et, dès la première session, 15 janvier 1714, il proteste contre la condamnation des *Réflexions morales* prononcée sans même que l'auteur ait été entendu. *Procès-verbaux*, t. vi, p. 1300. Au cardinal de Rohan qui lui répond : « Le P. Quesnel est déjà jugé par le pape, nous ne sommes pas ici pour juger du décret du pape », il réplique : « Nous en sommes les examinateurs pour voir s'il n'y a rien de contraire à nos libertés, à la doctrine du clergé de France. » *Vie*, p. 42. Il se plaint du mauvais sens que l'on donnait à des propositions qui, dans leur sens naturel et dans le livre de Quesnel, étaient « pures et irréprochables ». Ils étaient neuf *opposans* contre quarante *acceptans*. Les opposants se réunissent chez le cardinal de Noailles qui mettait toujours un peu de faiblesse dans son attitude; ils signent un procès-verbal, arrêtent le projet d'une lettre au pape et écrivent au roi. Soanen est choqué de ce que, dans la lettre au roi, les opposants écrivent : « Nous commençons par nous unir au chef de l'Église en proscrivant le livre des *Réflexions* », et de ce que dans le procès-verbal, ils défendent de lire, retenir ou débiter ce livre : il signe cependant, de crainte d'attirer des persécutions sur l'Oratoire. Le 9 février, le roi lui envoie par Pontchartrain l'ordre de rentrer dans son diocèse; il répond qu'il n'a agi dans la dernière assemblée « que par un pur motif de religion ».

2° *En exil à Senez*. — M. de Noailles formait le projet d'une lettre pastorale, qui serait un recul. Soanen lui écrit : « Après tout... un appel au futur concile général serait-il un moyen si extraordinaire et si criminel, puisque la France l'a souvent employé légitimement pour arrêter Rome? » *Vie*, p. 47. Là-dessus arrive le bref du pape, 17 mars 1714, aux quarante évêques acceptants contre les opposants; il écrit à l'archevêque de Paris, 26 avril 1714 : « J'y vois avec confusion pour l'épiscopat l'injure qu'on y fait aux quarante, sous une belle apparence de remerciement, puisqu'on ne leur donne que la qualité de simples exécuteurs des décrets. » Lettre xv, p. 15. Comment ont-ils fait imprimer avec tant d'éclat un bref qui les humilie en faisant semblant de les honorer? « Les appelans, qui n'ont fait que suivre les plus saints évêques de tous les pays et de la France en particulier, sont traités de prévaricateurs, de gens qui cherchent à chicaner sans fin. »

A Paris, l'orage grossissait; tous les jours on aigrissait le roi contre le cardinal de Noailles et contre les évêques opposants, il était question de réunir un concile national pour les déposer : « Je m'estimerai heureux si, sans lâcheté ni prévarication, je suis déchargé du fardeau qui m'accable », écrit l'évêque de Senez à Pontchartrain. Mais le roi meurt le 1er septembre, le cardinal de Noailles envoie à Soanen la révocation de l'ordre qui le reléguait dans son diocèse; là-dessus, Soanen écrit : « Ce qui augmente extrêmement ma douleur, c'est de voir qu'on ait eu la dureté de laisser mourir un monarque si bien intentionné, sans éclairer autant qu'il fallait ses bonnes intentions. » Mais il ajoute : « Jamais miracle de la Providence ne s'est mieux fait sentir... C'est visiblement la droite du Seigneur qui a employé sa puissance souveraine pour opérer ces heureux changements. » *Vie*, p. 49-50. Quand il a reçu du cardinal « les projets dressés pour accepter la constitution, les *Mémoires* raisonnés pour la persuader et son instruction pastorale pour l'expliquer », il répond de Senez, octobre 1714, que mentionner l'acceptation des quarante évêques et s'unir à eux « ferait tort à notre conscience et à notre honneur ». On nous dit « que six-vingts prélats de France ont accepté : c'est la bonne cause qui fait le poids et le nombre ne fait rien contre la vérité... que l'amour de la paix doit prévaloir, comme si l'Église ne devait pas toujours commencer par s'attacher à la vérité avant que de songer à l'unité ». Il rappelle alors l'histoire des papes Libère, Zosime, etc. On nous menace d'excommunication, de déposition : « les maux sont extrêmes, sont redoutables, j'en tombe d'accord. Saint Athanase les a tous vus et même éprouvés... On veut aussi nous épouvanter en prétendant que le roi a dit qu'il ferait céder les

maximes du royaume à celles de la foi. Cela serait croyable... si nos maximes n'étaient que de simples privilèges; mais ce sont purement les anciens canons, dictés dans les conciles généraux par l'esprit de Dieu; ce sont les fondements de la monarchie et de l'Église gallicane. » Lettre xviii, p. 19.

3° *Appel au futur concile.* — De plus en plus, il s'arrête à l'idée de porter l'affaire devant un concile général et vient à Paris. Une réunion a lieu chez l'archevêque, l'appel est jugé le moyen le meilleur, le plus court, le plus efficace « pour renverser jusqu'aux fondements cet édifice d'iniquité ». *Vie*, p. 51. Il revient sur cette idée un an après en écrivant à l'évêque de Montpellier. Le Ier mars 1717, l'acte d'appel est signé par MM. de Mirepoix, de Senez, de Montpellier et de Boulogne, lu par Soanen en Sorbonne le 5, et cent docteurs de la Faculté y donnent leur adhésion : « M. de Senez ne se rappelait jamais le souvenir de ce grand jour sans bénir Dieu de tout ce qu'il avait vu et entendu. » *Vie*, p. 52.

Les quatre appelants reçoivent de la Cour l'ordre de quitter Paris dans les vingt-quatre heures; Soanen se retire à Aubervilliers, à Notre-Dame des Vertus; mais bientôt, pour empêcher les visites d'adhésion qu'ils reçoivent, les appelants sont renvoyés dans leurs diocèses. Rentré à Senez, l'évêque voit son chapitre et la plupart des curés s'unir à lui; d'autres évêques, Pamiers, Verdun, les facultés de Reims, Nantes adhèrent. « Le temps de Dieu est enfin venu », écrit-il.

Les actes vont se précipiter : la Cour lui refuse l'autorisation de faire imprimer les usages de son diocèse; il ordonne en 1718-1719 les sujets de l'Église schismatique d'Utrecht. Le pape, consterné de l'appel, condamne ses auteurs; Soanen réunit un synode où il dit à ses prêtres : « Je suis forcé de vous découvrir... l'injure que l'Inquisition de Rome vient de me faire, par un décret du 16 février dernier, en m'accusant, de même que d'autres prélats orthodoxes, d'être suspect dans ma foi. » Il dénonce le défaut de juridiction du tribunal dont émane cet acte. Tous ses prêtres, sauf un, signent le procès-verbal. En mai 1718, la bulle *Pastoralis officii* fulmine l'excommunication contre les appelants; la Cour, les parlements, l'Université les soutiennent; il écrit à M. de Noailles, toujours hésitant, qu'un faux amour de la paix lui fait illusion : « Ce serait introduire dans l'Église une méthode qui n'a jamais été pratiquée et qui ouvrirait une porte funeste pour accepter, dans la suite des temps, les plus violentes et les plus fausses bulles de la cour de Rome. » *Vie*, p. 64. Il va jusqu'à écrire à un de ses confrères de l'Oratoire, le P. Marrot : « Par rapport aux circonstances présentes et aux besoins de l'Église, les laïques qui l'aiment et qui sont un peu instruits sont obligés de se déclarer pour la défendre et d'appeler de la constitution et des mandements violents. » Lettre LXI, 7 juin 1719, p. 77. Il ne veut d'aucun accommodement « si les vérités de la religion ne sont exprimées qu'à demi-bouche et avec mille détours... On y confessera magnifiquement le besoin de la grâce efficace, mais on laissera croire à qui le voudra, comme un dogme certain, que l'efficacité ne vient pas d'elle, mais de la volonté... Pour nous accommoder avec les Turcs, nous pourrons être mahométans et chrétiens, comme dans l'île de Chio; pour éviter les persécutions, nous pourrons être bons idolâtres et bons catholiques, comme à la Chine, pourvu que nous soyons assez habiles pour imaginer quelques bons sens, ou pour nous bien accommoder au temps. » Il vise sans doute ici l'affaire des rites chinois. Lettre LXVI, à M. de Mirepoix, 3 avril 1720, p. 81. Au commencement de septembre, il présente une requête au Parlement, requête admise par celui-ci, par l'Université, la Faculté de Paris, plusieurs curés de Paris.

Les *Quatre* confirment leur appel, fin 1720, et sont suivis de plusieurs qu'on appelle les réappelants; un arrêt du Conseil veut le supprimer. Clément XI étant mort le 19 mars 1721, les appelants écrivent à Innocent XIII pour le supplier de donner la paix à l'Église; ils protestent contre l'arrêt du Conseil et contre une instruction pastorale du cardinal de Bissy qui abandonnait les prétendues libertés gallicanes. En 1723, se tint à Embrun l'assemblée provisoire qui devait nommer les députés à l'assemblée générale du clergé; Soanen empêché envoya des mandataires qui furent exclus, sous prétexte que leurs procurations contenaient des clauses insolites.

4° *Concile d'Embrun.* — C'était le commencement de ses déboires qui devaient aller jusqu'à la suppression de ses pouvoirs. Ame d'un appel qui eut les conséquences les plus fâcheuses pour l'Église de France, il ne céda jamais; il traita Innocent XIII comme il avait traité Clément XI : « Le Saint-Père s'est laissé mesurer et affaiblir par la cabale des RR. PP. qui est aussi forte à Rome qu'à Paris. » Lettre CXII, à M. de Montpellier, 22 juillet 1725, p. 135.

La lettre qu'il écrivit à M. de Fleury, jadis évêque de Fréjus, récemment nommé premier ministre et cardinal, était plutôt une satire qu'une félicitation : « Votre élévation... ne vous ayant pas fait monter d'un degré dans la confiance du roi, ni dans la vénération du public ne m'a pas paru un nouveau motif pour vous faire mes compliments... Je vous ai plaint aux pieds de Jésus-Christ sur cet accroissement de tentations qui vous forceront peut-être de faire quelquefois par politique ce que vous blâmerez par religion... Cet heureux concours des deux plus augustes puissances de la terre à vous revêtir de toute leur gloire, me donne un juste sujet de présumer que vous employerez ce double pouvoir à soulager un royaume qui est dans le comble de la misère et à pacifier l'Église de France qui est agitée depuis un siècle. » Lettre CXX, 12 novembre 1726, p. 146. Le cardinal fut choqué de cette liberté; l'expression : « vous dire, après saint Grégoire de Nazianze, deux mots à l'oreille devant un grand juge » lui déplut. Soanen publie le 28 août 1726 une *Instruction pastorale de Mgr l'évêque de Senez dans laquelle, à l'occasion des bruits qui se sont répandus de sa mort, il rend son clergé et son peuple dépositaire de ses derniers sentiments sur les contestations qui agitent l'Église.* Il donne les motifs pour lesquels il se croit obligé de parler : la morale de l'Évangile altérée et corrompue, l'unité de l'Église en péril, les règles de la hiérarchie méprisées, les vérités les plus essentielles de la religion ouvertement attaquées, la mort qui doit trouver un évêque les armes à la main : « Nous allons... vous exposer en peu de mots toute la suite de notre conduite par rapport à la Constitution; et nous expliquer nettement et sans ambiguïté sur quelques incidents survenus depuis; en particulier sur la signature du *Formulaire*, par rapport à laquelle nous ne vous avons pas encore assez fait connaître nos sentiments et nos peines; et sur les XII articles de doctrine, dont la condamnation seule ne nous permettrait pas de garder le silence. » P. 12. C'était déjà beaucoup; un autre *Mandement et instruction pastorale... au sujet du jubilé de l'année sainte*, signés du 4 juin 1727, deux mois et demi avant le concile, proteste contre le refus d'accorder le jubilé aux appelants : « Nous vous avertissons avec une charité paternelle des scandales que vous pouvez rencontrer dans la voie du salut, afin que votre foi et votre piété n'en soient point ébranlées. » Ensuite, il s'exprime très bien sur les indulgences : « L'une des vues que les souverains pontifes se proposent lorsqu'ils accordent des jubilés universels, c'est d'engager tous les fidèles de la terre à s'unir ensemble dans la prière pour demander à Dieu les mêmes grâces. » P. 16. Mais il ajoute avec dépit : « Nous regardons toujours comme nos frères

ceux qui nous traitent en étrangers et en ennemis. » P. 21. Enfin, *L'instruction pastorale de Mgr l'évêque de Senez sur l'autorité infaillible de l'Église et sur les caractères de ses jugements dogmatiques où, par l'analyse de la foi et par les principes de la constitution de l'Église, on répond soit aux objections des prétendus réformés, soit aux difficultés des défenseurs de la bulle Unigenitus*, Amsterdam, 1728, composée, dit-on, par l'abbé Cadry et signée par l'évêque à Castellane, le 1er août 1727, en partant pour le concile, a pu faire l'effet d'un véritable défi.

Elle compte 562 pages in-8° et commence ainsi : « Jamais l'Église ne se trouve dans une plus triste situation que, lorsque, attaquée d'un côté par des guerres étrangères et agitée de l'autre par des guerres intestines, elle a à se défendre tout à la fois et contre les entreprises de ses enfants et contre les efforts de ses ennemis. C'est l'état où nous sommes depuis la constitution *Unigenitus.* » Il légitime devant ses fidèles la conduite tenue par lui dans cette affaire : « C'est par soumission pour l'Église qu'on refuse de se soumettre à la bulle. » P. 105. Ses défenseurs zélés admettent de nouveaux dogmes; pour qu'il y ait une décision et un jugement de l'Église, surtout pour qu'il y ait un dogme, il faut qu'il soit accepté par le consentement universel, c'est au concile qu'il appartient de réaliser cette universalité. Les textes des Pères, détournés de leur vrai sens, sont apportés en preuve et Soanen conclut : « Attentifs à ne point perdre de vue les premiers principes de la foi, vous n'aurez garde de placer au rang de ses décisions solennelles ce nouveau décret, dont la doctrine est contredite par ceux-mêmes qui le souscrivent... Loin d'appréhender, en refusant d'accepter la bulle, de vous opposer à l'autorité, vous craindrez à plus juste titre de vous en écarter en l'acceptant, puisqu'en résistant à ce décret on ne résiste point à une décision de l'Église, au lieu qu'en s'y conformant, on contredit la tradition. » P. 547-548. Il ne craint point de braver « la foudre préparée pour écraser quiconque oserait lever la tête ». P. 551.

Le concile se réunit à Embrun, métropole de Senez, le 16 août 1727, sous la présidence de l'archevêque, M. de Tencin; Soanen était arrivé le 11; par un acte passé devant notaire, il déclare le concile incompétent. Les députés confirment d'abord la constitution *Unigenitus* et posent ensuite les conditions à remplir pour approcher aux ordres, etc. Mais la grande affaire est celle de l'évêque de Senez : il commence par refuser le serment d'adhésion à la Constitution; on dénie alors à ses théologiens le droit de parler; le 17 août, il fait siennes les affirmations de son instruction pastorale qu'il reconnaît n'avoir pas écrite lui-même. On invite les évêques des provinces voisines. Le 20, des démonstrations lui sont faites qui demeurent inutiles; le 23, il écrit au roi pour demander la liberté de défendre sa cause; le 27, il proteste par une lettre aux évêques contre l'impossibilité où il est mis de faire valoir ses droits : le concile, malgré cela, se reconnaît compétent pour le juger. Après trois sessions de plusieurs congrégations privées ou publiques, après trois citations à comparaître, après trois monitions, la sentence est rendue le 20 septembre : 1. Son *Instruction pastorale* du 28 août 1726 est condamnée, comme contraire aux lois de l'Église et de l'État, pernicieuse, tendante à fomenter des erreurs déjà condamnées; 2. L'écrit en forme de lettre daté du 15 juin 1727, lu par lui-même en plein concile et déposé sur le bureau, est regardé comme téméraire, scandaleux, pernicieux, injurieux au Saint-Siège et au clergé de France; 3. Il est défendu aux fidèles du diocèse de Senez et de la province ecclésiastique d'enseigner la mauvaise doctrine contenue dans l'*Instruction pastorale* et les autres écrits qui la favorisent, d'imprimer, de vendre, de lire et retenir chez soi les livres qui la renferment, sous peine d'excommunication; 4. M. de Senez est interdit et suspens de toute juridiction et des fonctions épiscopales et sacerdotales dans son diocèse et partout ailleurs jusqu'à ce que, par une rétractation authentique, il vienne à résipiscence; 5. Le concile nomme à Senez un grand vicaire, un official, un promoteur et tous officiers nécessaires pour le gouvernement du diocèse, autres que ceux qui ont été établis par l'évêque déposé; 6. Il sera pris sur les revenus de l'évêché de Senez un tiers pour fournir aux frais de l'administration du diocèse; 7. Le grand-vicaire fera biffer des registres de l'officialité l'instruction pastorale et obligera les membres du clergé, qui ne l'ont pas fait, à signer purement et simplement le *Formulaire.*

Soanen a prétendu qu'il n'avait pas eu la liberté de se défendre. M. de La Mothe, grand vicaire d'Arles, plus tard évêque d'Amiens, qui a assisté trois semaines au concile, affirme « qu'il a joui, lui et tout ce qui lui appartenait, de la même liberté qui était accordée au reste du concile »; il recevait et écrivait toutes les lettres qu'il voulait. Il fut condamné après une étude approfondie et une enquête très sérieusement menée : « Quinze juges assistés de plus de vingt docteurs n'ont eu qu'un même sentiment sur cette affaire... Dire... qu'ayant appelé au concile universel avant la tenue du provincial, il ne pouvait plus être jugé par celui-ci, c'est une évasion aussi frivole qu'elle va jusqu'au ridicule... On ne peut, ce semble, porter de lui que cette alternative de jugement peu favorable à un évêque qu'il a manqué ou de fermeté ou de lumières ou de sincérité. » *Réponse* du 10 octobre 1727, *aux questions posées par un ecclésiastique.*

Les membres du concile se séparèrent le 28 septembre après avoir écrit au pape Benoît XIII qui répondit de sa propre main le 25 octobre. Les actes du concile d'Embrun et un grand nombre de pièces le concernant ont été réunis en deux gros volumes in-4°; en voir le détail à la bibliographie.

5° *Réclusion à La Chaise-Dieu.* — Il fut ordonné à Soanen de rester à Embrun pour attendre les ordres de la cour; un arrêt du roi qui l'envoie à La Chaise-Dieu lui est signifié le 2 octobre : « Je ne pouvais guère espérer une plus douce destinée ». Lettre CLXIX, 2 octobre 1727. Il part le 13, écrit de Grenoble à l'archevêque d'Embrun, rend visite à l'archevêque de Lyon qui l'invite à dîner et arrive le 21 « où Dieu me destinait par la main des hommes mal intentionnés et où il m'appelait par miséricorde pour m'inviter à la pénitence. » Lettre CLXXIV, p. 198. Autant que son âge le lui permet, il suit les exercices de la communauté : « L'intention du roi est que le prieur empêche absolument que je ne dise la messe. Ce coup est plus rude que les précédents. » Lettre CLXXVII, 4 novembre, p. 201. Le 23, il écrit : « Jamais je n'ai demandé pardon à M. d'Embrun. Mais je lui ai bien dit que je lui pardonnais chrétiennement l'injure affreuse qu'il m'a faite. » P. 205. Toutefois, il se plaint à l'évêque de Bayeux de l'injustice qu'il a subie : « Non seulement on ne m'a rendu aucune justice, mais on a même arrêté le parlement de Rouen qui était prêt à me la rendre. » 6 décembre. Il revient aussi sur ces iniquités en remerciant M. Du Perray, doyen des avocats du parlement de Paris, 23 novembre, et les autres avocats, 5 janvier 1728 : « On verra avec étonnement toutes les injustices de la procédure d'Embrun. » Douze évêques écrivent au roi en sa faveur, mais le cardinal de Fleury fait renvoyer la lettre; Soanen répond à l'un d'eux : « J'ai été moins touché des injustices qui ont été commises contre ma personne par les prélats d'Embrun que des outrages dont ils ont flétri l'épiscopat. » 27 mars 1728, p. 217. En 1731, quarante avocats de Paris donnent une consultation en sa faveur et sont désavoués par les évêques.

Il demeure donc dans les mêmes sentiments, qui se manifestent dans les nombreuses lettres qu'il écrit et qu'il signe habituellement : Jean, évêque de Senez, prisonnier de Jésus-Christ. Il reste très attaché à son diocèse, mais pour blâmer ceux qui ne sont pas appelants, pour louer M. de La Porte son ancien vicaire général, pour qualifier d'intrus ceux que le concile a nommés : en particulier, M. de Salcon qui ne fait que des ravages, et plus tard M. de La Mothe, futur évêque d'Amiens. Il encourage dans leur résistance les religieuses de la Visitation de Castellane, les console du départ de la supérieure et de l'exil de six autres, gémit sur celles qui fléchissent ; il leur prouve par l'exemple de saint Hilaire, déposé par le concile de Béziers, qu'il est toujours leur évêque légitime. Il écrit constamment dans le même sens à diverses abbesses de l'ordre de Saint-Benoît, aux ursulines, aux religieuses du Calvaire, aux carmélites, aux chartreux réfugiés en Hollande, aux feuillants ; il les félicite tous du témoignage qu'ils ont rendu à la vérité. Il conserve de la sympathie pour l'Oratoire, mais c'est pour encourager deux pères qui ont été exclus parce qu'ils ont protesté contre l'irrégularité du concile ; ceux qui sont blâmés pour avoir appelé sont des persécutés. Il craint bien que l'erreur ne prévale dans l'assemblée générale de 1732, qu'il appelle un conseil de guerre. 22 juillet 1733, *Lettres*, t. I, p. 561. Le P. de La Tour qui d'abord s'était rangé parmi les appelants et s'était rétracté presque aussitôt, n'est plus qu'un majordome : « Le même homme qui était alors le défenseur de la vérité, se rend aujourd'hui protecteur du mensonge... Ce n'est pas pour l'insulter que je vous parle de la sorte : c'est uniquement pour gémir avec vous sur l'Oratoire, sur toute l'Église qui est aujourd'hui dans le plus triste état où elle se soit vue depuis les apôtres. » 11 septembre 1732, p. 519. « Tout ce qui accrédite la bulle ne peut être qu'illusion : elle est essentiellement mauvaise. » 14 octobre 1739, t. II, p. 707.

La conduite contraire est une adhésion à la cause de Dieu, celui qui la soutient le plus vaillamment est M. de Colbert de Montpellier ; un grand nombre de lettres lui sont adressées, il pressent qu'on veut le condamner lui aussi dans un concile à Narbonne : « Vous savez le complot formé, hélas ! par les pontifes de la synagogue contre un défenseur de la grâce de Jésus-Christ. » 26 novembre 1730, t. I, p. 430. Il dit ne pouvoir survivre à la douleur qu'il ressent de sa mort en 1738. 17 avril, t. II, p. 519. Ceux qui ont exclu cent docteurs de Sorbonne sont ennemis de Sa Majesté, 23 janvier 1731, t. I, p. 440. Il félicite l'auteur des *Nouvelles ecclésiastiques*, etc. Quant à M. de Noailles qui se soumet le 19 juillet 1728, il est devenu le plus méprisable des hommes. En 1736, après l'avoir fait lire à l'évêque de Montpellier qui l'engage à la faire imprimer, il publie, *Lettre de Mgr de Senez sur les erreurs avancées dans quelques nouveaux écrits*, in-4° de 86 p., due peut-être à la plume de M. de Gennes. Toujours la même pensée et toujours le même ton : « L'inique sentence d'Embrun avait formé une nouvelle réunion des enfants de la sagesse : les plus intrépides soldats de Jésus-Christ, loin de rougir de mes chaînes, s'étaient assemblés autour de moi en bataille rangée. » Ils se dérobent maintenant : « Si je veux parler, la douleur efface presque les paroles dans ma bouche et la tendresse que je ressens pour mes frères me ferait désirer que tout le monde oubliât mes égarements. » P. 3-4. Tout cela, parce qu'ils admettent que le consentement unanime de l'Église n'est pas lui seul règle infaillible. Quelqu'un lui écrit : *Réponse à la lettre de M. l'évêque de Senez :* « Il est triste, Monseigneur, d'avoir tant d'excès à reprendre dans un écrit qui porte un nom aussi respectable que celui de Votre Grandeur », in-4° de 27 p. Il reçoit encore ces critiques : *Jugement sommaire... Réponse détaillée* par M. de Bonnaire, 1737. Il ne veut point admettre l'excuse provenant du manque de délibération : « Il n'y a que les molinistes, et des plus déclarés, qui puissent imaginer une ombre d'excuse dans un premier mouvement qui fait tuer un homme... cela fait voir qu'on veut se conduire par le maudit péché philosophique. » 22 janvier 1732, t. I, p. 492.

En revanche, lui qui rejette les enseignements les plus certains de la foi, accueille avec une crédulité enfantine tout ce qui vient du parti : il croit aux miracles du diacre Paris qui l'a guéri lui-même, il donne de l'importance aux convulsions de Saint-Médard, aux illusions des vaillantistes, au miracle de Moissy. Il s'intéresse à tout, au missel et au bréviaire de Paris, à l'histoire ancienne et romaine de Rollin. Dans les réponses qu'il donne, il reste plus gallican que janséniste ; les règles qu'il trace pour la confession et la communion sont celles admises au commencement du XVII[e] siècle ; il cite saint Charles, « le pieux cardinal de Bérulle », saint François de Sales. Lettre XDV, 13 mars 1731, t. I, p. 449.

Non seulement il écrivait beaucoup — 1461 lettres sont datées de La Chaise-Dieu — il recevait beaucoup de visites : on allait le voir avec empressement comme un confesseur de la foi et, pour ses partisans, un pèlerinage à son lieu de réclusion était considéré comme un devoir. Massillon, qui fut évêque de Clermont de 1718 à 1742, de la même congrégation, se mit aussi en rapport avec lui, mais dans un tout autre but ; à l'agitation que Soanen excitait dans son diocèse, il ne répond que par des bontés, l'invitant, si le roi le permet, à profiter de sa maison de campagne de Beauregard, l'engageant à se soumettre : « Plus votre terme approche, plus vous devez examiner devant Dieu si vous ne prenez point le change, s'il est possible que l'Église ait canonisé l'erreur et que vous seul avec un petit nombre d'adhérents soyez le défenseur de la vérité. » 19 janvier 1729. Le 14 février, il ajoute : « Quelle joie de pouvoir *os ad os loqui* et vous marquer le respect et l'attachement... » Nous ne savons pas si la visite promise a été rendue. Nous n'avons qu'une réponse du reclus, elle est fort triste : « Je me tiendrai avec joie à la règle si sage et si aimable que vous-même m'avez proposée, en me marquant... que vous vouliez conserver avec moi l'union de votre cœur, malgré la différence de vos sentiments, me diriez-vous, et de votre conduite. » Lettre CCXCV, 18 avril 1729, t. I, p. 321. Il resta toujours aussi inaccessible. En 1731, il s'était démis l'épaule, il guérit, mais on le voit préoccupé de la mort : « Notre espérance se soutient par la certitude des promesses ; mais la colère de Dieu qui éclate de toutes parts est capable de nous faire sécher de crainte. » 9 janvier 1937, t. II, p. 387. Il meurt le 25 décembre 1740 à près de 94 ans, considéré et invoqué par les uns comme un saint et jugé par les autres comme un rebelle. Ces paroles de Massillon à son sujet sont sévères mais justes : « Ce bon vieillard n'entend rien ; il ne perd point de vue son fantôme. Ses correspondants abusent de sa simplicité et la lui grossissent sans cesse, avec des éloges si pompeux sur sa fermeté, qu'il est surpris que nous ne donnions pas tous dans un piège si usé et où il n'y a que des enfants ou des têtes échauffées qui puissent s'y prendre... Je crains fort qu'il n'entre dans sa conduite un peu de complaisance sur les applaudissements du parti et sur le triste spectacle qu'il donne à l'Église. » Lettre du 28 février 1728 à Mgr de Tourouvre, évêque de Rodez.

On a encore de Soanen : *Instructions pastorales et mandements* que Michaud dit composés en partie par le docteur Boursier ; *Lettre au sujet d'un écrit intitulé : Vains efforts des mélangistes*, 1744, in-4°, mis à l'Index, 7 octobre 1746, ainsi que *Testament spirituel de Mgr l'évêque de Senez* en date du 28 mai 1735, confirmé et

lu le 10 décembre 1740 en présence de toute la communauté de La Chaise-Dieu avant qu'il reçût le saint viatique. Décret du 15 février 1742.

Le principal document est *La vie et les lettres de messire Jean Soanen, évêque de Senez*, Cologne, 1750, 2 vol. in-4°, ou 8 vol. in-12, 1750. L'auteur de la vie est l'abbé Gaultier qui fait un panégyrique continuel de son héros et se montre injuste pour le pape, pour les évêques et pour ceux du parti contraire; les lettres sont au nombre de 1632, celles qui ont été écrites depuis 1733 paraissent pour la plupart être de l'abbé Pouguot, dit Bérard, secrétaire de l'évêque, dont il est question dans les *Nouvelles ecclésiastiques* du 26 décembre 1770.

Un recueil formant deux forts volumes in-4° a été composé d'un grand nombre de pièces relatives à la condamnation de Soanen : celui de la bibliothèque communale d'Amiens a appartenu à l'abbaye de Corbie : t. I, 1. *Concilium provinciale Ebreduni habitum*, 1728, 268 p.; 2. *Lettre des évêques qui ont assisté au concile d'Embrun au roi*, 3 p.; 3. *Représentations à nos seigneurs les... évêques rassemblés à Paris par les ordres du roi pour donner à S. M. leur avis... sur un écrit qui a pour titre Consultation de MM. les avocats au sujet du jugement rendu à Embrun*, 1728, 72 p.; 4. *Histoire de la condamnation de M. l'évêque de Senez par les prélats assemblés à Ambrun*, 1728, 164 p.; 5. *Lettre à M. l'archevêque d'Ambrun, où l'on fait voir l'inutilité des actes de son concile pour justifier la conduite qu'ont tenue les prélats assemblés*, 30 août 1728, 13 p.; 6. *Relation de ce qui s'est passé dans le concile provincial d'Embrun...*, par M. l'abbé Michel, 1728, 55 p.; 7. *Decreta concilii provincialis Ebredunensis*, 1727, 39 p.; 8. *Sentence rendue dans le prétendu concile provincial d'Embrun*, 1728, 14 p.; 9. *Mémoire sur le concile d'Embrun où l'on fait voir la justice du jugement rendu*, 1728, 51 p.; 10. *Lettre des évêques qui ont assisté au concile d'Embrun au roi* avec des notes qui les critiquent, 1728, 27 p.; 11. *Réflexions adressées à Mgr l'évêque de Senez sur son instruction pastorale...* (celle du 28 août 1726); on y défend les XII articles condamnés par lui, 1727, 75 p.; 12. *Ordonnance et instruction pastorale de Mgr l'évêque de Luçon*, elle condamne la consultation donnée par les avocats de Paris, 1728, 52 p.; 13. *Mandement de Mgr l'archevêque prince d'Embrun*, même sujet, 1728, 4 p.; 14. *Mandement de Mgr l'évêque d'Évreux*, même sujet, 1728, 20 p.; 15. *Mandement de Mgr l'archevêque de Tours*, même sujet, avec une lettre du cardinal de Noailles, 1728, 20 p.; 16. *Mandement de Mgr l'évêque de Soissons*, même sujet, 1728, 8 p.; 17. *Mandement de Mgr de Boulogne*, 7 p.; 18. *Lettres d'un avocat de province à M. Aubri*, 1728; 19-22. *Lettres de M. Favier... à Mgr l'archevêque d'Embrun*, avec copie de la lettre du roi, et lettre de M. de Tencin à Soanen, 1727; 23. *Lettre d'un ecclésiastique à M. l'abbé de La Mothe, grand-vicaire d'Arles, et réponse de celui-ci*, 10 octobre 1727, 8 p.; 24. *Lettre de Mgr l'archevêque d'Embrun à Mgr l'évêque de Senez*, 4 janvier 1729, 26 p.; 25. *Échos des montagnes des environs d'Ambrun*, moquerie à l'égard du concile, 4 p.; 26. *Mandement du cardinal de Bissy, évêque de Meaux*, contre la consultation des avocats, 1728, 126 p., avec un recueil de pièces; 27. *Lettre des cardinaux... au roi*, même sujet, 1728, 104 p.; 28. *Arrêt du conseil d'État du roi* pour supprimer la consultation, 1728, 11 p.; t. II, 1. *Instruction pastorale de Mgr l'évêque de Senez*, du 28 août 1726, 62 p.; 2. *Mandement et instruction pastorale de Mgr l'évêque de Senez au sujet du jubilé*, 4 juin 1727, 28 p.; 3. Actes du 11, 18, 26 août, 7, 10, 11 septembre 1727; 4. Acte du 27 novembre 1727; 5. *Réponse à la sentence du 20 septembre*; 6. *Lettre circulaire... aux évêques*, 27 août 1727; 7. *Lettres au roi*, 27 août, 10 septembre 1727; 8, 9, 10. *Consultation des avocats pour la cause de M. de Senez* et *Lettre d'un ancien docteur de Sorbonne* sur cette consultation, 1728; 11. *Défense de la consultation*, 1729, 118 p.; 12. *Question nouvelle* sur la consultation, s. d.; 13. *Lettre de Mgr de Senez à Mgr l'archevêque d'Embrun* en réponse à la lettre du 4 janvier 1728, 16 septembre 1728; 14-18, Lettres diverses; 19-20. *Lettres de Mgr l'évêque de Castres au roy* et à plusieurs évêques; 21. *Lettre de 12 évêques au roi pour la défence de M. de Senez*, 28 octobre 1727; 22. Lettre du 27 août 1727; 23. *Acte d'appel de Messieurs les évêques de Senez et de Montpellier*, 15 juin 1727; 24. *Lettre des cardinaux etc... au roi*, 28 octobre 1727; 25 et 26. *Questions diverses sur le concile*, 1727; 27. *Lettre de M. de Senez à Mgr le cardinal de Noailles* et aux douze évêques qui ont pris sa défense, mai 1728; 28. *Mémoire pour la cause de M. de Senez*, 1727; 29. *Témoignage du clergé de Paris*, 1727; 30. *Extrait d'une lettre de... du 24 septembre*; 31. *Instruction pastorale de Mgr l'évêque de Montpellier*, 25 janvier 1728; 32. *Lettre de Mgr l'évêque de Senez au roi*, 1er mars 1729; 33. *Mandement de M. le vicaire général de Senez*, 16 octobre 1727; 34. *Instruction pastorale* du même, 1er novembre 1727; 35. *Mandement* du même, 6 janvier 1728; 36-37. *Lettres pastorales* du même, 1728; 38. *Lettre circulaire des religieuses de Castellane aux religieuses de la Visitation*, 2 décembre 1728; 39. *Instruction pastorale de Mgr l'évêque de Senez sur l'autorité infaillible de l'Église*, 1er août 1727, 233 p., l'édition in-8° en a 562.

Autres documents. — Bayle, *Massillon, étude historique et littéraire*, Paris, 1867, in-12, p. 382 sq.; Delgove, *Histoire de Mgr de La Mothe*, 1872, Paris, p. 76 sq.; Ingold, *Supplément à l'essai de bibliographie oratorienne;* Ladvocat, *Dictionnaire historique*, t. III, 1777, p. 414; Michaud, *Biographie universelle ;* Picot, *Mém. pour servir à l'hist. ecclés.*, t. II, 1853, p. 1-19; 41-51; 100-109; 191; 231; 300-308; Quérard, *La France littéraire; Dictionn. des livres jansénistes*, t. II, 1755, p. 195, 293, 437; t. IV, p. 31.

A. Molien.

SOARDI Victor-Amédée, lazariste italien (1713-1752). — Fils d'un gouverneur de Turin, Soardi naquit dans cette ville le 18 octobre 1713 et eut pour parrain le roi de Sardaigne Victor-Amédée. Après d'excellentes études, alors qu'un brillant avenir s'offrait à lui, Victor-Amédée Soardi entra dans la congrégation de la Mission; il fit ses vœux à Paris le 24 juin 1736. D'abord lecteur de théologie au séminaire de Saint-Firmin, Soardi fut ensuite nommé recteur du collège pontifical d'Avignon. Il mourut en Avignon le 29 octobre 1752.

Écrits. — *De suprema romani pontificis autoritate hodierna Ecclesiæ gallicanæ doctrina, autore***, in regia universitate Taurinensi juris utriusque doctore*, Avignon, 2 vol. in-4°. Cet ouvrage très profond et très solide veut prouver « que loin d'être hostile à la doctrine de l'infaillibilité pontificale, le clergé de France en est, au contraire, le plus intrépide défenseur » *(Introduction)*. Le parlement de Paris ne fut point de cet avis et supprima l'ouvrage par arrêt du 25 juin 1748; tous les exemplaires qui purent être trouvés en librairie furent détruits. L'œuvre de Soardi devait être rééditée cinquante ans plus tard par le conseiller de l'électeur palatin, de Buininck : *De suprema romani pontificis... authore Vict. Amed. Soardi... editio emendatior et correctior curante ac præfante Goswino Josepho de Buininck*, Heidelberg (Bruxelles?), 1793, 1 vol. in-4°. Sous le titre *La France et le pape*, 1849, le futur cardinal Villecourt a traduit aux deux tiers l'écrit de Soardi, mais « cette traduction est tellement défectueuse, inexacte, remplie de contresens, qu'elle est loin de donner une bonne idée de l'original » (Rosset, *op. cit.*, p. 222). — *Autoritas pontificia notissimo Cypriani facto a quibusdam neotericis acriter impugnata sed a sapientissimis Galliæ theologis solide vindicata, dissertatio historico-dogmatica*, Avignon, 1749, in-4°. C'est un complément de l'ouvrage précédent.

[Rosset], *Notices bibliographiques sur les écrivains de la congrégation de la Mission*, Angoulême, 1878, p. 213-225; Michaud, *Biographie universelle*, nouv. éd., t. XXXIX, p. 502; Feller, *Dictionnaire historique*, t. XII, 1824, p. 235-236; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, t. III, 1854, p. 436; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1367. Voir également *Dictionnaire apologétique*, t. III, col. 1487 sq.

J. Mercier.

SOARÈS François, jésuite portugais, né à Torrès-Vedras en 1605, entré au noviciat le 5 février 1619. Il enseigna les humanités et la rhétorique à Lisbonne, la philosophie, puis pendant dix-huit ans, avec un brillant succès, la théologie dogmatique à Coïmbre et à Évora. Il fut chancelier et recteur de cette dernière Université. Lors de la révolution portugaise, qui remit sur le trône la dynastie de Bragance, le P. Soarès avait souffert de la prison pendant sept mois. Délivré et

nommé recteur d'Évora, il suivit à l'armée ses étudiants, appelés à défendre leur pays, et y mourut à Jurumenha, dans l'explosion d'une poudrière, le 19 janvier 1659.

On a de lui un *Cursus philosophicus in quatuor tomos distributus*, Coïmbre, 1651, rééditions à Évora en 1670 et 1701-1703; et un ouvrage posthume sur la pénitence : *De virtute et sacramento pœnitentiæ tractatus octo...*, Évora, 1678, in-fol., 642 p. Sommervogel indique en outre plusieurs inédits du P. Soarès.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1328; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 1198; Ant. Franco, *Imago da virt. em o novic. de Lisboa*, p. 615-629 et *Anno santo da Comp. de Jesus em Portugal*, Porto, 1931, p. 30-32.

R. BROUILLARD.

SOBRINO Antoine, frère mineur espagnol. — Originaire de Salamanque, il appartint d'abord à la province franciscaine de Saint-Joseph et passa ensuite à la province des mineurs déchaussés de Valence, dans laquelle il exerça plusieurs charges : maître des novices, gardien et provincial. Prédicateur de la cour royale, il jouit de la pleine confiance de Philippe III. Il prit aussi une part active dans les polémiques qui s'agitaient à cette époque en Espagne autour de l'immaculée conception et fut l'objet de dures persécutions à cause de l'acharnement avec lequel il défendit ce privilège de Marie ainsi que l'innocence de Jérôme Simón. Il mourut en odeur de sainteté le 10 juillet 1622; deux ans à peine après sa mort, on entama son procès de canonisation, au sujet duquel Philippe IV écrivit lui-même, le 23 décembre 1624, au pape Urbain VIII. Ce procès toutefois n'aboutit pas. Outre plusieurs ouvrages se rapportant à la sainte Écriture et à la prédication, il composa un traité *De singulari privilegio ac mysterio immaculatæ Deiparæ Virginis* (en espagnol) qu'il envoya à Paul V; un *Viridiarium* inédit (en espagnol), qui contient des *Fabulæ gentilium moralizatæ*, des *Emblemata moralizata*, des *Exempla varia;* un traité *De virtutibus et vitiis;* des *Annotationes morales in Apocalypsim;* un traité *De aphorismis Hypocratis ad mores* et des *Loci communes de virtutibus;* un traité *De vita spirituali et perfectione christiana*, Valence, 1611.

L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 30; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. I, Rome, 1908, p. 96, où on peut voir la liste des ouvrages composés par Antoine Sobrino; Arthur de Munster, *Martyrologium franciscanum*, Paris, 1653, p. 622; J.-M. Pou y Marti, *El P. Fr. Antonio Sobrino*, dans *Archivo ibero-americano*, t. VIII, 1917, p. 487, où est éditée la lettre de Philippe IV à Urbain VIII; le même, *Ambajadas de Felipe III a Roma, pidiendo la definición de la inmaculada concepción de María*, dans la même revue, t. XXXIV, 1931, p. 377, 395, 398, 402, 410; t. XXXVI, 1933, p. 13.

A. TEETAERT.

SOCIALISME. — I. Introduction. II. La structure idéologique du socialisme, col. 2279. III. Les formes historiques du socialisme, col. 2296. IV. Critique, col. 2318.

I. INTRODUCTION. — *1. LE MOT ET LA CHOSE.* — On ne sait pas exactement qui a employé pour la première fois le mot de socialisme. Pierre Leroux prétendait s'en être servi dès 1832. Le vocable fut mis en vogue par Louis Reybaud : *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes*, 1839, et par Robert Owen, *What is socialism?* 1841. Il y a lieu de noter que le mot de communisme (voir ce mot, t. III, col. 374) est beaucoup plus ancien.

A peine était-il nommé que le socialisme semblait mort. L. Reybaud écrivait en 1843 : « Le socialisme avoué est donc fini ou bien près de finir... Le socialisme est fini : il faut en effacer les derniers vestiges. » *Études sur les réformateurs*, t. II, p. 51 et 69. Les économistes enregistraient l'acte de décès, en 1852, dans le *Dictionnaire d'économie politique :* « Parler du socialisme aujourd'hui, c'est prononcer une oraison funèbre ». En 1871, après l'écrasement de la Commune, avec l'interdiction de l'Internationale et la répression des menées anarchistes, on renouvelait le constat. Cependant, vers la fin du XIXe siècle, on vit se propager le socialisme marxiste et si G. Sorel en 1910 proclamait « la décomposition du marxisme », c'était pour célébrer l'avènement du syndicalisme révolutionnaire, héritier plus résolu et plus fougueux. Après la guerre de 1914-1918, on assista à un nouveau sursaut de socialisme marxiste; mais l'on ne tarda pas à se convaincre que la doctrine se disloquait de plus en plus, cédant à la pression des nécessités politiques et abritant le plus souvent des intérêts nationalistes, voire capitalistes. C'est pourquoi, s'il existe encore en Europe un grand pays officiellement attaché au socialisme, si maints parlements continuent d'entretenir un parti ou des fractions socialistes diversement teintés, plusieurs auteurs informés et réfléchis, comme le R. P. Fallon, *Principes d'économie sociale*, 5e éd., 1935, p. 156, ou M. l'abbé J. Leclercq, *Leçons de droit naturel*, t. IV, 2e partie, *Travail et propriété*, 1937, p. 253-254, estiment que le socialisme, une fois de plus, est sur son déclin. Tout ce qu'il contenait de bon, c'est-à-dire certaines réformes heureuses qu'il préconisait, se trouve maintenant acquis ou en voie de réalisation; mais l'esprit du système, le ferment révolutionnaire, bref, son venin est éliminé. Après avoir fait beaucoup de bruit, il a perdu à peu près toute son importance. Comme toute réaction, il disparaît avec le système qu'il combattait et dont il vivait. Non qu'il ait réussi à dresser une société nouvelle sur les ruines du capitalisme individualiste et libéral. Mais, nourri des principes mêmes dont il combattait certaines applications et dont il prétendait redresser les effets logiques, il se vide de son contenu, il se résorbe en des idéologies nouvelles, ici démocratiques, là totalitaires, à mesure que s'assouplit et que se dissout le système libéro-individualiste.

L'événement vérifiera-t-il, cette fois, le pronostic, nous ne savons. Mais l'expérience passée nous invite à une grande réserve en nous démontrant la nature particulièrement mouvante du socialisme; il est dans une mue perpétuelle, au dire de Bebel. En 1843, en 1852, en 1871, en 1910, en 1920, si les observateurs les plus perspicaces constataient la déchéance d'une forme déterminée de socialisme, chaque fois cette doctrine caméléon reparaissait sous une autre forme et reprenait de plus belle son empire sur les esprits. Rationaliste, utopique, sentimental, scientifique, évolutionniste, pragmatiste, international, nationaliste, le socialisme s'est présenté ainsi tour à tour. Dès lors le connaîtrons-nous suffisamment dans sa vérité permanente et profonde si nous nous contentons de dérouler le film de ses apparences successives? Et pouvons-nous déposer toute inquiétude, mépriser désormais le péril socialiste, sous prétexte que le socialisme contemporain se dissout, que le masque auquel il nous a habitués ne séduit plus personne et s'estompe dans la banalité? En fait, nul ne le sait.

2. ESSAIS DE DÉFINITION. — C'est que les auteurs ne se sont jamais mis d'accord sur une définition du socialisme. Chacun apporte la sienne et les avis ne divergent pas seulement par quelques nuances, mais parfois sur l'essentiel. Souvent on se passe de toute définition précise et l'on voit du socialisme dans tout effort tenté pour l'amélioration des conditions de vie du plus grand nombre; par là, il est aisé d'introduire la notion d'un socialisme chrétien, voire d'identifier christianisme et socialisme.

Remarquons encore que P. Leroux, en forgeant le

mot de socialisme pour l'opposer au mot individualisme, désignait par là une organisation politique où l'individu devait être sacrifié à la société. Cette signification originelle, parfaitement logique, rapprocherait le socialisme, sinon du communisme, du moins de certaines philosophies (Platon, dom Deschamps) qui engendrent ordinairement des conclusions communistes; elle le rapprocherait aussi, par un lien du reste avoué, des philosophies qui placent hors de l'homme, dans l'État, la nation ou la race, le réel absolu et la valeur suprême, alors même que ces philosophies n'aboutiraient pas à des conclusions communistes, mais, dans l'intérêt mieux entendu du tout, préconiseraient un régime de propriété privée.

Dans ses *Observations sur le classement des doctrines économiques*, M. Gonnard estime que ce socialisme-là est le seul vrai et qu'il ne se situe pas sur le terrain économique : « Je ne vois guère, dit-il, pour l'incarner véritablement que des philosophes, tels que Platon ou Hegel. Leur socialisme est le plus authentique qui soit, parce qu'ils partent de l'idée que la société est une réalité supérieure à l'individu, plus haute, plus vraie, et même, à la limite, la seule réalité ». *Op. cit.*, dans *Mélanges Truchy*, Sirey, 1938, p. 128. Mais, tout le monde en convient, ce socialisme-là, le seul vrai logiquement, n'est réalisé nulle part dans l'histoire de l'humanité; on peut douter même qu'il soit réalisable. En tout cas ce n'est pas à lui que l'on songe lorsqu'on parle de socialisme. En fait, contre toute logique apparente, les socialistes se présentent expressément comme des individualistes. « Le socialisme ne consiste plus, en effet, à sacrifier l'individu au bien de la société, selon l'idée des anciens qui assignaient pour fin à la politique, non pas le bonheur de l'individu, mais le bonheur de l'État considéré comme un tout. Le terme socialisme n'est resté que pour caractériser dans son expression la plus haute l'idée moderne du droit de l'individu au bonheur. » Stegmann et Hugo, *Handbuch des Socialismus*, p. 752. « Le socialisme, au dire de Jaurès, est encore de l'individualisme, mais logique et complet. » C. Bouglé, *Bilan de la sociologie française contemporaine*, Alcan, 1935, p. 103.

Or, le théologien, comme l'Église, ne se soucie que du socialisme réellement existant. C'est donc à ce dernier seul que nous nous intéresserons.

Pour la plupart de ses adversaires, le socialisme n'est pas, dans la réalité, une doctrine; il est soit un mouvement (sentimental ou revendicatif), soit un ensemble, toujours changeant, d'opinions, de tendances, de systèmes; si les origines en sont lointaines, on peut dire que le socialisme est né au commencement du siècle dernier d'un concours de circonstances et d'influences extérieures, en ce sens qu'il se trouva alors un certain nombre de réformateurs ou de rêveurs qui obtinrent, de leur rencontre même et du désarroi universel des esprits, l'avantage de se faire écouter.

Pour M. L. Baudin, *Revue hebdomadaire* du 29 octobre 1932, l'idée-mère de tout socialisme est de plier les phénomènes naturels à la volonté humaine, d'imposer une orientation à la marche du monde, de substituer la raison à la nature. Cette vue rend bien compte des formes utopistes, anarchistes, idéalistes du socialisme. Mais elle laisse échapper les formes évolutionnistes, matérialistes. D'autre part, l'idée de soumettre la nature à la raison ne présente rien de spécifiquement socialiste; on peut dire que c'est là une tendance essentiellement humaine et qui se trouve à l'origine de toutes les techniques, de l'art, voire de la morale.

Beaucoup d'économistes et de socialistes se contentent de définir le socialisme en langage économique : « le socialisme n'est que la balance des produits et des services » (Proudhon). « Le socialisme est la notion de l'avènement d'une société sans concurrence grâce à une organisation de la production sans entreprise capitaliste et à un système de répartition où la durée du travail serait la seule mesure de la valeur » (G. Richard). Pour A. Fouillée, *Le socialisme et la sociologie réformiste*, 1909, p. 21, le socialisme peut être défini : « un essai pour établir, au moyen de lois ou de sanctions, un régime plus ou moins étendu de propriété collective, afin de réaliser un certain idéal social, soit d'ordre purement économique (socialisme matérialiste), soit encore d'ordre intellectuel et moral (socialisme idéaliste) ».

En langage marxiste, le socialisme est « le reflet dans la pensée du conflit qui existe dans les faits entre les forces productives et les formes de la production » (Engels). Un marxiste notoire, Vandervelde, a énoncé les quatre points fondamentaux ou « les permanences sans lesquelles le socialisme cesserait tout simplement d'être le socialisme ». Ce sont : 1. la primauté de l'économique; 2. l'inéluctabilité de la lutte des classes, aussi longtemps qu'il y a des classes où les uns tirent des revenus sans travail de la plus-value produite par le travail des autres; 3. la nécessité, si l'on veut réaliser une paix sociale qui ne soit pas un leurre ou un mensonge, de lutter pour la consécration du droit des travailleurs au produit de leur travail, par la socialisation, non pas de toute propriété, mais de la propriété capitaliste; 4. l'action internationale des travailleurs, groupés d'ailleurs, au préalable, dans les cadres nationaux, pour réaliser le socialisme, non pas dans un seul pays — ce qui serait impossible — mais par l'effort concerté et simultané de tous ceux qui souffrent de la domination capitaliste et de l'exploitation de l'homme par l'homme.

Nous contenterons-nous d'une définition vulgaire et toute superficielle? Est, dit-on, socialiste quiconque critique et sape le régime de la propriété privée; et les théories socialistes se déploient en éventail de gauche à droite selon qu'elles attentent plus ou moins gravement au régime de la propriété privée. C'est une vue commode et généralement répandue. Mais elle ne nous apprend rien sur la nature des doctrines socialistes, car mille chemins conduisent à ce carrefour : les manichéens et les gnostiques avaient leurs raisons pour abhorrer tout contact avec les choses de ce monde où règne le Mauvais; un saint-simonien, optimiste et brasseur d'affaires ne les comprendrait point. L'anarchie et le capitalisme d'État, la démocratie sociale aussi bien que le césarisme et le fascisme maltraitent la propriété privée. C'est par pure équivoque qu'ils se rencontrent sur une même conclusion, partis de prémisses diamétralement opposées.

Devons-nous cependant renoncer à comprendre le socialisme? Beaucoup s'y résignent, qui ne lui reconnaissent aucune unité intelligible; ce serait une tendance et non une doctrine déterminée, un confluent d'idées, de passions, d'influences hétérogènes qui se sont rencontrées fortuitement et qui, dans leurs remous, ont charrié le bien et le mal; ces courants qu'un hasard a réunis doivent bientôt se séparer, chacun rentrant sagement dans son lit, pour suivre sa pente naturelle. Le socialisme serait donc une simple dénomination, ou le schéma affectif sous lequel se présente cet accident, catastrophe pour les uns, mythe de salut pour les autres. Nous aurions alors le droit d'aborder avec quelque scepticisme cette prétendue réalité, scepticisme d'autant plus justifié, semble-t-il, que nulle école n'a jamais connu plus de schismes et d'excommunications qu'il n'y en eut au sein de l'école socialiste, si tant est que l'on puisse même parler d'une école socialiste. Quant aux partis politiques, aux groupes et sous-groupes, sectes de toutes nuances, qui arborent le drapeau socialiste, nous n'essaierons même pas de les dénombrer, fût-ce approximativement, cette

tâche presque surhumaine n'offrant guère d'intérêt pour le théologien.

III. LE SOCIALISME VU PAR L'ÉGLISE. — Il n'est pas rare que l'intervention du magistère ecclésiastique, en condamnant des erreurs insidieuses jusque-là, inconsistantes et mal définies, aboutisse à ce résultat paradoxal de les révéler pour ainsi dire à elles-mêmes en même temps qu'aux autres. Ce n'était qu'un état d'esprit, un ensemble de tendances sans lien apparent, d'autant plus redoutable qu'on pouvait y céder de bonne foi et s'y complaire sans en percevoir le danger. Alors l'Église se prononce : tandis que les hérésiarques protestent de leur pureté d'intention, se plaignent d'être incompris, déclarent qu'on raidit et qu'on travestit leurs conceptions en leur imposant une forme systématique qu'ils n'ont jamais imaginée, l'Église dégage sous les formules anodines ou équivoques, voire sous les conclusions matériellement acceptables, le principe secret qui les anime et qui les vicie. Ce n'est donc pas toujours chez les fauteurs d'opinions hétérodoxes que l'on trouve l'exposé le plus pénétrant et le plus profondément vrai de ces opinions dont la portée et les insuffisances théologiques leur échappent souvent; parfois l'erreur ne reçoit sa formule parfaite et définitive que du texte où l'Église la condamne.

Tel est assurément le cas du socialisme. Les socialistes eux-mêmes doivent renoncer à s'entendre sur la définition de leur doctrine. Ignorant le sens profond et la nature théologique du socialisme, ils se contentent d'en saluer et d'en décrire les aspects engageants, pour séduire la clientèle du jour. Seule l'Église, divinement assistée et riche d'une mémoire millénaire, découvre sous le visage changeant du socialisme l'erreur proprement antichrétienne qui le constitue essentiellement.

De là vient que l'attitude de l'Église à l'égard du socialisme déconcerte les observateurs superficiels. Il semble qu'elle lui oppose à priori une fin de non recevoir, le condamnant sans l'entendre, ou du moins sans s'appliquer suffisamment à en critiquer les thèses explicites, à raison de présupposés métaphysiques et théologiques dont la plupart des socialistes n'ont point conscience ou dont ils se désintéressent. En outre, vue du dehors, l'attitude de l'Église prend parfois une apparence d'illogisme, sinon d'hypocrisie, car elle repousse, lorsqu'ils viennent du socialisme, des vœux ou des critiques de l'ordre politique ou économique dont on retrouve, semble-t-il, l'équivalent dans la tradition doctrinale la plus authentiquement chrétienne et elle condamne, lorsque le socialisme les préconise, certaines institutions dont elle savait jadis s'accommoder quand un État chrétien les mettait en œuvre. Enfin, hors de l'Église et dans l'Église, on croit voir que l'hostilité de l'enseignement ecclésiastique à l'égard du socialisme n'est qu'une manifestation secondaire d'un préjugé tenace et général contre les nouveautés; les adversaires de l'Église en profitent pour l'accuser d'être réfractaire au progrès et de souhaiter un retour à l'ignorance et à la barbarie des siècles passés, tandis que certains fidèles, riches de bonnes intentions mais parfois imprudents, s'efforcent de réconcilier l'Église avec la société moderne et se scandalisent lorsque leurs loyaux efforts sont condamnés par l'Église elle-même comme vains et injurieux.

Ces malentendus se dissiperont lorsque nous aurons écouté jusqu'au bout l'enseignement de l'Église, notamment celui des souverains pontifes s'exprimant dans leurs lettres encycliques, leurs allocutions et autres documents solennels ou ordinaires du magistère romain. Nous consulterons aussi certains témoins de l'enseignement catholique, spécialement qualifiés par leur dignité et par les approbations officielles qu'ils ont reçues de Rome, comme par exemple le cardinal Pie, le P. Taparelli d'Azeglio ou le P. Liberatore.

Les premières condamnations touchant le socialisme nous présentent celui-ci comme une entreprise avouée de déchristianisation. A vrai dire, cette secte se différencie peu d'entreprises similaires : sectes maçonniques, sociétés bibliques, carbonarisme, toutes englobées dans une vive réprobation, animées de desseins révolutionnaires, également ennemies de l'ordre politique et de l'ordre chrétien. Et l'origine commune de ces divers mouvements se trouve nettement signalée dans la filière suivante : la Révolution française, auparavant la « philosophie » et tout d'abord la prétendue réforme protestante. Le rôle important que, dans cette genèse, l'Église reconnaît aux principes de 1789, c'est-à-dire l'affirmation des libertés modernes et d'un droit nouveau, suggère le rattachement du socialisme au libéralisme. Aussi bien cette liaison est-elle explicitement déclarée par le magistère. Dans l'encyclique *Immortale Dei*, Léon XIII évoque les temps anciens et heureux où la philosophie de l'Évangile gouvernait les États : les lois, les institutions, les mœurs étaient pénétrées de la sagesse chrétienne; la religion du Christ était respectée et les princes tenaient à honneur de la servir et de la promouvoir; cette heureuse concorde entre les deux pouvoirs et l'amical échange de bons offices qui s'ensuivait engendrèrent des fruits de civilisation supérieurs à toute attente. De la conversion de Constantin jusqu'à la Réforme, la société chrétienne se considérait comme un corps unique, soumis à Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai Roi, qui la gouvernait par le moyen de ses deux représentants, le principat sacré et le principat civil; entre ceux-ci, une hiérarchie incontestée mettait le pouvoir civil au service du pouvoir spirituel. Le modèle des princes chrétiens, Charlemagne, rendait témoignage à la vérité lorsqu'il s'intitulait « Charles, par la grâce de Dieu, roi, défenseur de l'Église et, en tout, fidèle appui du Siège apostolique. »

Sans oublier l'invasion musulmane, la naissance d'États chrétiens nationaux indépendants et ennemis du Saint-Empire, c'est néanmoins à la prétendue réforme protestante que les papes et les écrivains ecclésiastiques imputent la lourde responsabilité des maux présents. En effet, si la religion chrétienne est la clef de voûte de tout l'ordre politique, celui-ci devait se voir compromis par la brisure protestante. En ce sens, de la part des puissances catholiques, les traités de Westphalie furent une véritable trahison, puisqu'ils reconnaissaient, en droit, avec la liberté de religion, l'autorité politique légitime de princes protestants et consacraient en Europe la ruine de l'unité religieuse. Il fallait s'y attendre, car le « pernicieux et déplorable goût de nouveautés que vit naître le XVIe siècle » ne se borna pas à bouleverser la religion chrétienne; il se répandit, suivant une pente naturelle, dans la philosophie, dans les doctrines sociales et juridiques, et de là dans les institutions civiles et les mœurs politiques. « C'est à cette source qu'il faut faire remonter ces principes modernes de liberté effrénée, rêvés et promulgués parmi les grandes perturbations du siècle dernier (il s'agit du XVIIIe siècle), comme les principes et les fondements d'un droit nouveau, inconnu jusqu'alors, et sur plus d'un point en désaccord non seulement avec le droit chrétien, mais avec le droit naturel ». Encyclique *Immortale Dei*.

Nous atteignons donc ici la ligne décisive de partage entre les deux cités et le point où elles s'opposent irréductiblement. Faute de remonter à ce principe théologique, l'histoire moderne devient inintelligible pour le chrétien; les intentions les plus pures des réformateurs politiques et sociaux se voient contredites par leurs effets pernicieux, la critique des fausses doctrines

se débat en d'inextricables équivoques. Que l'on parle de liberté, de dignité humaine, de raison, d'autorité; que l'on distingue l'ordre de la grâce et celui de la nature; que l'on s'efforce de concilier la primauté du spirituel et l'autonomie relative et spécifique du temporel, toujours l'Église et le monde moderne, en employant les mêmes vocables, usent de langues différentes.

Une telle situation nous dicte la voie à suivre en cette étude théologique du socialisme et définit nettement ce que le lecteur peut en attendre. Il ne s'agit pas ici de répéter ou de résumer ce que les économistes et les sociologues pensent du socialisme; nous n'empiéterons pas sur leur spécialité et nous nous bornerons à profiter de leurs travaux. Mais, considérant le socialisme comme une erreur théologique, nous nous efforcerons de le comprendre et de le juger à la lumière de la doctrine chrétienne. Cette différence de point de vue ne sera pas sans conséquence pour la méthode : ce qui nous arrêtera davantage dans l'exposé ne sera pas toujours ce que les socialistes ont coutume de prêcher avec le plus d'insistance; certains noms, certaines thèses illustres seront brièvement mentionnés, cependant que tel doctrinaire méconnu, telle œuvre obscure méritera de retenir notre attention si les présupposés métaphysiques et religieux s'y expriment clairement; enfin les critiques que nous adresserons au socialisme ne seront pas forcément les mêmes, ni présentées dans le même ordre d'importance, que celles dont s'aviserait l'économiste ou le politicien. Interprétation théologique, donc tendancieuse, dira-t-on peut-être. Il est vrai. Il s'agit d'un point de vue que nous ne pouvons imposer à ceux qui ne partagent pas notre foi et qui, pour le fidèle lui-même, ne prétend pas remplacer ou rendre inutiles les considérations et les conclusions de disciplines spéciales. Mais, s'il est une sagesse supérieure à celle des économistes et des sociologues, si sa lumière ne se laisse pas atteindre par leurs méthodes techniques et si pourtant elle est indispensable dès ici-bas à la vie des hommes et à la pleine intelligence comme à la parfaite réalisation de leur destinée, nous croyons qu'il appartient au théologien de la dégager et de la répandre. En interprétant théologiquement le socialisme, on atteint cette erreur dans la réalité de sa nature et dans toute sa signification; les représentations fragmentaires qu'en peuvent donner les sciences particulières ne sont pas pour autant superflues, mais seule la lumière théologique permet de les ordonner sagement, de les juger et de les dépasser.

II. La structure idéologique du socialisme. — *1. Les sources théologiques.* — Ce n'est pas d'être une réforme que la Réforme fut accusée par l'Église romaine. Celle-ci, en effet, n'a pas attendu la brisure protestante pour désirer et pour entreprendre une réforme. L'urgence en était apparue, dès avant le coup d'éclat de Luther, aux papes, aux princes chrétiens, à la meilleure partie du clergé, aux fidèles éclairés. Sur nombre de points, les réclamations des réformateurs hétérodoxes correspondaient aux vœux de la chrétienté et c'est une des raisons pour lesquelles ces réclamations rencontrèrent dès l'abord tant d'échos sympathiques et suscitèrent tant d'entraînements enthousiastes. Mais l'Église ne put tolérer une réforme entreprise indépendamment de son autorité et échappant à sa direction. De par sa constitution divine, elle devait condamner, comme fausse ou « prétendue » réforme, un mouvement qui ne puisait pas son inspiration à la seule source authentique et légitime. Avec un sûr instinct, l'Église n'a voulu et n'a pu voir, dans une telle entreprise, qu'un attentat contre l'unité chrétienne; où les réformateurs parlaient de retour à l'Évangile, de liberté spirituelle, l'Église comprenait rupture de la chrétienté et libre examen.

Dès que l'on accepte le point de vue du magistère catholique, on s'explique comment la réforme protestante, avec sa curiosité fervente et son respect sincère de l'antiquité chrétienne, porte au jugement de l'Église la responsabilité des erreurs « modernes ». Elle a en effet rompu le pacte tutélaire qui unissait la chrétienté sous le joug rédempteur du Christ. Par une suite infaillible que le magistère ne se lasse pas de dénoncer, cette erreur antichrétienne conduisit à une métaphysique irréligieuse, de là aux pires erreurs morales, puis aux doctrines subversives de l'ordre politique, pour aboutir enfin dans l'ordre économique et social aux théories révolutionnaires du XIXe et du XXe siècle. Sous tous ces aspects divers, on reconnaît aisément la même erreur, formulée dès l'origine des temps en ces deux mots : *Non serviam*. Sous prétexte de liberté chrétienne, le protestantisme récuse l'autorité surnaturelle du Christ représentée par le chef de l'Église visible. Sous prétexte de liberté intellectuelle et philosophique, le naturalisme rejette l'autorité légitime du Créateur pour diviniser la créature. Sous prétexte de liberté morale, le sensualisme méconnaît l'autorité de la conscience, en confondant le bien et le mal sous le niveau indifférent de l'utile. Sous prétexte de liberté politique, les principes révolutionnaires sapent ou renversent l'autorité du pouvoir légitime. Enfin le droit privé lui-même est atteint, et avec lui les conditions élémentaires de la vie sociale, lorsque l'on prétend réaliser le rêve d'une liberté absolue dans le domaine économique.

Nous n'avons pas ici à exposer longuement l'erreur métaphysico-religieuse qui obscurcit depuis plusieurs siècles tant de discussions relatives à la liberté. Il suffit de l'énoncer en quelques mots. On sait que la philosophie rationnelle, affermie par une saine théologie, se fait de la liberté une notion à la fois relative et positive, celle d'un mode d'être caractéristique des natures rationnelles, maîtresses de soi et de leurs actes; ce mode d'être, comme tout ce qui est, dépend de la cause première, sans que cette dépendance, soutien de la liberté même, puisse d'aucune manière léser l'intégrité parfaite de cette liberté. Au contraire, victime de l'imagination et déçue par les apparences du monde physique ou des relations juridiques et sociales, une philosophie moins rigoureuse voit dans la liberté un caractère absolu et négatif : l'indépendance à l'égard de toute cause autre que soi. « L'essence du libre arbitre exige que mon option soit toute mienne, en tant qu'option, et seulement mienne », selon la formule hardie d'un théologien récent, qui ne s'explique pas comment cette option peut exister et être telle, c'est-à-dire mienne, de par la cause première, comme je suis et comme je suis moi-même, de par cette cause qui n'est pas moi.

Certains artifices pourront arbitrairement neutraliser les suites logiques de cette erreur initiale, sous la plume des théologiens et des philosophes catholiques. Mais on ne doit pas s'étonner que les incroyants négligent cette précaution et que la philosophie « moderne », au sens que l'Église donne à ce mot, philosophie échappant au contrôle tutélaire de la foi, admette sans retenue les conséquences naturelles de ce principe erroné. Désormais la liberté exclura donc toute référence à une autorité ou à un ordre extérieur, s'imposant objectivement. Le peuple ne sera plus libre s'il subit une autorité qui ne soit pas à chaque instant l'expression pure et actuelle de la volonté populaire. La pensée libre non seulement doit rejeter l'hétéronomie d'une vérité toute faite, dictée du dehors par un esprit supérieur ou même par la tyrannie d'un ordre de choses extérieur et objectif; elle doit en outre se considérer comme la source exclusive et la mesure suprême d'une vérité désormais idéale et subjective. On rejet-

tera de la même façon toute hétéronomie morale : la conscience libre ne supporte pas qu'un maître décide pour elle du bien à faire et du mal à éviter; non seulement elle est sa propre loi, mais elle l'est en dernier ressort et dans l'autonomie absolue et fermée de son immanence souveraine. En un mot, bon gré mal gré, la notion moderne de liberté, par une usurpation sacrilège, inclut l'aséité, constitutif formel de la déité. C'est ainsi que l'homme succède aux idoles.

Mais l'on se tromperait étrangement si l'on voulait voir dans la réforme protestante une revendication pure et simple de liberté. Ce serait un singulier anachronisme que de prêter aux réformateurs du XVIe siècle les préjugés rationalistes et libéraux du XVIIIe siècle. Bien au contraire, la Réforme s'est d'abord insurgée contre la liberté humaine entendue au sens idolâtrique que nous venons d'esquisser, car « en toutes les matières qui touchent au salut et à la vie éternelle, la raison ni la volonté de l'homme n'ont aucune valeur; il faut les abolir totalement ». Luther. *Exegetica opera latina*, 1532, éd. d'Erlangen, t. XVIII, p. 80-81. L'arbitre humain n'est pas libre mais serf. Si la Réforme entend libérer le chrétien, c'est uniquement des prescriptions, des doctrines, des « babillages » humains, de toutes les superfétations qui étouffent la Parole divine et qui ne sont que la manifestation du monde, bref de l'autorité, du magistère et de la discipline ecclésiastiques. La Réforme n'inaugure donc pas, quoi qu'on en dise, l'ère du rationalisme, du libéralisme et de la démocratie; les idées individualistes qui ont pu se développer en son sein ne répondent qu'à des nécessités polémiques. L'esprit de la Réforme, en revanche, fait écho à l'esprit gibelin, toujours méfiant à l'égard de l'Église, parfois violemment anticlérical, mais d'autant plus respectueux du pouvoir laïc que celui-ci se présente volontiers comme une borne inviolable opposée aux empiétements de l'Église. En ce sens, on le voit, d'accord avec les historiens qui ont le mieux connu et interprété le message des réformateurs, l'enseignement catholique a dégagé très exactement l'erreur fondamentale de la pensée « moderne », du droit « nouveau » : tandis que la société chrétienne médiévale, sous le signe des deux glaives, reconnaissait la double souveraineté du pouvoir laïc et du pouvoir ecclésiastique, la société moderne retire le glaive des mains de l'Église et n'admet plus qu'une seule souveraineté sur cette terre : le pouvoir temporel et laïc.

II. LES SOURCES PHILOSOPHIQUES. — Quelque importance qu'on attache aux sources théologiques du socialisme, il convient d'explorer les présupposés philosophiques sur lesquels, dans un contexte historique plus immédiat, reposent les erreurs socialistes. Certes, nous ne viserons pas ici à un exposé complet qui réclamerait une étude approfondie du mouvement des idées tel qu'il s'est développé en Europe occidentale entre le XVIe et le XVIIIe siècle. Nous n'oublierons pas que le socialisme, en fait, s'est présenté comme une réaction, en partie justifiée, contre une philosophie sociale et économique historiquement datée et suffisamment caractérisée. On s'apercevra que le socialisme, subissant la loi de toute réaction et de toute secte dissidente, ne s'oppose aux conclusions de la philosophie généralement reçue qu'en s'appuyant sur les mêmes principes qu'elle. Entre les économistes classiques et leurs adversaires socialistes, on découvre sans peine une communauté foncière d'inspiration; avant toute discussion, à l'origine même de toute discussion, les uns et les autres admettent un certain nombre de préjugés communs dont nous voudrions signaler brièvement les traits essentiels.

1° *Rationalisme.* — La réforme protestante s'est dressée contre l'autorité doctrinale de l'Église, mais, dans son principe, elle ne semblait pas devoir confier à la science ou à la raison humaine le sceptre qu'elle arrachait aux mains du magistère ecclésiastique. Bien au contraire. Les premiers réformateurs tenaient d'Occam et des nominalistes un mépris excessif de la raison, et ils étendaient ce mépris à la scolastique, à la théologie traditionnelle. Sans doute, la raison a été donnée par Dieu aux hommes pour le bon ordre des affaires en ce bas monde, mais, selon Luther, « en ce qui touche au salut et à la vie éternelle, la raison ni la volonté de l'homme n'ont aucune valeur, et il faut exterminer de ce domaine tout ce qu'elles pourraient faire ». *Exegetica opera latina*, 1532, éd. d'Erlangen, t. XVIII, p. 80-81. Dans un sermon de 1516, le réformateur fustigeait violemment cette raison humaine qui « de sa nature et manière d'être, est une gourgandine nuisible », « une fille mangée par la gale et par la lèpre ». *Ibid.*, t. XVI, p. 142-144. Les prétentions de la raison sont comparées dans les *Propos de table* aux instigations de la concupiscence charnelle et doivent donc être « noyées dans le baptême... Si la paillardise t'assaille, tue-la; agis de même et plus fortement encore avec la paillardise spirituelle ». *Tischgespräch*, éd. de Weimar, t. II, p. 135. En termes moins violents, Zwingle et Calvin expriment le même mépris de la raison. Pour la Réforme, c'est au contraire l'Église romaine qui est coupable de profaner la parole de Dieu, en l'exposant aux entreprises sacrilèges de la raison humaine. « C'est une rage prodigieuse aux hommes, quand ils prétendent d'enclore ce qui est infini et incompréhensible en une si petite mesure comme est leur entendement ». Calvin, *Institution chrétienne*, éd. Lefranc, p. 216.

Les conceptions du XVIIIe siècle sont toutes différentes assurément, et dans le monde protestant lui-même. C'est que la prétendue Réforme ne suffit pas à expliquer le mouvement moderne des esprits dans le sens de la liberté de pensée et du rationalisme. On a vu ici même, t. XIII, col. 1688-1778, les origines et le progrès de ce mouvement, dont nous n'avons pas à retracer les phases. Il nous suffit de le saisir au moment où le rationalisme, renonçant à la réserve qu'il avait cru devoir observer (théorie de la double vérité, philosophique et théologique; restriction au domaine des sciences exactes; présentation sous forme utopique et romanesque), affirme sa prétention d'atteindre toute vérité tant spéculative que pratique. Les domaines jusque-là réservés, la religion, la morale, la politique, où l'on avait respecté les principes traditionnels, sont désormais discutés ouvertement, et les philosophes luttent ardemment pour la mise en œuvre effective de leurs idées. Telle est la situation dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, en France et en Angleterre notamment.

L'évidence rationnelle, au nom de laquelle on sape les institutions sociales, est proposée en critère de toute législation : « La raison éclairée, conduite et parvenue au point de connaître avec évidence la marche des lois naturelles, devient la règle nécessaire du meilleur gouvernement possible, où l'observation de ces lois souveraines multiplierait abondamment les richesses nécessaires à la subsistance des hommes et au maintien de l'autorité tutélaire. » Quesnay, *Le droit naturel*, dans *Collection des principaux économistes...*, vol. II, *Physiocrates*, par E. Daire, 1846, 1re partie, p. 54. Le rationalisme des « philosophes » comme celui des « économistes » se pique d'arracher à la routine et aux préjugés le gouvernement des États, pour le remettre, non certes aux mains des libres citoyens, mais sous le joug de l'évidence, c'est-à-dire soit à la discrétion du despote éclairé, soit au jugement des sages, de ceux qui savent, autrement dit des philosophes ou des économistes eux-mêmes.

2° *Esprit de système.* — On sait que le rationalisme prit au cours des siècles plusieurs formes différentes.

Celui du XVIIIe siècle se caractérise avant tout par sa rigueur systématique, pleinement en harmonie avec le classicisme français qui l'inspire. Certes, il se recommande sans cesse de la nature, il est curieux d'observations historiques, de relations ethnographiques, mais il admet d'abord ce préjugé inconscient que la nature est simple, que ses procédés sont rigoureusement logiques et rationnels. L'homme selon la nature n'est pas autre chose que l'homme en soi, réduit à une idée abstraite, indifférent aux conditions historiques, géographiques, raciques et sociologiques dans lesquelles en fait se trouve l'humanité. C'est cet homme en soi que l'on prend pour idéal; c'est lui qu'on cherche dans le passé et dans les régions exotiques nouvellement explorées; on croit parfois le trouver et alors on s'extasie devant le mirage de l'âge d'or, d'une antiquité idyllique, ou du bon sauvage, honnête et sensible; mais toujours du moins on prétend le restaurer et la foi naïve dans le progrès se confond avec l'idéal d'une humanité abstraite, d'une civilisation purement rationnelle, d'où seraient bannies les inégalités, les différenciations que la notion pure et simple de l'animal raisonnable ne comporte pas.

Cet esprit de système, héritage caractéristique du XVIIIe siècle, sera fidèlement recueilli par tous les penseurs socialistes du XIXe et du XXe siècle. Tous auront la hantise de l'unité, fonderont sur une idée simple, sur un principe universel, l'échafaudage de leurs doctrines. Le marxisme lui-même, en dépit de ses prétentions scientifiques et positives, cédera à cette tentation, plus encore que le socialisme dit utopique; il se présentera comme un monisme dialectique, appuyé sur une idée simple, où il aura vu la loi générale de l'histoire. Mais, avant d'inspirer les constructions socialistes, l'esprit de système avait envahi toute la philosophie morale, sociale et politique du XVIIIe siècle et guidé les premiers pas de l'économie dite orthodoxe.

3° *Sensualisme.* — Le rationalisme systématique auquel on vient de faire allusion se trouve historiquement et logiquement en rapport avec une théorie de la connaissance qui porte le nom de sensualisme. A vrai dire, ce nom lui a été infligé après coup, dans une intention polémique, par les tenants d'une réaction qui se disait spiritualiste et flétrissait tout le XVIIIe siècle en prônant un retour à des mœurs plus pures et à des idées plus saines. (V. Cousin.) Nous ne l'employons ici que pour la commodité du discours et en lui retirant cette coloration péjorative. Cette philosophie dont Locke et Condillac sont les représentants les plus notables et les plus influents, admet que toutes les idées viennent des sens, distingue les idées simples et les complexes, insiste sur le rôle de l'attention et par là des besoins dans l'activité de l'esprit.

« Il me parut, écrit Condillac, qu'on pouvait raisonner en métaphysique et en morale avec autant d'exactitude qu'en géométrie; se faire, aussi bien que les géomètres, des idées justes; déterminer, comme eux, le sens des expressions d'une manière précise et invariable; enfin, se prescrire, peut-être mieux qu'ils n'ont fait, un ordre assez simple et assez facile pour arriver à l'évidence. » *Essai sur l'origine des connaissances humaines, ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement.* Introduction, éd. R. Lenoir, 1924, p. 1.

Le souci d'élever les études philosophiques au degré de certitude et d'exactitude que l'on voit aux mathématiques et à la physique inspire toute la pensée moderne. On rejette la métaphysique ancienne comme un tissu de fables et de fantômes arbitraires; de même que l'astronomie a remplacé les billevesées de l'astrologie, une philosophie étroitement soutenue par une observation scientifique de la nature doit faire disparaître les nuées scolastiques. On se contente d'une connaissance limitée, d'affirmations modestes, pourvu qu'elles soient rigoureuses et certaines, garanties par une observation impartiale et contrôlée; tout le reste sera laissé, provisoirement du moins, dans le domaine de l'inconnaissable ou dans un doute réfléchi et méthodique. Pour Locke, c'est une double expérience, externe et interne, c'est-à-dire la sensation et la réflexion, qui fournit le point de départ de toutes les idées vraies. Les « idées simples », indubitablement vraies, naissent de la sensation et engendrent toutes les autres par la réflexion qui « ne rend que ce qu'elle a reçu de la sensation », mais élaboré, systématisé par les opérations de l'âme. Condillac, dans l'introduction de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, explique que son dessein « est de rappeler à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain, et que ce principe ne sera ni une proposition vague, ni une maxime abstraite, ni une supposition gratuite, mais une expérience constante, dont toutes les conséquences seront confirmées par de nouvelles expériences. » Éd. R. Lenoir, p. 3. On voit en quoi Condillac corrige Locke : celui-ci admet dans la réflexion une sorte d'activité spirituelle dont il ne cherche pas l'origine : « il suppose, par exemple, qu'aussitôt que l'âme reçoit des idées par les sens, elle peut, à son gré, les répéter, les composer, les unir ensemble avec une variété infinie, et en faire toutes sortes de notions complexes ». Condillac observe que nous n'avons pas, dès le principe, cette faculté, et il en demande l'explication à la sensation même, c'est-à-dire à « l'impression occasionnée dans l'âme par l'action des sens ». En effet, la réflexion n'est qu'une sensation transformée. Si toutes nos sensations demeuraient telles quelles, indifférenciées, notre esprit ne s'élèverait pas au-dessus de quelques idées simples; dans cette hypothèse, « l'homme n'est encore qu'un animal qui sent : l'expérience seule suffit pour nous convaincre qu'alors la multitude des impressions ôte toute action à l'esprit ». Id., *Extrait raisonné du traité des sensations; Traité des sensations*, éd. Picavet, 1885, p. 148. Mais les sensations ne sont jamais indifférentes; il en est de privilégiées qui s'imposent au point d'exclure les autres (attention); lorsqu'on est attentif à deux ou plusieurs idées, on ne peut que les comparer, c'est-à-dire apercevoir entre elles quelque différence ou quelque ressemblance (jugement); mais « la sensation après avoir été successivement attention, comparaison, jugement, devient encore la réflexion même », lorsque nous portons notre attention d'un objet sur un autre, en considérant leurs qualités, à la manière d'une lumière qui se réfléchit d'un corps sur un autre pour les éclairer tous deux.

Nous n'avons pas à suivre Condillac lorsqu'il tente de démêler quelles connaissances nous devons à chacun de nos sens. Nous nous contenterons d'observer le rôle dévolu à l'activité rationnelle dans cette théorie de la connaissance, dont l'importance historique est considérable, car, pendant plus d'un demi-siècle, elle sera acceptée par la plupart des philosophes et des savants. Tandis que l'esprit reste purement passif dans la production des idées simples, il est actif dans la genèse des idées complexes, mais cette activité consiste essentiellement à lier, comparer, combiner les idées simples; dans le premier cas, on obtient une évidence de fait ou de sentiment, dans le second une évidence de raison qui se ramène à la perception de l'identité que révèle l'analyse, méthode de décomposition et de recomposition qui met en évidence les rapports naturels entre les idées simples et entre les idées simples et leurs signes. L'activité rationnelle ne nous livre donc aucun objet nouveau, elle n'a pas de contenu propre et irréductible. Seule la sensation est capable de nous fournir des représentations, seule elle est intuitive; l'entendement se borne à modifier, à organiser, sans ap-

port nouveau, les données primitives de la sensation. Cette dichotomie fait pressentir déjà l'introduction de Kant à la Critique de la raison pure. En effet, entre toutes les formes que peut revêtir le rationalisme, celui du XVIIIe siècle se caractérise par la méconnaissance naïve de la nature proprement intellectuelle et en même temps objective de l'idée. Pour lui, l'idée rationnelle n'est qu'une combinaison d' « idées » simples, c'est-à-dire d'évidences sensibles immédiates. Il n'est donc pas sensualiste seulement en ce sens que toute connaissance procède d'un point de départ sensible; il l'est d'abord et surtout en ce sens que toute connaissance consiste foncièrement dans la sensation, une sensation plus ou moins transformée, organisée, construite, et que l'activité rationnelle ne peut y trouver en définitive que ce que la sensation y avait mis. Retrouver par l'analyse ces données élémentaires de la sensibilité, ces « idées » simples et évidentes, c'est l'ultime ressource, le critère infaillible dans la recherche de la vérité.

4° *Utilitarisme social.* — Ce trait, étroitement lié au rationalisme sensualiste, est commun à toute la pensée du XVIIIe siècle. Clairement affirmé chez les économistes orthodoxes, repris par les économistes dissidents, c'est-à-dire par les premiers réformateurs socialistes, il offre aux théories des uns et des autres une base indiscutée et en quelque sorte un premier principe évident.

On a vu le rôle joué par la sensation dans la genèse des idées et dans la recherche du vrai. Or, les sensations ne sont jamais indifférentes; indifférentes, les impressions provoquées par le contact du monde extérieur ne seraient pas senties; indifférentes, les sensations n'engendreraient pas l'attention et les autres opérations de l'âme.

Ainsi la sensation fait sortir l'homme de sa torpeur, donc du néant, et l'introduit à sa vie propre; « le plaisir et la douleur sont l'unique principe qui, déterminant toutes les opérations de son âme, doit l'élever par degrés à toutes les connaissances dont elle est capable; et pour démêler les progrès qu'elle pourra faire, il suffira d'observer les plaisirs qu'elle aura à désirer, les peines qu'elle aura à craindre et l'influence des uns et des autres suivant les circonstances ». Condillac, *Traité des sensations*, Ire partie, c. II, § 4. Dès le XVIIIe siècle, un courant de pensée matérialiste expliquait par les mouvements du corps et par les influences cosmiques l'apparition des sensations. Dans le camp des déistes, beaucoup plus important du point de vue de l'histoire des doctrines économiques, l'explication n'était guère différente, si ce n'est qu'on admirait naïvement que l'auteur de la nature eût lié avec tant de sagesse le progrès humain à la satisfaction des besoins sensibles. Les uns et les autres s'accordaient à mettre l'ordre moral en continuité avec l'ordre physique. La science du gouvernement des hommes s'est alors constituée sur cette base physique ou naturelle, dont on n'avait pas deviné jusque-là l'universelle portée. On avait cru que la nature bornait ses lois physiques au mouvement des corps, aux révolutions des astres, au comportement des animaux. Désormais on généralise : un seul principe, une seule loi de gravitation universelle gouverne les mouvements physiques et moraux. En disciple enthousiaste, Dupont de Nemours fait honneur à Quesnay de cette idée, qui était dans l'air, que, lorsque la nature « donne aux fourmis, aux abeilles, aux castors, la faculté de se soumettre, d'un commun accord et par leur propre intérêt, à un gouvernement bon, stable et uniforme, elle ne refuse pas à l'homme le pouvoir de s'élever à la jouissance du même avantage ». *Origine et progrès d'une science nouvelle*, dans E. Daire, *Physiocrates*, 1846, Ire partie, p. 338. La loi morale n'est donc plus à inventer, il ne convient pas d'en chercher l'origine dans je ne sais quelle convention ou législation positive; il suffit pour la reconnaître, de dissiper les préjugés qui en offusquent l'évidence; elle est inscrite dans la nature des hommes, fondée sur leur constitution, sur leurs besoins physiques, sur leur intérêt évidemment commun; elle doit s'exercer infailliblement et répandre ses bienfaits, pourvu qu'on ne mette aucun obstacle artificiel au jeu des penchants naturels de l'être humain.

La science de la vie humaine se ramène donc à un enchaînement de propositions évidentes qui sont des règles absolues, physiques par leur origine et leur nécessité, morales par leurs suites fécondes, avantageuses pour le développement de l'esprit; elle montre à l'homme que la plus vive ardeur de ses désirs et ses plus grands efforts pour l'extension de ses jouissances sont un bien et traduisent en un langage sensible l'ordre naturel et essentiel voulu par Dieu; que, s'il enfreint le moins du monde cette loi posée par la justice éternelle, non seulement il fait l'injustice et le mal moral, mais encore, et c'est tout un, il fait une folie, il opère son mal physique, il se blesse et se punit lui-même; que les peines et les récompenses commencent dès cette vie, qu'elles consistent d'abord en biens et en maux toujours prompts, toujours exacts et calculés sur les effets de notre conduite. Cette science de la vie humaine nous enseigne donc tout notre devoir envers Dieu, envers nos semblables et envers nous-mêmes : envers Dieu, car obéir à notre instinct naturel en satisfaisant nos besoins et en recherchant la jouissance, par une « résignation absolue à tout ce qu'ordonne cette loi de nous et de nos intérêts », c'est le plus pur hommage que nous puissions rendre à l'auteur de la nature; envers nos semblables, car, en cultivant nos rapports avec eux, en regardant leurs intérêts comme les nôtres, nous multiplions et garantissons nos jouissances communes; envers nous-mêmes enfin, car nous accroissons nos droits par la reconnaissance et l'extension de nos devoirs.

Sous le nom antique de *droit naturel*, c'est bien d'un *droit nouveau* qu'il s'agit, comme l'ont remarqué les encycliques pontificales. « Nos droits sont le titre de nos jouissances, nos devoirs sont les conditions à remplir pour conserver et perpétuer nos droits », id., *ibid.*, p. 369, c'est-à-dire pour assurer nos titres à la jouissance. De même, sous le nom de raison, la morale du XVIIIe siècle ne signifie que l'instrument délicat et subtil par quoi nous nous ménageons des jouissances. Aussi la raison ne nous élève-t-elle au-dessus des animaux qu'à condition de nous procurer ces biens et pour cela de connaître les lois naturelles qui constituent l'ordre le plus avantageux aux hommes réunis en société. Quesnay exprime cette opinion de la façon la plus claire lorsqu'il veut prouver que l'ignorance, « attribut primitif de l'homme brut et isolé », est un crime dans la société : « il s'agit ici, dit-il, de la raison exercée, étendue et perfectionnée par l'étude des lois naturelles. Car la simple raison n'élève pas l'homme au-dessus de la bête; elle n'est dans son principe qu'une faculté, une aptitude par laquelle l'homme peut acquérir les connaissances qui lui sont nécessaires et par lesquelles il peut, avec ces connaissances, se procurer les biens physiques et moraux essentiels à la nature de son être. » Quesnay, *Droit naturel*, c. v, dans Daire, *Physiocrates*, Ire partie, p. 54.

Demandons à J.-B. Say, *Cours complet d'économie politique pratique, ouvrage destiné à mettre sous les yeux des hommes d'État, des propriétaires fonciers et des capitalistes, des savants, des agriculteurs, des manufacturiers, des négociants, et en général de tous les citoyens, l'économie des sociétés*, éd. Guillaumin, 1852, t. I, p. 495, l'aveu lucide et naïf de cet utilitarisme social : « L'état de société, en développant nos facultés, en multipliant les rapports de chacun de nous avec les autres

hommes, a multiplié tout à la fois nos besoins et les moyens que nous avons de les satisfaire. Nous avons pu produire et consommer d'autant plus que nous étions plus civilisés; et nous nous sommes trouvés d'autant plus civilisés que nous sommes parvenus à produire et à consommer davantage. *C'est le trait le plus saillant de la civilisation.* Qu'avons-nous en effet par dessus les Kalmoucks, si ce n'est que nous produisons et consommons plus qu'eux? Si la civilisation est plus avancée à Paris que dans la Basse-Bretagne, en Angleterre qu'en Irlande, c'est parce qu'on y sait produire et consommer des produits plus nombreux et plus variés proportionnellement au nombre des hommes; c'est parce qu'on y sent le besoin d'un logement plus élégant et plus commode, d'un vêtement plus recherché, d'une nourriture plus délicate; c'est parce qu'on y goûte la lecture et l'instruction; que l'on sait y jouir des productions des beaux-arts; qu'on y éprouve en un mot le besoin d'une immense quantité d'objets dont la production occupe journellement une multitude de bras, de talents, d'instruments et met à contribution, non seulement les facultés productives de l'homme, mais encore celles de beaucoup d'animaux, celles du sol dans toutes ses localités, de même que toutes les forces gratuites que nous pouvons emprunter à la nature... Vous devez vous rappeler que ce prodigieux accroissement du pouvoir de l'homme est dû principalement à la possibilité de conclure des échanges. Or, les échanges ne sont praticables que lorsque les hommes sont réunis en sociétés nombreuses. L'agglomération des hommes n'est pas moins nécessaire pour que les connaissances utiles se conservent et s'accroissent... Les arts utiles qui ne sont que l'application des connaissances de l'homme à ses besoins, se perfectionnent et se transmettent dans l'état de société comme les sciences et par les mêmes moyens... Il est beaucoup de résultats de l'industrie humaine que des efforts individuels, quelque soutenus qu'on se plaise à les supposer, n'accompliraient jamais, et qui ne peuvent être obtenus que par des efforts simultanés et concertés... Vous le voyez, messieurs, c'est la vie sociale qui, tout à la fois, nous donne des besoins et les moyens de les satisfaire, qui multiplie nos facultés, qui fait de nous des êtres plus développés, plus complets. L'homme qui reste solitaire est plus dépourvu de ressources que la plupart des animaux. Réuni à ses semblables, il acquiert une vaste capacité pour produire et pour jouir; il devient un autre être; *il change la face de l'univers* » (souligné dans le texte).

Il n'y a pas lieu d'insister davantage sur cette conception utilitaire de la vie sociale, désormais admise sans discussion et présupposée, explicitement ou non, à toutes les doctrines tant révolutionnaires que conservatrices. Les idées politiques, les réformes économiques, les institutions juridiques elles-mêmes ne se justifient plus par voie d'autorité, par tradition, ou par leur conformité à un idéal humain et moral qui s'imposerait à priori, mais seulement par leur utilité. Mieux encore, puisque l'idéal humain et moral ne se présente plus comme un domaine distinct, mais comme le fruit, comme l'épanouissement naturel et spontané du bon ordre physique, on est sûr de contribuer au progrès de l'humanité, des mœurs, de l'esprit, en développant et en affinant les besoins physiques, pourvu qu'on multiplie et qu'on perfectionne les moyens de les satisfaire. Et dès lors le critère de l'utilité, certes légitime dans son ordre, prend une valeur absolue, exclusive, et joue le rôle impérieux d'un idéal. Le socialisme moderne ne s'expliquerait pas autrement.

5º *Critique du droit de propriété.* — Toutes les grandes institutions sociales, la religion, la famille, le gouvernement, la propriété, furent soumises par les penseurs du XVIIIe siècle à une critique sévère, du point de vue de l'utilité sociale. Nous ne nous arrêterons ici qu'aux discussions touchant la propriété et préparant ainsi immédiatement la plus remarquable des thèses socialistes. On peut ramener à trois les principales théories que le XVIIIe siècle a soutenues touchant le droit de propriété.

1. *Théorie dite féodale.* — On la faisait à tort dériver du droit féodal : le roi est propriétaire éminent de toute terre; c'est de lui et moyennant son consentement que chacun peut posséder utilement. Cette théorie était en réalité assez récente en France, contemporaine des derniers Valois et des Bourbons; elle correspondait aux tendances absolutistes qui se firent jour lors des convulsions anarchiques du XVIe siècle. Elle venait comme après coup pour justifier la suppression des États généraux et des réunions de notables dont ç'avait été jusque là le rôle essentiel de consentir aux levées d'impôts. Le monarque absolu, en se présentant comme propriétaire souverain, n'avait plus besoin de solliciter ce consentement. En fait, la thèse se heurta à de vives résistances, fondées sur la doctrine traditionnelle des libertés naturelles, et ne trouva sa formulation légale qu'en 1629 dans le code Marillac. Louis XIV la commentait en ces termes dans les instructions au Dauphin : « Tout ce qui se trouve dans l'étendue de mes États, de quelque nature qu'il soit, nous appartient au même titre, et nous doit être également cher. Vous devez être bien persuadé que les rois sont seigneurs absolus et ont naturellement la disposition pleine et entière de tous les biens qui sont possédés, aussi bien par les gens d'Église que par les séculiers, pour en user en tout comme de sages économes. » Louvois, dans son testament politique, soutient la même thèse et le duc de Saint-Simon raconte dans ses mémoires qu'une consultation des docteurs de Sorbonne, rapportée au roi par le P. Le Tellier, « décidait nettement que tous les biens de ses sujets étaient à lui en propre et que, quand il les prenait, il ne prenait que ce qui lui appartenait. » Cf. A. Lichtenberger, *Le socialisme au XVIIIe siècle*, 1895, p. 11. C'était là une théorie nouvelle, parfaitement étrangère aux conceptions féodales; mais celles-ci étaient tellement méconnues au XVIIe et au XVIIIe siècle, que les partisans de l'absolutisme royal croyaient y trouver l'origine et une justification de leur thèse. Inversement, ceux qui protestaient contre cet absolutisme régalien se vantaient et étaient sincèrement persuadés de lutter pour le progrès contre la barbarie du Moyen Age, conviction qui décuplait leur zèle et attitude qui trouvait alors un accueil favorable dans l'opinion.

2. *Théorie conventionnelle.* — La seconde théorie, que l'on peut en gros qualifier de *conventionnelle*, eut la plus grande vogue au XVIIIe siècle. Avec quelques nuances, elle ne faisait que continuer la doctrine traditionnelle de la propriété, telle que l'avait élaborée la scolastique médiévale, elle-même héritière des Pères de l'Église, de la philosophie stoïcienne et d'Aristote. On sait que la scolastique ne voyait pas dans la propriété privée un droit naturel premier mais une détermination de ce droit. De droit naturel, c'était un axiome universellement admis, toutes choses sont communes; l'appropriation privée appartient aux règles du *jus gentium*, c'est-à-dire qu'elle découle immédiatement du droit naturel et répond aux exigences normales et constantes de la vie en société, sainement interprétées par le consentement général des peuples civilisés. La scolastique n'a jamais affirmé l'existence historique, voire la simple possibilité d'un état de nature pure, antérieur à la vie de société; elle se contentait d'admettre entre les notions de nature humaine, de société et de propriété privée, un ordre plus ou moins strict de nécessité : il est d'abord et immédiatement naturel à l'homme de vivre en société; puis, à cause des exigences de la vie

sociale, il est secondairement naturel de reconnaître aux hommes un droit de propriété privée qui reçoit enfin du droit positif : coutume, convention ou loi, telles déterminations contingentes.

Toutefois, cette doctrine traditionnelle avait pris au XVIIIe siècle une coloration nouvelle, résultant d'une opposition factice entre l'état de nature et l'état social. Les éléments que la philosophie scolastique avait distingués, pour en graduer la nécessité et en révéler l'enchaînement, dans la réalité complexe de l'ordre naturel, Grotius, Puffendorf et surtout Rousseau leur prêtèrent une réalité arbitraire. Certes il serait excessif d'affirmer, comme on l'a dit parfois de Rousseau, que ces auteurs ont cru à la réalité historique d'une humanité vivant sans loi, dans un état de nature pure. Il s'agit en principe d'un simple procédé d'exposition, d'une fiction, car il faut « bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être pas existé, qui probablement n'existera jamais et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes, pour bien juger de notre état présent ». Rousseau, *Œuvres*, Paris, 1852, t. I, p. 532. Mais, après avoir formulé cet avertissement, l'auteur se laissait aller à décrire les avantages de l'état naturel en usant sans autre précaution du mode historique, et il est difficile de croire qu'il n'a pas été maintes fois pris à son propre jeu. De même Grotius semblait affirmer l'état de nature comme un fait passé : « Dieu, dit-il, immédiatement après la création du monde, donna au genre humain en général un droit sur toutes les choses de la terre et il renouvela cette concession dans le renouvellement du monde après le déluge. Tout était alors commun. » *Le droit de la guerre et de la paix*, éd. Barbeyrac, Paris, 1729, t. I, p. 265.

D'autre part, l'erreur n'était pas tant d'ordre historique que philosophique. Déjà l'antiquité, comme aussi les canonistes et théologiens du Moyen Age, avaient admis l'existence, aux origines du genre humain, d'un âge d'or où régnait la communauté des terres et des biens. Le XVIIIe siècle innovait, par suite d'un préjugé sentimental et philosophique, en opposant la nature à la raison, et en estimant plus humaine, plus naturelle à l'homme, une forme de vie que la raison n'avait pas encore dotée d'institutions sociales. En tout cas, cette interprétation nouvelle, cet esprit nouveau transformant la doctrine ancienne, rendit celle-ci extrêmement vulnérable. Tandis que le droit de propriété, précisément parce qu'il reposait sur le consentement universel des esprits raisonnables chez tous les peuples civilisés, avait paru jusque-là solidement appuyé sur la nature rationnelle et sociale de l'homme, on crut désormais que ce consentement ne lui offrait qu'une base fragile, voire compromettante. La plupart conclurent qu'il fallait extirper la propriété, cette invention pernicieuse de l'état de loi, ce vice de l'homme à l'état social, et ils saluèrent dans le communisme un retour aux mœurs vertueuses et simples de l'état de nature; après tout, ce que la raison humaine avait établi librement, ne pouvait-elle librement le supprimer? Quelques-uns, cependant, préoccupés de justifier et de sauver le régime de la propriété privée, conclurent bien à tort que la théorie du consentement universel devait être abandonnée comme une position indéfendable, et ils cherchèrent dans la nature abstraite de l'homme, sans égard à la raison ni aux exigences pourtant si naturelles de la vie en société, une position de repli absolument inviolable. Ce fut la théorie dite du droit naturel.

3. *Théorie dite du droit naturel.* — En dépit des apparences, cette théorie était toute nouvelle; elle trouva d'abord peu de partisans, mais nous devons lui reconnaître une certaine importance historique, parce que l'enseignement commun des économistes et sociologues conservateurs, des philosophes chrétiens et des théologiens semble s'y être rallié, pour éviter tout à la fois la thèse surannée que l'on a qualifiée de féodale et la théorie conventionnelle dont on a oublié la saine et traditionnelle interprétation.

La théorie du droit naturel veut mettre le droit de propriété à l'abri des atteintes que la société voudrait lui porter. Elle en fait donc un trait métaphysique de la nature individuelle de l'homme, lié nécessairement à la liberté personnelle, un droit antérieur à toute agrégation sociale; bien loin que le droit de propriété privée soit établi pour permettre et favoriser la vie en société, quitte à subir quelques atténuations lorsque la vie en société l'exigera, c'est la vie en société qui est mise au service de la propriété privée; il semblera que les hommes se soient associés principalement pour garantir leur liberté personnelle et pour assurer leur droit naturel de propriété. On feint donc un état primitif où l'homme est absolument libre, c'est-à-dire propriétaire de soi et des œuvres qui résultent de son travail; après quoi, comme les hommes sont maîtres absolus de ce qui leur appartient, ils limitent l'exercice de leur liberté personnelle et sacrifient certains de leurs biens propres pour entrer en société et défendre en commun l'essentiel de leurs droits. Il s'ensuit que la société ne peut entreprendre sur la liberté et la propriété individuelle que dans la mesure fixée par les individus eux-mêmes, c'est-à-dire strictement dans la mesure requise par la défense de ces droits individuels. Toute limitation de liberté individuelle, tout empiétement sur la propriété individuelle, au delà de ces limites étroites, n'est que tyrannie et usurpation. On trouve cette doctrine nettement formulée par Locke, *Traité du gouvernement civil*, c. IV, *De la propriété des choses* : « Bien que la nature ait donné toute chose en commun, l'homme néanmoins, étant le maître et le propriétaire de sa propre personne, de toutes ses actions, de tout son travail, a toujours en soi le grand fondement de la propriété... Ainsi le travail, dans le commencement, a donné le droit de propriété, partout même où il plaisait à quelqu'un de l'employer. » Barbeyrac, dans son commentaire critique sur le *Droit de la nature et des gens* de Puffendorf, et Burlamaqui, dans ses *Principes du droit de la nature et des gens et du droit public en général*, soutiennent aussi que le droit de propriété est légitime et nécessaire, en dehors de toute vie sociale, du fait de la prise de possession par le travail. Singulière théorie, en vérité! Que peut signifier le droit de propriété pour un individu abstrait qui n'a de rapports avec aucun de ses semblables? Cet individu a le droit de jouir du fruit de son travail, assurément; mais pourquoi hésiterait-il à en user de même avec les productions spontanées du sol? Et pourquoi interpréter cette main-mise et cet usage comme l'exercice d'un droit de propriété? Que veut dire au juste s'approprier quand il n'existe aucune relation d'homme à homme? Cette théorie, on le voit bien, repose d'une part sur une confusion entre le droit de propriété et le pouvoir préjuridique des êtres rationnels sur les choses mises par la nature à leur usage, et d'autre part elle projette ingénument la psychologie et les habitudes du propriétaire civilisé dans la conscience mystérieuse d'un individu chimérique, coupé de toute vie sociale. La simple analyse du droit de propriété révèle que cette notion suppose la société; hors de celle-ci, aucun droit proprement dit n'est concevable. Cf. ici t. XIII, col. 764, 768, 831, 835.

Cependant les physiocrates se rallièrent et rallièrent l'économie classique à cette conception du droit naturel de propriété, qui s'harmonisait parfaitement avec leur philosophie sensualiste et utilitaire. Le droit naturel absolu et primitif pour l'homme est d'assurer sa conservation et son bien-être; pour le diriger, deux lois naturelles d'une évidence sensible et d'une rigueur

inébranlable l'obligent à fuir la douleur et à poursuivre la jouissance. Bien loin de réclamer l'anéantissement de ces deux passions, c'est sur l'appétit des plaisirs et sur l'aversion de la douleur que s'appuie l'ordre naturel et essentiel de la société, car quoiqu'elles ne soient jamais affectées que de leur intérêt personnel, elles nous sont données cependant comme les moyens de notre bonheur. « *Une sensibilité involontaire* au plaisir et au mal physiques avertit perpétuellement les hommes qu'ils ont un devoir essentiel à remplir, celui de pourvoir à leur subsistance; cette *sensibilité* les tient assujettis rigoureusement à ce devoir et à tous les travaux qu'il exige d'eux pour les conduire à des jouissances qui leur sont précieuses. De là le désir naturel d'acquérir ces jouissances et de les conserver; désir qui les dispose naturellement à saisir tous les moyens de s'assurer la possession paisible des fruits de leurs travaux; par conséquent à vivre en société. » Mercier de La Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, dans E. Daire, *Physiocrates*, Paris, 1846, 2e partie, p. 609.

Voilà la première notion du juste et de l'injuste absolus que la nature même nous inculque nécessairement. Et voici comment la nature nous incline à vivre en société, à y observer certains devoirs pour y jouir de certains droits : « Le désir d'acquérir et de conserver nous presse naturellement d'éviter tout ce qui pourrait mettre des obstacles à l'accomplissement de ce désir; nous *sentons* même en nous une disposition naturelle à employer toutes nos forces pour surmonter ces obstacles. Cette disposition, conséquente à notre premier désir, est donc une leçon très intelligible que la nature nous donne et par laquelle elle nous fait comprendre qu'il est de notre intérêt de ne pas provoquer ces mêmes obstacles que nous nous proposons d'écarter : en un mot de ne rien faire qui puisse nous empêcher de jouir paisiblement et constamment du *droit* d'acquérir et de conserver... Dès ce moment, je vois des hommes instruits et formés pour vivre en société : la *sensation* ou la connaissance intuitive qu'ils ont de leur premier droit leur donne aussi *nécessairement* la connaissance intuitive de leurs premiers devoirs envers les autres hommes : ce qui se passe dans leur intérieur leur fait facilement comprendre que tous les hommes ont des droits de la même espèce; qu'aucun d'eux ne peut se proposer de les violer dans les autres, qu'il n'éprouve de leur part la plus grande résistance possible, qu'il ne s'expose *nécessairement* à toutes les violences qu'ils pourront, à leur tour, exercer à son égard. Ainsi chacun, *éclairé par l'attention qu'il donne à son intérêt personnel, à ses propres sensations*, est forcé de se reconnaître sujet à des devoirs, de s'imposer l'obligation de ne point troubler les autres hommes dans la jouissance du droit d'acquérir et de conserver, afin de n'être point troublé lui-même aussi dans la jouissance de ce droit. » Id., *ibid.*, p. 609-610.

Par cet ingénieux enchaînement d'évidences nécessaires, la vie sociale et ultérieurement toutes ses conditions et exigences se rattachent solidement à notre nature, telle que la concevait le XVIIIe siècle. Mais remarquons que la nature enseigne d'abord, comme un droit absolu, la nécessité où se trouve chaque homme de pourvoir à sa conservation et à sa jouissance personnelles, et que c'est pour affermir et garantir efficacement ce droit qu'elle incline les individus à syndiquer en quelque sorte leurs intérêts propres. On voit sans peine que la société ne pourra jamais, sans ruiner sa base et sans contredire sa définition même, porter atteinte au droit absolu qui est le premier enseignement de la nature. Et voilà qui met la propriété en lieu sûr.

En effet, pour les physiocrates, ce droit absolu n'est pas autre chose que le droit de propriété, raison *essentielle et primitive* de toutes les lois sociales. La propriété, entendue à la mode physiocratique, prend trois formes, déduites l'une de l'autre et qui en élargissent la notion jusqu'à inclure celle de liberté. « La propriété n'est autre chose que le droit de jouir; or, il est évidemment impossible de concevoir le droit de jouir séparément de la liberté de jouir », et d'autre part, la sûreté n'est que l'établissement garanti et durable de cette propriété et de cette liberté. « Propriété, sûreté, liberté, voilà donc l'ordre social dans tout son entier; c'est de là, c'est du droit de propriété *maintenu dans toute son étendue naturelle et primitive*, que vont résulter nécessairement toutes les institutions qui constituent la forme essentielle de la société : vous pouvez regarder ce droit de propriété comme un arbre dont toutes les institutions sociales sont des branches qu'il pousse de lui-même, qu'il nourrit et qui périraient dès qu'elles en seraient détachées. » Id., *ibid.*, p. 615.

Ces trois formes de propriété reçoivent, dans le système physiocratique, trois qualificatifs tenant aux différents objets qu'elles concernent. Fondamentalement, l'homme a le droit de jouir de soi-même, de sa personne, de ses organes corporels, de ses facultés intellectuelles : c'est la propriété personnelle, avec la liberté et la sûreté correspondantes. Vient ensuite le droit, la liberté et la sûreté relatifs à la jouissance des effets que l'on s'est acquis par l'usage de sa liberté personnelle : c'est la propriété mobilière, fruit de la propriété radicale ou personnelle. Enfin « parmi tous les emplois que l'on peut faire librement de ses propriétés personnelles et mobilières, il en est un plus important pour le bien-être de l'humanité, c'est celui de se former des propriétés foncières, c'est-à-dire d'employer ses facultés intellectuelles et ses effets mobiliers à la préparation d'un sol qu'on rend productif des objets propres aux jouissances utiles ou agréables ». Baudeau, *Introduction à la philosophie économique*, dans Daire, *Physiocrates*, 1846, 2e partie, p. 750. A cette propriété foncière se rattachent une liberté et une sûreté de même sorte, qui consistent à pouvoir constamment faire tel usage qu'on voudra de ses propriétés foncières.

4. *Rôle de l'État.* — Les trois grandes théories de la propriété dont nous venons de relever l'existence au XVIIIe siècle se ressemblent par un trait commun, dû aux circonstances politiques : toutes attribuent à l'État un rôle important. On ne saurait s'en étonner, en ce qui concerne la théorie des légistes royaux, dite « féodale ». Mais les partisans de la théorie conventionnelle semblent ne connaître dans la société qu'un seul organe de décision, l'État, c'est-à-dire, plus précisément encore, le gouvernement royal. Les réformateurs ne comptent que sur l'action d'un despote éclairé pour remanier le régime des propriétés ou pour instaurer le communisme des biens. On sait que, pour Montesquieu, l'État « doit à tous les citoyens une subsistance assurée, la nourriture, un vêtement convenable et un genre de vie qui ne soit point contraire à la santé ». *Esprit des lois*, l. XXIII, c. XXIX. Le moindre paradoxe n'est pas celui que nous offrent les théoriciens du droit naturel, notamment les physiocrates; le mot de « despotisme légal » est de Mercier de La Rivière; Quesnay fait de l'omnipotence législative la première de ses *Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume* : « Que l'autorité souveraine soit unique et supérieure à tous les individus de la société et à toutes les entreprises injustes des intérêts particuliers... La division de la société en différents ordres de citoyens, dont les uns exercent l'autorité souveraine sur les autres, détruit l'intérêt général de la nation, et introduit la dissension des intérêts particuliers entre les différentes classes de citoyens. » Daire, *Physiocrates*, 1846, 1re partie, p. 81. Mais ce despotisme se concilie fort bien, au fond, avec le régime absolu

des lois naturelles car la fonction souveraine consistera essentiellement à faire connaître à tous et à faire appliquer par tous ces lois naturelles dont l'évidence est convaincante et dont l'attrait est irrésistible dès qu'on les a perçues. Ainsi, par la bouche de l'autocrate, on entend parler la science économique, c'est-à-dire la nature des choses. Cette politique déjà saint-simonienne dans son inspiration sinon dans ses conclusions, est peut-être dans la physiocratie le trait le plus proche du socialisme. Cf. ici, SAINT-SIMON ET SAINT-SIMONISME, t. XIV, col. 769 sq.

III. CONCLUSION. — En étudiant les sources du socialisme, nous avons évité de considérer celui-ci comme une doctrine scientifique. Une doctrine se définit; or, il n'est pas une définition du socialisme qui résiste à l'examen. Ni le souci d'alléger la misère des humbles ou de réfréner l'injustice des puissants, ni l'idée de la lutte des classes, ni telle théorie économique ne sont spécifiquement socialistes. La science décrit et explique ce qui est et ce qui a été : le socialisme est tout orienté vers un idéal futur; certes le socialisme prend parfois un aspect scientifique, mais, comme l'a dit excellemment Durkheim, « les faits et les observations ainsi réunis par les théoriciens soucieux de documenter leurs affirmations ne sont guère là que pour faire figure d'arguments. Les recherches qu'ils ont faites ont été entreprises pour établir la doctrine dont ils avaient eu antérieurement l'idée, bien loin que la doctrine soit résultée de la recherche. Presque tous avaient leur siège fait avant de demander à la science l'appui qu'elle pouvait leur prêter. C'est la passion qui a été l'inspiratrice de tous ces systèmes. » *Définition du socialisme*, dans *Rev. de mét. et de morale*, t. XXVIII, 1921, p. 481.

Nous nous sommes contenté de considérer le socialisme, non comme une science mais comme un objet de science, comme un fait social que l'on voit naître et se développer et que l'on peut décrire objectivement. C'est le moment de ramasser en quelques traits précis le résultat de notre enquête :

1° Le socialisme ne se caractérise pas par l'abolition de la propriété privée et en cela il s'oppose formellement au communisme. En fait, aucun théoricien socialiste n'a jamais prôné la disparition complète du domaine privé : toujours l'idéal socialiste respecte au moins la propriété des fruits du travail et la libre disposition des biens de consommation; bien mieux, en un certain sens, lorsque le socialisme attaque l'héritage, il se montre l'adversaire d'un reste de communisme familial. Le collectivisme marxiste, c'est-à-dire la forme de socialisme qui restreint le plus le domaine privé, ne lui enlève que les capitaux ou biens de production.

2° Le socialisme, considéré comme un fait social, exprime l'avènement social, la prise de conscience publique des faits et des fonctions économiques. Et voilà encore qui permet d'opposer le socialisme au communisme, en même temps que de comprendre pourquoi le socialisme ne pouvait naître qu'à la fin du XVIII[e] siècle, après l'essor de la science économique et dans un monde que le virus sensualiste et utilitaire inclinait à interpréter économiquement, en termes de production et de consommation, l'idéal de la vie civilisée. Jusque là, en effet, sauf dans les périodes de misère aiguë au cours desquelles la société devait bien prendre conscience des phénomènes économiques et s'efforçait d'y intervenir avec plus ou moins de succès, les fonctions économiques demeuraient habituellement dans la sphère des intérêts privés; la société comme telle s'établissait consciemment sur d'autres bases : militaire, religieuse, juridique, racique. Certes, les lois économiques exerçaient leur empire, d'autant plus impérieux peut-être qu'il demeurait diffus et secret. Mais, du jour où l'on voulut voir dans la jouissance des biens matériels, fruit des fonctions économiques, le but essentiel de la vie en société, celle-ci s'établit consciemment et délibérément sur cette base économique. D'où crise absolument inédite dont le socialisme est l'expression. D'une part les économistes orthodoxes réservent aux propriétaires privés l'initiative souveraine en matière économique; ils estiment et proclament qu'à ce prix et à cette seule condition la société jouira de la prospérité économique qu'on lui assigne comme idéal. D'autre part, et c'est en ce point précis que gît l'opposition entre les deux écoles, les socialistes ne croient pas à l'efficacité socialement bienfaisante de l'activité purement privée en matière économique et ils préconisent « le rattachement de toutes les fonctions économiques ou de certaines d'entre elles qui sont actuellement diffuses, aux centres directeurs et conscients de la société ». Cette formule, empruntée à l'étude précitée de Durkheim, p. 494, n'affirme pas la subordination de la vie économique à l'État, mais le rattachement, la mise en communication explicite et systématique de l'économie avec les organes directeurs de la société. Quelquefois l'État absorbe l'économie; selon d'autres auteurs l'État est absorbé et se transforme en centre moteur purement économique. On sait que, pour Marx, par exemple, l'État que nous connaissons et qui représente précisément des intérêts spécifiques, dits supérieurs à l'ordre économique, perdrait toute raison d'être en régime socialiste. On sait aussi que maints réformateurs socialistes comme Fourier et Proudhon, bien loin de pousser à l'étatisme, prêchent l'individualisme anarchique; ce sont là des nuances considérables, mais cet individualisme anarchique mérite lui aussi l'épithète de socialiste du moment qu'il se présente comme un type de vie sociale résultant expressément des libres tendances et fonctions économiques.

3° Enfin, nous conclurons que le socialisme est un fait social qui ne saurait se confondre avec le communisme ancien, dont Platon a le premier formulé la conception, suivi par nombre de réformateurs à l'esprit romanesque. Cf. art. COMMUNISME, ici, t. III, col. 574. Beaucoup de partisans et d'adversaires ont voulu rattacher à ces ancêtres imposants le socialisme moderne; on confond couramment les deux termes de socialisme et de communisme ou bien on se contente d'une simple différence de degré entre les deux doctrines. Bien entendu, nous ne parlons pas ici de la distinction que le langage courant admet entre deux partis politiques récents, distinction qui ne compte guère sur le plan des doctrines. En réalité, les ressemblances, si elles sont très apparentes, demeurent extérieures entre le communisme classique et le socialisme moderne : tous deux plus ou moins éliminent la propriété privée. Mais l'essentiel n'est pas là : on voit sans peine, en consultant l'histoire des religions, qu'il est un communisme à base de renoncement et d'abnégation totalement inassimilable à l'esprit du socialisme, même s'il prône comme lui, et beaucoup plus énergiquement que lui, la suppression de la propriété individuelle. Durkheim, utilisant sa définition sociologique du socialisme va plus loin encore : tout communisme, par essence, se trouverait aux antipodes du socialisme moderne, *op. cit.*, p. 599, et nous croyons que cette observation est pénétrante et exacte.

En bref, le communisme classique, et nous en dirons autant du communisme religieux, le seul communisme qui ait eu le mérite d'avoir été réalisé durablement, tend à mettre les fonctions économiques au ban, en marge, voire tout-à-fait en dehors des fonctions essentielles de la société. Il repose sur cette idée que les opérations de production et de consommation sont d'un ordre inférieur; on reconnaît leur nécessité absolue, mais les relations politiques ou la vie de commu-

nauté n'en sauraient être affectées ni modifiées; on s'arrange d'une façon quelconque pour s'assurer le nécessaire, mais les relations sociales doivent se tenir sur un autre plan. La chose est claire dans le communisme platonicien : la cité comprend deux parties fort distinctes, ici les laboureurs et les artisans, là les magistrats et les guerriers. Les fonctions proprement politiques reviennent à ces deux dernières classes. Quant aux laboureurs et aux artisans, il leur appartient d'alimenter et d'entretenir la cité par leur travail, mais ils sont maintenus en dehors de l'État ; ils ne participent ni à la législation, ni à l'administration, ni aux nobles fonctions militaires. Mais, en retour, les magistrats et les guerriers doivent demeurer étrangers et indifférents à l'activité économique qui les détournerait de leurs obligations supérieures, et c'est pour les maintenir dans cette indifférence qu'il leur est interdit de rien posséder personnellement, ni biens matériels, ni famille. Cette séparation absolue repose, dans la pensée de Platon, sur la haute idée qu'il se fait de la vie politique et sur cette conviction que la richesse, avec tout ce qu'elle implique, est la source de la corruption morale et civique. Toutes les théories et les romans communistes s'inspirent de ce mépris que le sage oppose aux richesses, mépris que le socialisme moderne, né du XVIIIe siècle, ne saurait partager. Il est bon de faire remarquer que l'existence de deux classes n'est pas essentielle au communisme : dans les communautés d'inspiration religieuse, dans l'*Utopie* de Morus, tous participent à la vie commune ou politique, en même temps que tous doivent, selon leurs forces, travailler à l'entretien matériel du monastère ou de la cité; il reste que les opérations économiques ne gouvernent pas les représentations collectives ni ne déterminent la hiérarchie au sein de la collectivité; celle-ci a ses lois propres, d'un ordre supérieur, et les individus ne s'adonnent aux travaux économiques que dans la limite des besoins. On remarquera que le communisme est d'abord soucieux de réglementer la consommation commune, laissant parfois chacun agir à sa guise, comme dans l'*Utopie*, pourvu que nul ne demeure oisif; au contraire, dans le socialisme, la consommation demeure toujours affaire privée, tandis que la production est socialement organisée en vue de cette consommation individuelle.

« Identifier le socialisme et le communisme, c'est donc identifier des contraires. Pour le premier l'organe économique doit presque devenir l'organe directeur de la société; pour le second, ils ne sauraient être tenus assez éloignés l'un de l'autre. Entre ces deux manifestations de l'activité collective, les uns voient étroite affinité et presque identité de nature; les autres n'aperçoivent, au contraire, qu'antagonisme et répulsion. Pour les communistes, l'État ne peut remplir son rôle que si on le soustrait complètement au contact de la vie industrielle; pour les socialistes, ce rôle est essentiellement industriel et le rapprochement ne saurait être trop complet. Pour ceux-là, la richesse est malfaisante et il faut la mettre en dehors de la société; pour ceux-ci, au contraire, elle n'est redoutable que si elle n'est pas socialisée. Sans doute, et c'est ce qui trompe le regard, il y a de part et d'autre une réglementation; mais il faut faire attention qu'elle s'exerce en sens opposé. Ici, elle a pour objet de moraliser l'industrie en la rattachant à l'État ; là de moraliser l'État en l'excluant de l'industrie. » Durkheim, *op. cit.*, p. 605.

S'il existe un tel contraste entre le communisme et le socialisme, c'est que l'un et l'autre systèmes ne répondent pas à la même question. D'où viennent l'égoïsme et l'immoralité, demandent les communistes, question éternelle, qui n'émeut que quelques cercles restreints d'âmes supérieures; et la réponse condamne directement la propriété privée, comme source des vices et désordres anti-sociaux; le reste des systèmes communistes, les lois somptuaires diversement nuancées, les lois du travail et de la distribution interviennent secondairement, comme règles d'application d'un état social d'où l'on a d'abord exclu la propriété. Au contraire, le socialisme se demande quelle organisation sociale et économique dans les circonstances données sera la plus efficace, procurera la consommation la plus large et la plus générale, problème qui est de nature à émouvoir les masses; et la réponse n'est pas directement hostile à la propriété : en fait, le socialisme n'entend léser la propriété que dans une période transitoire, ou en tout cas dans la seule mesure requise à l'édification de ses plans économiques. Il croit qu'une bonne organisation économique suffit à faire le bonheur des hommes en société; comment hésiterait-il à l'instaurer, dût certaine propriété en souffrir? Le communisme a encore moins de scrupule, car il hait pour elle-même la propriété; mais il n'a pas la naïveté lourdement optimiste du socialisme et c'est pourquoi il légifère volontiers en vue d'un monde utopique pour des hommes sans égoïsme et sans avidité.

III. Les formes historiques du socialisme. — *1. Tendances socialistes avant le socialisme.* — Les socialistes modernes ont la faiblesse de se chercher des ancêtres dans la plus haute antiquité : Platon, les stoïciens, les premières communautés chrétiennes prennent dans leurs ouvrages la tête d'une longue liste qui, par Thomas Morus, Campanella, Babeuf et Karl Marx, conduit jusqu'aux maîtres contemporains de la doctrine. Après ce que nous avons dit plus haut, on nous permettra de renoncer à ce développement facile qui méconnaît l'originalité propre du socialisme. Cf. C. Rappoport et Compère-Morel, *Un peu d'histoire*, dans l'*Encyclopédie socialiste*, Quillet, 1912, p. 15-98.

En particulier, nous pouvons écarter résolument de notre étude le prétendu socialisme des Réductions du Paraguay et des sociétés communistes de l'Amérique du Nord. S'il est une leçon qui découle évidemment de leur histoire, c'est qu'elles avaient pour fondement la religion et que leur prospérité sociale et matérielle fut toujours proportionnelle à l'intensité du sentiment religieux qui les animait. Ainsi les Réductions du Paraguay, les sociétés de Shakers, les colonies d'Inspirationists ou d'Harmonists à Amana ou à Economy, les 300 ou 400 Dunkards d'Euphrate, les Perfectionists d'Oneida et de Wallingford, les Separatists de Zoar, à plus forte raison les Mormons. Au contraire, les communautés privées de cette base religieuse, comme le phalanstère de Dallas, Cedar Vale, Brook-Farm, la Nouvelle-Australie, ne surent point se maintenir et périrent dans la misère ou bien se transformèrent en entreprises capitalistes. En tout cela il ne s'agit pas de vrai socialisme. Celui-ci pourtant connut quelques tentatives explicites de réalisation, la New-Harmony, l'Icarie, le phalanstère fouriériste du Texas, dont nous considérerons la fortune à propos d'Owen, de Cabet et de Considerant.

Il reste, comme l'a montré A. Lichtenberger, *Le socialisme au XVIIIe siècle*, Paris, 1895, que le socialisme moderne a été préparé dans les idées. Cette préhistoire du socialisme ne se découvre avec quelque netteté qu'au XVIIIe siècle, et encore dans la seconde moitié de ce siècle. Dans la littérature abondante et déclamatoire qui monte à l'assaut des institutions, on discerne parfois un échantillon authentique de la doctrine socialiste, c'est-à-dire l'idée qu'une collectivisation des biens favoriserait le progrès économique et social. Le plus souvent, il faut l'avouer, l'argumentation qui mène à détruire ou à atténuer la propriété privée n'offre rien de socialiste : un Morelly, un Mably répètent les arguments éthiques du communisme le plus traditionnel; un Brissot de Warville ne songerait pas à critiquer le droit de propriété s'il n'y était con-

duit par le souci de réformer le droit pénal; Rousseau attaque la propriété, mais c'est qu'il en veut d'abord à la société, inséparable de la propriété.

1° *Jean Meslier*, né à Mazerny, dans le duché de Rethel, curé d'Étrépigny et de But à partir de 1692, mort en 1729 ou en 1733, fut un véritable précurseur du socialisme. De mœurs douces et austères, d'esprit fier, dégagé de tout préjugé et même de toute foi positive, il s'acquitta toute sa vie de ses fonctions, passant apparemment pour un pasteur exact et zélé. Mais il laissa après lui un testament dont le titre exprime suffisamment l'intention : *Mémoire des pensées et des sentiments de Jean Meslier, prêtre, curé d'Étrépigny et de But, sur une partie des abus et des erreurs de la conduite et du gouvernement des hommes, où l'on voit des démonstrations claires et évidentes de la vanité et de la fausseté de toutes les divinités et de toutes les religions du monde, pour être adressé à ses paroissiens après sa mort et pour leur servir de témoignage de vérité, à eux et à tous leurs semblables. In testimonium illis et gentibus. Math., x, 18.*

Ce testament ne fut d'abord apprécié des philosophes que comme un monumental aveu d'athéisme et d'irréligion. Voltaire jugea opportun de ne le publier qu'en partie, sous le titre : *Extrait des sentiments du curé Meslier*, 1762, le reste lui paraissant « trop long, trop ennuyeux, et même trop révoltant ». De même, le *Bon sens du curé Meslier*, publié par d'Holbach en 1772, et le *Catéchisme du curé Meslier*, par Sylvain Maréchal en 1789, se contentèrent de faire connaître un curé Meslier violemment anticlérical. C'est seulement la publication intégrale par Ch. Rudolf, en 1864, à Amsterdam, du *Testament de Jean Meslier, curé d'Étrépigny et de But en Champagne, décédé en 1733*, qui révéla le précurseur authentique du socialisme, à une époque où sa pensée pouvait être pleinement comprise. On s'aperçut alors que le curé champenois ne s'en prenait pas seulement au catholicisme et à ses rites, ni même à toute religion positive, à la croyance en un Dieu personnel et en une vie future, mais qu'il sapait la société elle-même que religion et dogme soutiennent dans l'existence.

Les thèses socialistes se présentent dans le *Testament* comme des arguments dressés contre la religion. Les hommes seront toujours malheureux s'ils ne renversent le système oppresseur fondé sur la double tyrannie de la religion et de la royauté; ils devraient régler leur gouvernement sur les seuls principes de la prudence et de la sagesse humaines, c'est-à-dire sur les règles de la probité, de la justice et de l'équité naturelle. En réalité, toutes ces règles ont été violées; on a mis d'un côté tous les biens, les plaisirs, la fainéantise, et de l'autre la misère, le travail, l'esclavage; pour assurer le maintien de cette iniquité, les fourbes et les violents ont inventé les liens de la religion et de la royauté. « Ils seraient heureux, ces pauvres peuples, s'ils n'étaient pas incommodés de cette desséchante vermine; mais il est sûr qu'ils seront toujours malheureux, tant qu'ils ne s'en dépouilleront pas... Sachez, mes chers amis, qu'il n'y a point pour vous de plus méchants ni de plus véritables diables à craindre que ces gens-là dont je vous parle. Car vous n'avez véritablement point de plus grands ni de plus méchants adversaires et ennemis à craindre que les grands, les nobles et les riches de la terre, puisque ce sont effectivement ceux-là qui vous foulent, qui vous tourmentent, et qui vous rendent malheureux comme vous êtes. » *Testament* (Rudolf), t. II, p. 180. De longues déclamations, violentes et enflammées, s'emportent rudement contre cette quantité de riches fainéants, abbés, moines, rentiers, sergents, procureurs, avocats, maltôtiers, receveurs : « On a bien à faire de ces gens-là dans le monde! Les oiseaux chantent et ramagent assez dans les champs et dans les bois; les peuples n'ont que faire de nourrir si grassement tant de gens pour ne faire que chanter dans les temples. » *Ibid.*, p. 203.

On n'a pas de peine à reconnaître ce genre de littérature, appelé à une si grande fortune en des temps plus proches de nous. Mais il convient d'observer qu'au XVIIIe siècle un tel langage semblait « trop révoltant » à Voltaire et aux philosophes les plus acharnés contre l'Église ou contre le despotisme. Ceux-ci poursuivaient la perte de la religion chrétienne, mais ils entendaient que l'ordre social fût respecté. Rares étaient les esprits assez perspicaces pour reconnaître dans l'autorité religieuse l'assise la plus robuste de l'ordre social et assez logiques dans l'erreur pour condamner en bloc la société civile avec la religion. Plus précisément le curé Meslier a pour son temps l'originalité d'interpréter à la manière socialiste le fait religieux; s'il le critique, ce n'est pas au nom de la vérité scientifique, de la raison, de l'histoire; c'est qu'il y voit le baillon, l'opium qui étouffe, qui endort les revendications sociales et la révolte des peuples opprimés. Aussi, plus funestes encore que la religion sont, pour le curé Meslier, les institutions iniques qu'elle a mission de défendre : l'inégalité, la propriété; et c'est ici que se fait jour l'idée authentiquement socialiste, toute autre que celle du communisme éthique traditionnel : si les propriétés n'étaient pas distinguées, si les familles ne s'opposaient pas en classes, si le mariage n'était pas indissoluble, tous les hommes seraient occupés et utiles, ils se partageraient sagement entre eux les produits, il n'y aurait jamais de disette, il n'y aurait plus d'unions malheureuses et tous les hommes mèneraient fraternellement une vie de félicité. La conclusion est claire; il faut que tous les opprimés s'unissent pour renverser l'état social présent : « Votre salut est entre vos mains, votre délivrance ne dépendrait que de vous si vous saviez vous entendre tous. » *Ibid.*, t. III, p. 381.

2° *Dom Deschamps* (1716-1774) annonce le socialisme dialectique. Ce moine que Damiron cite comme un exemple de l'incrédulité réfugiée dans certains cloîtres, passa la majeure partie de son existence au prieuré de Montreuil-Bellay, près de Saumur, où il avait fait profession en 1733, où il remplit correctement ses fonctions de procureur, où il observa convenablement sa règle et où il mourut dans les formes religieuses. Mais il s'était lié avec le marquis de Voyer, fils du comte d'Argenson et, par cet intermédiaire dévoué, il s'était efforcé, toujours vainement, de « convertir » les philosophes et de leur révéler « le mot de l'énigme métaphysique et morale ». Les confidences du moine libre-penseur effarouchèrent J.-J. Rousseau; Helvétius conseilla la prudence; d'Alembert dégagea promptement le point faible du système, les distinctions formelles, les abstractions, relations, genres, espèces et autres idées générales qui n'existent que *per mentem* et qu'il faut bien se garder de réaliser « hors de nos idées ».

Cette opposition entre la métaphysique du bénédictin et la philosophie des Encyclopédistes explique l'échec persistant de dom Deschamps près de ses contemporains. Anti-chrétien et vulgairement athée, il eût été compris; mais, hostile à la fois au christianisme et à l'athéisme superficiel des philosophes, il ne réussit pas à faire école. Il avait assez de théologie pour mesurer la faiblesse des arguments vulgaires contre la religion et il employa ses dons surprenants de dialecticien à construire un système d'athéisme qui méritât le qualificatif d'éclairé. Lorsque Émile Beaussire publia certaines œuvres de dom Deschamps dont la bibliothèque municipale de Poitiers gardait la copie, il leur imposa sans doute une enseigne trop ambitieuse en leur donnant ce titre : *Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française, dom Deschamps, son système, son école*, Paris, 1865. La figure de notre bénédictin n'en

reste pas moins originale et mérite de retenir l'attention dans la préhistoire du socialisme, d'autant que nous la connaissons mieux depuis que MM. Jean Thomas et Franco Venturi eurent le mérite de découvrir à la bibliothèque de Poitiers et de publier en partie une autre liasse de papiers, transcrits sur les originaux de dom Deschamps par son ami dom Mazet qui fut bibliothécaire de la ville : Dom Deschamps, *Le vrai système ou le mot de l'énigme métaphysique et morale*, publié sous le patronage de la Société des textes français modernes par Jean Thomas et Franco Venturi, Paris, 1939. En réalité, il semble que l'essentiel de l'œuvre nous soit désormais accessible, dans ses deux parties que l'auteur lui-même déclarait indissolublement unies : une métaphysique et une morale.

Les *Observations métaphysiques* de dom Deschamps s'encadrent dans une interprétation philosophique du dogme de la Trinité; chacune des personnes divines figure un mode de l'être. La première représente symboliquement la nature physique et sensible, dans son inépulsable variété, c'est-à-dire l'être *qui est plus ou moins*, le relatif. En second lieu, si l'on considère cette nature physique, non plus dans sa diversité mais dans son ensemble, comme la somme, la synthèse logique des choses, notre philosophe l'appelle *le Tout* (aspect universel positif). Enfin la troisième personne de la Trinité ne serait que la forme mythologique et superstitieuse de l'absolu négatif, que dom Deschamps appelle *Tout*, qui à la différence *du Tout* n'a aucun rapport avec le relatif, ne voit limiter par rien son existence absolue, est par soi et en soi et coïncide donc avec la négation même, avec *Rien*.

Les *Observations morales* ouvrent la voie à ce que dom Deschamps appelle *l'état de mœurs; l'état de lois*, système de l'oppression du faible par le fort, est radicalement expliqué et détruit par la vision métaphysique *du Tout* et *de Tout*, car on découvre ainsi la véritable genèse de Dieu et du diable, essai manqué et incomplet de justification et instrument au service de la société pour contenir les hommes dans l'esclavage. Libéré de l'état de lois, c'est-à-dire de l'État et des institutions qui, comme la religion, le mariage, la morale, soutiennent la tyrannie de l'État, l'homme pourra enfin être heureux. Tel est le *vrai système*. Dans la description de l'état de mœurs, dom Deschamps semble incliner vers une condamnation mystique de tout effort, de tout progrès : dans *le Tout*, les extrêmes se réunissent et se valent, il n'y a plus que repos et égalité. Les hommes n'auront que des besoins très limités. Bien mieux, entre eux, les différences s'atténueront jusque dans l'ordre physique : leur état social s'accordant mieux à leur nature profonde et à la loi cosmique, il s'ensuivra des modifications heureuses dans leur corps, tous égaux et semblables. Cette idée se retrouvera dans Fourier. Il y a encore parenté entre ces deux auteurs en ce qui concerne leur conception naturiste de l'amour : « On ne saurait imaginer et il n'est pas dans moi de rendre toute la folie que l'état de lois nous fait mettre dans ce qui est relatif à l'appétit de l'amour, par les freins qu'il a mis à cet appétit; et c'est la difficulté de l'imaginer qui seule peut nous éloigner de croire qu'il puisse jamais exister une société d'hommes où cet appétit ne serait pas plus difficile à satisfaire, ni plus sujet à des inconvénients que celui du manger, du boire ou du dormir... La communauté des femmes entre aussi nécessairement dans la chaîne des mœurs fondée sur la ruine du mien et du tien, que leur non-communauté entre nécessairement dans la chaîne des mœurs fondée sur le tien et sur le mien. » *Observations morales*, IIe partie, § 4. Bien entendu les enfants n'appartiendraient qu'à la communauté. Les situations seraient médiocres, stables; peu de besoins, donc peu de travail; une langue simple et peu abondante suffirait; le passé resterait inconnu et comme s'il n'avait jamais existé. Enfin, « la mort ne serait que le soir d'un beau jour; car elle ne serait pas précédée, comme l'est la nôtre communément, d'une maladie douloureuse, de la vue affligeante d'un confesseur, d'un médecin, d'un notaire, d'une famille désolée et de toutes les peines d'esprit qui nous tyrannisent alors et qui contribuent extrêmement à nous la donner. Ils mourraient d'une mort douce, d'une mort égale à leur vie... Leurs enterrements ne différeraient point de ceux de leurs bestiaux; ils n'y mettraient pas plus de cérémonie, parce que toute cérémonie y serait de trop. » *Ibid.*, § 15.

3° *Goyon de La Plombanie.* — L' « ambition de dominer » semblait à dom Deschamps le vice radical de l'état de lois. Pour Goyon de La Plombanie, *L'homme en société ou nouvelles vues politiques et économiques pour porter la population au plus haut degré en France*, Amsterdam, 1763, 2 vol. in-12, et *L'unique moyen de soulager le peuple et d'enrichir la nation française*, Paris, 1775, in-8°, c'est le même vice, autrement dit l'ardeur de s'élever, qui perd les sociétés. Contre ce mal, il fait appel à une réglementation minutieuse des métiers. On ne passera plus de la campagne à la ville, on renverra aux champs les citadins inutiles, on supprimera les métiers parasites. Les professions seront érigées en charges perpétuelles, d'un nombre rigoureusement fixé selon les besoins de chaque localité : ainsi les fils des maîtres succéderont à leurs pères et tout travail libre sera interdit. Dans les villes, le populaire sera exactement compté et surveillé; chaque individu recevra une plaque d'identité portant l'indication d'un numéro d'ordre et de son quartier; nul ne pourra travailler hors de son quartier. Il y aura dans les villes comme dans les campagnes (une par canton de 30 paroisses) des maisons d'associations, tenant à la fois de la pension, de la bourse du travail et du bureau de placement et annonçant les phalanstères fouriéristes, mais avec cette réserve importante que l'amende, la prison, la servitude à temps s'efforceront de réprimer les délits, fraudes, mensonges qui, selon Fourier, ne doivent plus exister en Harmonie, sous le libre régime de l'attraction passionnelle. Tous ces règlements doivent être acceptés et obéis, pense l'auteur, car le malheur des hommes vient de ce qu'ils ne sont pas assez dirigés : « Comme ils tendent (ces règlements) visiblement à l'avantage des ouvriers et qu'il n'y en a aucuns assez stupides pour ne pas le sentir, pour peu qu'ils y réfléchissent, je ne doute pas qu'ils ne s'y soumettent avec plaisir et même qu'ils n'en soient bien aises. » *L'homme en société*, t. I, p. 148.

4° *Le babouvisme.* — Avant de quitter cette préhistoire du socialisme, observons d'un coup d'œil la pauvreté et la banalité des idées babouvistes. Le culte fervent rendu par les socialistes à Babeuf, à Buonarroti, à Darthé peut s'expliquer par d'autres motifs; c'est le mouvement révolutionnaire qui reconnaît ses pionniers. Mais, du point de vue philosophique, rien n'est plus vétuste que le programme simpliste des Égaux. On dirait qu'ils ont puisé directement leurs ardeurs révolutionnaires à la source des anciens, sans tenir compte du mouvement des idées, comme si le XVIIIe siècle n'avait apporté aucun argument nouveau, comme si les réalités économiques mieux connues ne permettaient pas de renouveler les antiques problèmes. A s'en tenir au domaine des idées, l'influence directe de Babeuf peut être considérée comme nulle. Mais il faut avouer que sur le plan de la sensibilité politique, la conjuration des Égaux a frappé un coup dont le retentissement est incalculable. Jusque-là, on critiquait assez librement la notion de propriété; les prédicateurs eux-mêmes, au nom de la religion, de la justice et de la charité, en dénonçaient les abus, en

soulignaient énergiquement les limites, en bornaient l'usage selon des règles étroites et impérieuses; parfois leur zèle et leur éloquence les emportaient à certains excès de langage dont le lecteur moderne ne laisse pas d'être scandalisé et qu'il excuse difficilement; mais les fidèles, alors, n'en étaient pas choqués. Quant aux libertins, aux philosophes, aux utopistes de toutes sortes, ce n'est pas la critique de la propriété que l'Église réprouvait dans leurs écrits; sur ce point le danger semblait irréel et la sensibilité chrétienne n'y réagissait pas; c'est l'athéisme, l'irréligion, le rationalisme anti-chrétien, les propos licencieux, le mépris de l'autorité que l'on condamnait dans cette littérature. Avec les dernières années du XVIII[e] siècle, avec la répression du babouvisme par le Directoire, commence une ère nouvelle qui consacre la notion de propriété privée à la manière d'un principe inviolable et sacré, base de toute société. La Révolution française, satisfaite et assagie par son succès sur le plan politique, rejette violemment de son sein les esprits aventureux qui voudraient étendre ses propres principes au domaine social; elle ne rougit pas désormais d'être autoritaire et conservatrice. Les discussions relatives à la propriété se déplacent de façon bien significative : autrefois, on éprouvait le besoin de démontrer que la propriété privée n'est pas contraire au droit naturel; aujourd'hui, la légitimité de la propriété privée est devenue un axiome de philosophie sociale et l'on se demande, tout au plus, s'il est légitime d'en limiter l'extension par certaines collectivisations partielles. Après Babeuf, ni les gouvernements, ni les philosophes chrétiens, ni les sociologues conservateurs ne surent de longtemps envisager sereinement telles hypothèses de socialisation, telles restrictions législatives au droit absolu et l'usage souverain de la propriété privée; instinctivement ils se raidissaient contre ces tendances, essentiellement révolutionnaires à leurs yeux. Ce qui pendant des siècles avait été réputé utopie prenait subitement la réalité intense et inquiétante d'une machine infernale montée contre l'ordre social. Rien n'est plus instructif à cet égard que de lire les chefs de condamnation opposés au communisme et au socialisme par les premiers documents ecclésiastiques qui désignent ces erreurs par leur nom. Au même titre que les sociétés secrètes et les sociétés bibliques, socialisme et communisme sont accusés de corrompre la jeunesse, de la soustraire à l'enseignement chrétien, de ruiner l'autorité de l'Église aussi bien que de l'État. « Il est constant, dit par exemple Pie IX dans l'encyclique *Nostis et Nobiscum*, que les chefs soit du *Communisme*, soit du *Socialisme*, bien qu'agissant par des méthodes et des moyens différents, ont pour but commun de maintenir en agitation continuelle et d'habituer peu à peu à des actes plus criminels encore les ouvriers et les hommes de condition inférieure, trompés par leur langage artificieux et séduits par la promesse d'un état de vie plus heureuse. Ils comptent se servir ensuite de leur secours pour attaquer le pouvoir de toute autorité supérieure, pour piller, dilapider, envahir les propriétés de l'Église d'abord, et ensuite celles de tous les autres particuliers; pour violer enfin tous les droits divins et humains, amener la destruction du culte de Dieu et le bouleversement de tout ordre dans les sociétés civiles. » C'est peu à peu seulement que les thèses socialistes perdront ce caractère exclusivement révolutionnaire; au milieu d'erreurs considérables se feront jour certaines critiques, certaines revendications qui ne seront pas uniquement destinées à séduire les malheureux pour les entraîner aux derniers excès, sous prétexte de justice et de liberté. Cette évolution du socialisme, à peine perceptible sous Léon XIII, nettement signalée par Pie XI dans l'encyclique *Quadragesimo anno*, doit être maintenant décrite à grands traits.

II. ÉVOLUTION HISTORIQUE DU SOCIALISME. — Mouvement plutôt que doctrine, le socialisme évolue avec une étonnante souplesse. Il a l'art de s'habiller au goût du jour et à la mode du pays. On n'attend pas d'un dictionnaire de théologie une histoire détaillée du socialisme; aussi nous contenterons-nous, renvoyant pour le reste aux ouvrages spéciaux, de marquer les principaux tournants de cette histoire.

1° *Le socialisme des producteurs.* — Beaucoup plus que le marxisme, ce socialisme mériterait le nom de socialisme scientifique; le marxisme en effet n'a pris cette qualification que comme une enseigne, afin de donner à ses thèses une apparence de sérieux; mais, à supposer même que les conclusions marxistes fussent démontrées avec une rigueur scientifique, la science comme telle ne se voit attribuer aucun rôle propre à l'intérieur de la doctrine. Au contraire, le socialisme de Saint-Simon et celui des saint-simoniens fait une place à la science comme principe directeur et animateur de la vie moderne. Le savant est considéré comme le héros des temps nouveaux. Un tel socialisme, on l'a vu ailleurs, se rattache étroitement au XVIII[e] siècle par son rationalisme et par son culte enthousiaste de la science et du progrès; il annonce le collectivisme marxiste, en dépit de différences considérables, par le rôle prépondérant et même exclusif qu'il réserve au producteur (mais ce producteur n'est pas le prolétaire; c'est plutôt le génial brasseur d'affaires) et par le caractère évolutionniste de sa philosophie de l'histoire; il est très romantique surtout chez Enfantin, par son sensualisme trouble et vaguement panthéiste. Voir SAINT-SIMON ET SAINT-SIMONISME, t. XIV, col. 769 sq.

2° *Le socialisme utopique ou associationniste.* — 1. *Charles Fourier*, né à Besançon en 1779, mort à Paris en 1837, fut successivement garçon de magasin, négociant, voyageur de commerce, commis d'administration, caissier. Célibataire et méticuleux jusqu'à la manie, il mena l'existence la plus dénuée d'incidents. Mais il était doué d'une imagination fertile et tenace, capable de soutenir jusque dans le détail le plus menu la prévision lucide de toutes les circonstances impliquées dans la réalisation future de ses utopies. Saint-Simon généralisait d'instinct et hardiment; Fourier, au contraire, avait la manie du particulier, de la classification en séries, ordres, sous-ordres, etc... A lire ce dernier, on ne sait pas où l'on va, mais chaque pas en avant est copieusement justifié et commenté, avec un luxe d'explications parfois saugrenues, souvent ingénieuses. Le jugement surtout lui faisait défaut, ainsi que toute délicatesse psychologique ou noblesse de caractère. Il n'a jamais senti le besoin ni discerné les conditions d'une démonstration rigoureuse; il décrivit toujours sans prouver jamais. Fourier collabora à l'*Impartial* de Besançon, au *Phalanstère*, à *La réforme industrielle* et à *La phalange*. Ses idées se retrouvent dans les ouvrages suivants : *Théorie des quatre mouvements*, 1808; *Traité de l'unité universelle*, 1821; *Sommaire du traité de l'unité*, 1823; le *Nouveau monde industriel ou sociétaire*, 1829; *Pièges et charlatanisme des sectes Saint-Simon et Owen*, 1831; *La fausse industrie*, 1835.

Il ne fut guère pris au sérieux et eut peu de disciples : on cite Just Muiron. Victor Considerant essaya de donner au fouriérisme une apparence plus logique et de réaliser une colonie phalanstérienne au Texas en 1855. On peut formuler de la façon suivante les principales thèses de Fourier :

a) Association volontaire du capital, du travail et du talent, avec liberté pour chaque associé de se retirer librement de l'association avec tout son avoir. En effet le fouriérisme respecte la propriété privée, au moins sous forme mobilière, de même que l'hérédité, l'intérêt des capitaux et l'inégalité des riches et des

pauvres qui « entre dans le plan de Dieu ». Mais la propriété individuelle doit, selon Fourier, suivi sur ce point par d'illustres économistes orthodoxes, évoluer en copropriété actionnaire, de façon à multiplier le nombre des propriétaires et à liquider le salariat en faisant des ouvriers, par la participation aux bénéfices, les copropriétaires de l'entreprise.

b) La cellule fondamentale de la société est la *phalange;* ses 1 800 membres, répartis en 400 familles, habitent un vaste immeuble, le phalanstère, construit en pleine campagne, suivant un plan minutieusement décrit par Fourier. On y a vu avec horreur l'asile des pires promiscuités et d'un communisme lacédémonien ou conventuel, mais dans la pensée de l'auteur le phalanstère ressemblerait plutôt à ces hôtels-pensions, souvent fondés par actions, que connaissent les États-Unis et la Suisse; on n'y mange pas à la gamelle, on n'y couche pas au dortoir, et il n'y a même aucune égalité entre les catégories de locataires; mais on y trouve des services communs, salons de conversation, de lecture, salles à manger, pour ceux qui veulent en profiter. Au phalanstère se trouve annexée une entreprise agricole et partiellement industrielle, ni plus ni moins collective que les sociétés par actions. Il est évident que les avantages de la division du travail se feront sentir dans la phalange, car chacun suivant son penchant exécutera les besognes qui lui plairont davantage et qui en seront mieux faites. D'autre part il est avantageux de remplacer les 400 caves familiales, les 400 cuisines familiales, les 400 buanderies ou 400 greniers familiaux par des locaux communs, mieux aménagés, moins coûteux et dont le service exigerait beaucoup moins de personnel. D'où libération des sept huitièmes des femmes, généralement absorbées par les soins domestiques. Et le reste à l'avenant. Le caractère unitaire du phalanstère éclate dans sa configuration architecturale : une *rue galerie*, sorte de promenoir couvert, ventilée ou chauffée suivant la saison, rendra faciles et commodes les communications intérieures, avec l'église, avec la salle de spectacle, avec les bâtiments ruraux et avec les usines.

Cependant le principe de la division du travail aboutit en régime de civilisation, c'est-à-dire dans le régime actuel, successeur de *l'état sauvage*, du *patriarcat* et de la *barbarie*, à une monotonie abrutissante pour l'ouvrier, par l'exercice simpliste et illimité d'un seul penchant. En Harmonie, c'est-à-dire dans le régime nouveau, on combinera les bienfaits de la division du travail avec ceux de la variété des tâches : comme il n'y aura plus d'oisifs dès que le travail sera devenu attrayant, on pourra morceler les besognes en parts si infimes que n'importe qui exécutera la sienne en se jouant, sans apprentissage, sans avoir le temps de s'y ennuyer ou de s'y lasser et la quittera pour une autre également attrayante et facile. Ici intervient la théorie fouriériste des passions.

c) L'attraction passionnelle. — Ce que nous avons dit jusqu'ici de Fourier ne suffit pas à le déclarer socialiste; mais voici d'autres propos qui font de Fourier tout autre chose qu'un Jules Verne de la sociologie. Il est optimiste comme les physiocrates, il croit comme Saint-Simon à l'attraction universelle; mais il a cette originalité d'attribuer aux passions le rôle bienfaisant d'un moteur universel du progrès humain. Depuis 2 000 ans, à l'entendre, les moralistes ont fait fausse route en condamnant ou en modérant les passions; leur tentative est injurieuse à la sagesse du Créateur qui aurait imprimé aux astres une direction infaillible et qui aurait négligé de fournir aux hommes une loi intérieure aussi sûre et aussi féconde. Cette loi existe, ce sont nos passions, les moteurs de toute activité. Fourier prétend remettre l'humanité sur la voie du bonheur véritable en réhabilitant les passions, car le bonheur consiste à jouir d'un clavier passionnel complet et harmonieux et à pouvoir en user librement. Actuellement, en attendant que l'admirable mécanique passionnelle puisse s'exercer pleinement, il faut détruire l'œuvre néfaste des législateurs et des moralistes en brisant toutes les entraves apportées au jeu des passions : besogne négative de caractère anarchique. Fourier découvre douze passions radicales : cinq passions *sensitives*, correspondant à chacun de nos sens; quatre passions *affectives :* amitié, ambition, amour, familisme; et trois passions *distributives* ou *mécanisantes*, principes de variété et de changement, la cabaliste ou esprit d'intrigue, la papillonne ou esprit de changement, la composite ou fougue irréfléchie et exaltante qui pousse l'homme à multiplier ses plaisirs. C'est pour réunir les chances les plus favorables au jeu complexe et harmonieux de toutes ces passions, inégalement dominantes suivant les différents âges, sexes et tempéraments individuels, que Fourier fixe à 1 600 ou 1 800 membres environ la population d'un phalanstère : tous les groupes, toutes les séries pourront y être représentés, exercer leur influence en juste proportion et assurer l'harmonie.

Concrètement, le programme de Fourier, à l'inverse du saint-simonisme, condamne toute forme de hiérarchie sociale. Nul essai satisfaisant n'en fut tenté; les fonds, que Fourier attendait du capitaliste philanthrope auquel il avait donné rendez-vous chaque jour à midi, ne vinrent point. A Condé-sur-Vesgre, puis à Cîteaux, une ébauche de colonisation phalanstérienne fut aussitôt abandonnée.

2. *Robert Owen* (1771-1858). — C'était un réalisateur. Il fit d'abord ses preuves dans l'industrie, en renflouant une filature de coton à Lanarck, sur les bords de la Clyde, et en y gagnant, par les procédés les plus classiques, plusieurs millions qu'il laissa philanthropiquement dans l'affaire. Ce succès l'incita à devenir réformateur. D'après lui, l'homme est irresponsable et son bonheur ou son malheur dépend uniquement du milieu et des conditions de vie. C'est donc l'éducation qui est à refaire. Elle sera entièrement égalitaire, sans contrainte ni sanction; nulle propriété, nulle hiérarchie, nulle discipline sexuelle. Avec de l'argent et des appuis, Owen créa dans l'Indiana la colonie de New-Harmony et quelques autres sur le même modèle : toutes s'écroulèrent en quelques mois dans l'anarchie et la promiscuité. Revenu en Angleterre, il reprit ses expériences, aboutit à la même faillite, et prit la fuite. Ses ouvrages essentiels sont les *Outlines of the rational system* et la *New view of society, or essays on the formation of a human character* (1812).

3. *Étienne Cabet* (1788-1856). — Fils d'un tonnelier, apprenti jusqu'à douze ans, il fit ensuite ses études, puis son droit, plaida sans succès à Dijon, sa ville natale, se signala par ses idées révolutionnaires et ses attaches avec les sociétés secrètes. Condamné à deux ans de prison en 1831, il se réfugia à Londres où il connut l'*Utopie* de Thomas Morus et évolua dans un sens communiste. Rentré à Paris à la faveur de l'amnistie de 1839, il y publia en 1840 son *Voyage en Icarie*, roman utopique de la meilleure tradition. Mais Cabet avait foi en son utopie et, en 1848, il envoya des icariens au Texas, les rejoignant bientôt avec quelques enthousiastes. Ils fondèrent à Nauvoo dans l'Illinois une colonie qui se divisa très vite; Cabet chassé par les siens, revint mourir à Saint-Louis en 1856. Les icariens végétèrent et disparurent après bien des schismes, émigrations et vicissitudes lamentables. Le régime est un pur communisme quant aux biens, avec maintien du mariage et travail à la fois obligatoire et agréable.

3° *Le socialisme démocratique.* — 1. *Ph. Buchez.* — Il nous ramène aux idées démocratiques et religieuses.

Après avoir débuté par l'activité révolutionnaire dans la Charbonnerie, il subit un temps l'influence saint-simonienne. Rompant avec Enfantin, Buchez s'occupa de propagande religieuse et politique, en mêlant les théories démocratiques à un positivisme vaguement catholique. Fondateur du *Journal des sciences morales et politiques*, qui devint l'*Européen*, puis la *Revue nationale* (1831-1848), Buchez acquit par d'importants ouvrages (*Introduction à la science de l'histoire ou Science du développement de l'humanité*, 1833, et *Essai d'un traité complet de philosophie au point de vue du catholicisme et du progrès*, 1839) une notoriété qui, jointe à une grande honorabilité et à un vrai désintéressement, le conduisit en 1848 à l'Assemblée nationale dont il fut élu président. Quand l'Assemblée fut envahie le 15 mai, il montra quelque timidité; ce fut à la fois le sommet et la fin de sa vie publique. Il mourut en 1865. L'idéal social de Buchez est à la fois archaïque et révolutionnaire, avec les intentions les plus pures : la profession s'organisera en petites associations de producteurs qui, après avoir remboursé le capital d'établissement, renonceront à la propriété personnelle et vivront fraternellement dans un entier dévouement à la communauté. C'est une sorte de communisme monastique, sur le plan de l'atelier artisanal, mais réservant l'égalité démocratique des membres, la liberté des élections, le droit pour chacun de fonder une famille et celui de sortir à son gré de l'association.

2. *Pierre Leroux* (1797-1871). — Traité avec une déférente pitié par les socialistes révolutionnaires et les hommes de main, il mérite attention du point de vue idéologique. Il commença, ainsi que Buchez, par les sociétés secrètes et le saint-simonisme; mais il entra mieux que Buchez dans la sentimentalité métaphysico-religieuse du saint-simonisme décadent. Timide et gauche, extrêmement sensible, généreux et sincère, médiocre orateur, il eut peu d'influence extérieure et se complut, en dépit d'une culture assez superficielle, dans le commerce des idées philosophiques. A cet égard, il offre un curieux amalgame de croyances religieuses, reste de sa première éducation catholique, avec un fond saint-simonien de panthéisme humanitaire, le tout illustré de thèmes platoniciens et teinté d'hégélianisme. Il ne réussit jamais à formuler d'ensemble son système. Sa méthode est l'analogie, parfois purement verbale, et un symbolisme intempérant. Il procède généralement par triades : sa psychologie se résume en sensation, sentiment, connaissance; sa philosophie sociale ne connaît que l'individu, la famille, la société, correspondant aux trois termes de liberté, égalité, fraternité. La famille constitue la triade : père, mère, enfant, qui, à l'instar de la triade divine : puissance, amour, intelligence, réalise l'unité. Le travail aussi est une triade, d'abord parce qu'il manifeste la vie de chaque être humain, soit par l'industrie, soit par l'art, soit par la science (triade saint-simonienne); ensuite parce qu'il implique trois termes : capital, travail, terre ou matière; enfin parce qu'il est rétribué en fonctions, en loisirs et en produits. Au point de vue familial, P. Leroux prône une conception du mariage aussi élevée qu'austère : monogamique et indissoluble, le mariage a pour but, non la satisfaction de l'instinct, mais le perfectionnement moral des deux époux par le sacrifice perpétuel et le dévouement mutuel dans l'amour de l'humanité. P. Leroux voit dans l'humanité une réalité objective et transcendantale dont les individus ne sont que des formes phénoménales engagées dans les conditions subjectives de l'espace et du temps. Il semble avoir emprunté à Platon ou à Hegel cette idée réelle de l'espèce. Il croit à l'immortalité de l'âme sous forme de métempsycose : « ce qui est immortel, c'est l'être abstrait universel appelé humanité, identique à l'homme et à Dieu même. Nous sommes non seulement les fils de la postérité de ceux qui ont vécu, mais réellement ces générations elles-mêmes. Les individus se perpétuent dans le sein de l'espèce ». Il trouve dans cette palingénésie la solution au problème du mal et la base d'un nouveau christianisme : « il est temps, écrit-il, de comprendre enfin et cette *Chute* de l'homme par laquelle, en passant de l'*ignorance* à la *connaissance*, il passe en même temps de l'*unité* à la *distinction* et à l'individualité, et cette *Rédemption* par laquelle, en continuant de progresser dans la connaissance, il essaye en Jésus-Christ de se régénérer dans l'*unité*, de rentrer à la *distinction*, à l'individualité. » *L'humanité.*

En Pierre Leroux s'ébauche un type nouveau de socialisme, très différent du socialisme français épris d'idées claires et de réalisations simplistes. L'idéalisme dialectique s'insinue chez les penseurs. Rappelons que P. Leroux s'attribuait le mérite d'avoir inventé le mot socialisme; de fait la signification étymologique du terme convient assez à sa doctrine qui réalise les universaux.

3. *Victor Considerant.* — Né à Salins le 12 octobre 1808, ancien polytechnicien, il fut le meilleur disciple de Fourier. D'une plume alerte et vivante il écrivit un grand nombre de petites brochures et les principaux ouvrages suivants : *Destinée sociale*, 3 vol., 1834-1844; *Théorie de l'éducation naturelle et attrayante*, 1845; *Exposition abrégée du système phalanstérien de Fourier*, 1845; *Principes du socialisme*, 1847; *Le socialisme devant le vieux monde*, 1848; *La solution ou le gouvernement direct du peuple*, 1851; *Au Texas*, 1854; *Du Texas*, 1857. Quand on sait que le principal obstacle à la propagande fouriériste résidait dans le style même de Fourier, diffus, obscur, plein de néologismes rebutants, sans ordre apparent, on ne peut douter que Considerant n'ait beaucoup contribué à propager la doctrine phalanstérienne. Mais la modestie avec laquelle Considerant se réclamait de Fourier fut fatale à ses propres idées. En elles-mêmes les idées de Considerant n'ont plus rien de révolutionnaire et elles ont perdu toute l'étrangeté ou l'extravagance des élucubrations de Fourier. Mais Considerant, engagé dans des luttes politiques contre les conservateurs, contre Thiers notamment, eut beau protester de ses intentions pures, il ne put jamais se débarrasser de l'étiquette dont Thiers l'avait affublé et qui le désignait comme socialiste à la méfiance des conservateurs. En réalité, si Considerant ne se fût jamais égaré dans la politique, il eût peut-être réussi à fonder un socialisme proprement français, réformiste, moral, conciliable avec les traditions chrétiennes La seule erreur avouée par Considerant consiste à prôner, pour l'avenir, l'introduction du divorce dans la législation matrimoniale, en vue, pense-t-il, de mieux garantir la sincérité des rapports entre conjoints et la dignité de la femme. Mais on cherche vainement dans les ouvrages de Considerant une attaque contre la propriété. Il prêche nettement l'association volontaire du capital, du travail, du talent, la répartition à chacun selon son droit, c'est-à-dire en raison de son concours, en capital, en travail ou en talent, à la production commune, la concurrence non pas étouffée mais multipliée par les « rivalités émulatrices », les classes non pas maintenues en luttes mais fondues par l'anéantissement des hostilités et des rancœurs séculaires, la propriété non pas supprimée ou réduite, mais multipliée et accessible à tous. « Si la propriété individuelle n'existait pas encore, il conviendrait de l'inventer tout exprès pour le phalanstère. » *Le socialisme devant le vieux monde*, p. 63. Considerant désavouait même certains phalanstériens « désorbités » qui semblaient n'accepter que pour un temps la survivance de la propriété : « Ils pensent que, pendant quelques centaines d'années,

plus ou moins, chacun aura effectivement sa fortune, sa rétribution proportionnelle et son compte particulier de crédit et de débit avec la société. Mais viendra un temps où les richesses seront si abondantes que, sans cesser d'avoir de l'utilité, elles cesseront d'avoir du prix. Il ne sera dès lors plus nécessaire de compter avec personne, chacun jouissant de la richesse sociale à volonté, comme on jouit dans un beau jardin et par un temps superbe, de l'air, de la vue, du soleil ou de l'ombrage. » Tout en reconnaissant que cette opinion n'était guère dangereuse, puisqu'elle renvoyait la fin de la propriété au jour où nul n'en tiendrait plus compte, Considerant ne la partageait pas.

Que reste-t-il d'authentiquement socialiste dans l'association volontaire? Cette idée que le bonheur de l'humanité et son progrès moral tiennent à la réalisation d'un plan, à un type d'organisation sociale. C'est le trait ineffaçable d'utopie qu'on retrouve en tout socialisme.

4. *Proudhon.* — Né à Besançon en 1809, il mourut à Passy en 1865. Fils d'un tonnelier, il exerça lui-même plusieurs métiers, tour à tour vacher, ouvrier de brasserie, imprimeur, journaliste. Il fit des études assez irrégulières mais brillantes. Devenu prote dans sa ville natale, il dévora les ouvrages de théologie que son patron imprimait pour le séminaire. Très peuple et franc-comtois, il aimait à revêtir d'une forme agressive et révolutionnaire des idées relativement modérées, sinon bourgeoises; ce travers joint à une réelle franchise l'amena à exprimer des opinions successives qu'il n'est pas toujours facile de concilier. On se demande encore s'il était en définitive adversaire ou partisan de la propriété privée. Tout le monde connaît son apostrophe fougueuse : « La propriété, c'est le vol...; les propriétaires sont des voleurs »; mais on n'ignore pas les critiques acerbes dont il fustigeait les réformateurs socialistes. Marx, avec la clairvoyance de son génie et de sa haine, devinait et abhorrait le fond paysan et bourgeois du tempérament de Proudhon : « La nature de Proudhon, écrit-il dans le *Capital*, le portait à la dialectique, mais n'ayant jamais compris la dialectique scientifique, il ne parvint qu'au sophisme. En fait, cela découlait de son point de vue petit bourgeois. Le petit bourgeois est la contradiction vivante. » La fameuse brochure *Qu'est-ce que la propriété?* est au fond beaucoup moins terrible que sa réputation; elle ne conteste pas le droit de propriété, mais son étendue et certaines façons de l'acquérir et d'en user; elle distingue ce droit du droit de possession, ce qui n'a rien de redoutable, et se montre aussi hostile à la possession communautaire qu'à la possession individuelle. Il semble que, sans cette inclination romantique à étonner le paisible bourgeois et sans cette truculence passionnée qui fait de Proudhon un journaliste marquant, notre auteur fût demeuré inconnu. Si l'on en croit V. Considerant, son collègue à l'Assemblée nationale en 1848, la vogue de Proudhon tiendrait pour une part à un réflexe, peut-être à une tactique du parti conservateur : « Proudhon a aujourd'hui le privilège, et tout privilège a son prix, de condenser sur sa tête les plus grandes colères des ennemis du socialisme. Antithèse la plus énergique de la propriété, il est devenu une véritable synthèse de l'animadversion des propriétaires... Le nom de Proudhon est passé à l'état d'argument. » *Le socialisme devant le vieux monde*, p. 100. Et V. Considerant ajoute, un peu plus loin : « Proudhon entend laisser à chacun sa propriété. Il ne veut point du tout de la mise en commun des biens, ni que l'on travaille et que l'on vive ensemble. Toute combinaison de ce genre, communauté ou association, lui fait horreur. Sa pensée est tout ce qu'il y a de plus titrée en individualisme. » D'autre part, les idées économiques de Proudhon furent toujours simplistes, comme il est aisé de s'en rendre compte en suivant par exemple sa polémique avec Bastiat sur le prêt gratuit. C'est à ce point, tout compte fait, qu'il faut ramener le socialisme de Proudhon, si c'en est un que de condamner le prêt à intérêt. En tout cas, ce socialisme est beaucoup plus politique que philosophique ou économique, car reconnaissant volontiers le talent, l'esprit démocratique de Bastiat, il rangeait son adversaire parmi les hommes du « parti de la résistance » : « Sa théorie du capital et de l'intérêt, dit-il, diamétralement opposée aux tendances les plus authentiques, aux besoins les plus irrésistibles de la Révolution, nous en fait une loi ». En réalité, Bastiat avait la partie belle : il amena Proudhon à reconnaître que le prêteur rend service à l'emprunteur, que celui-ci doit donc quelque chose à celui-là et il conclut : « c'est un grand pas vers la solution, car c'est ce quelque chose que j'appelle : intérêt ».

Mais Proudhon, contraint d'admettre « la justice commutative de l'intérêt », se retranchait derrière « l'impossibilité organique, l'immoralité de ce même intérêt », parce que celui qui prête son capital ne le fait que pour en tirer un bénéfice qui lui permette de vivre sans travailler. Problème réel, d'importance sociale et morale considérable, mais différent. La banque d'échange, destinée dans la pensée de Proudhon à généraliser le prêt gratuit, n'eut aucun succès. Nous avons là une des contradictions dont l'étude donna lieu à l'œuvre la plus sérieuse, sinon la plus célèbre de Proudhon : *Le système des contradictions économiques ou philosophie de la misère*, que K. Marx, en connaisseur, critiquera vertement dans sa *Misère de la philosophie*.

Proudhon fut en réalité le fossoyeur du socialisme français : désormais, la pensée socialiste est serve d'un parti et instrument d'un plan politique; d'autre part le *Système des contradictions économiques* marque l'invasion de la pensée hégélienne et la prédominance d'une doctrine étrangère. Enfin, la verve caustique, l'ironie, la violence de Proudhon se sont appliquées avec un plein succès à ruiner toutes les sectes socialistes concurrentes.

Indépendamment de leur contenu philosophique ou social, les ouvrages de Proudhon, et ceci encore est presque entièrement nouveau, distillent l'anticléricalisme le plus hautain et le plus agressif. Les pages consacrées à la femme sont dégradantes : servante ou courtisane, pas d'autre alternative; la femme est un être inférieur, instrument de reproduction, au service des mâles. Dernière contradiction, non la moins étonnante, de la part d'un homme qui eut pour sa mère une vénération touchante et pleine de délicatesse, et qui fut un excellent époux.

L'idéal politique de Proudhon n'a rien de spécialement socialiste, car il prône une sorte de patriarcat ayant pour base la puissance illimitée du père de famille, avec, sous le nom de possession perpétuelle, un *dominium* absolu, à la mode quiritaire, *du fonds et du tréfonds pour l'usage et pour l'abus*. Au-dessus de l'autorité paternelle, anarchie, c'est-à-dire suppression de toute autre hiérarchie sociale.

On se demande si le cas de Proudhon ne devrait pas retenir l'attention des psychologues, comme représentant un type de rural déclassé, qui toute sa vie regretta le temps où il gardait les vaches, qui ne s'habitua jamais à la vie mondaine et superficielle des grandes cités et qui déversait dans une activité cérébrale brouillonne et contradictoire le trop plein d'une vigueur physique sans emploi. Peu habile au commerce des hommes, redouté et d'abord difficile, Proudhon n'eut jamais que de rares disciples, de loin plutôt que de près. Il existe un groupe des *Amis de Proudhon;* ce sont des amis posthumes.

4° *Le socialisme selon la dialectique matérialiste; Karl Marx.* — 1. *Notes biographiques.* — K. Marx naquit à Trèves le 5 mai 1818, d'une famille appartenant à la petite bourgeoisie et convertie du judaïsme au protestantisme. Son père était un esprit cultivé, pénétré des idées du XVIIIe siècle et de la Révolution française; il donna à son fils une éducation « libérale ». Étudiant en droit à Bonn, puis à Berlin, K. Marx a du goût pour l'histoire et la philosophie. Il se lie avec les jeunes intellectuels radicaux désignés sous le nom de gauche hégélienne (Strauss, Bruno Bauer, etc.); il renonce au droit et se décide pour la philosophie. En réalité, l'activité politique révolutionnaire le séduit de plus en plus : en 1842-1843, il dirige un organe démocrate et libéral, la *Gazette rhénane.* Persécuté par la police, il s'installe à Paris où il poursuit ses menées en complétant son expérience : publication des *Annales franco-allemandes*, contacts avec Proudhon, rencontre de Frédéric Engels, part très active à la vie des milieux ouvriers socialistes et des sociétés secrètes révolutionnaires. Guizot l'expulse en 1844 et il se retire à Bruxelles où il demeurera jusqu'en 1848.

Pendant cette période, K. Marx a publié notamment une *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843), *La sainte famille*, en collaboration avec Engels (1844), la *Misère de la philosophie* (1847), réponse à la *Philosophie de la misère* de Proudhon, sans préjudice de deux écrits philosophiques très importants, *Ludwig Feuerbach* et l'*Anti-Dühring*. Après l'échec du mouvement révolutionnaire de 1848, K. Marx qui était revenu en Allemagne s'en éloigne de nouveau et gagne l'Angleterre; il demeurera désormais à Londres, se consacrant à l'étude de l'économie politique (Ricardo), rédigeant pour vivre articles et chroniques de journaux, publiant en 1859 la *Critique de l'économie politique* et en 1867 le tome premier du *Capital.* Engels qui avait engagé son ami dans la voie des études économiques publiera les tomes II et III en 1885 et 1889. K. Marx mourut à Londres en 1883.

On cite communément ce mot de Lénine : « Le marxisme est le successeur naturel de tout ce que l'humanité a créé de meilleur au XIXe siècle dans la philosophie allemande, dans l'économie anglaise et dans le socialisme français ». De ces trois éléments, le plus important et le plus authentiquement marxiste est l'élément philosophique. Comme économiste, Marx est le disciple appliqué de l'économie manchestérienne, c'est-à-dire d'une économie libérale dominée par le phénomène industriel et le problème du salariat. Quant au socialisme français, K. Marx l'a gravement compromis par son interprétation philosophique du mouvement révolutionnaire; s'il en est devenu l'héritier, c'est pour l'avoir tué ou du moins radicalement transformé. Nous insisterons spécialement sur l'aspect philosophique du marxisme.

2. *Philosophie de K. Marx.* — *a) Influence de Hegel.* — Sans prétendre expliquer tout Marx par les influences qu'il a subies, nous devons du moins rappeler ce que Marx doit à Hegel. Il y a une certaine attitude d'esprit, une option première que notre auteur ne reniera jamais, qui commande sa manière de découvrir les problèmes philosophiques et qui nous donne seule la pleine intelligence de son système. Alors même que Marx aura, comme il le dit, renversé de haut en bas la conception hégélienne, il n'en continuera pas moins à porter la marque de cette philosophie, embrassée dans la première et inoubliable ferveur de sa jeunesse intellectuelle. Hegel est d'abord un rationaliste : voilà un point de contact avec Kant; pour Hegel, la philosophie critique a eu ce grand mérite de poser définitivement, comme un axiome de la pensée moderne, le principe de l'indépendance de la raison, de son absolue suffisance en elle-même. Le défaut de Kant est de n'avoir pas tiré à fond toutes les conséquences de ce principe : il n'a pas osé donner à ses catégories un contenu objectif, ne leur reconnaissant donc que la valeur de formes subjectives, et d'autre part il n'a pas osé supprimer la chose en soi, résidu inconnaissable et vide, qui n'est qu'un fétiche, un *caput mortuum*, dénué de sens et de réalité; bref, Kant n'a pas donné assez de réalité aux déterminations de la pensée et il n'a pas eu le courage de nier toute réalité hors de ces déterminations. Plus conséquent, Hegel identifie absolument le rationnel et le réel; l'idéalisme se pose donc en réalisme absolu car l'*en soi* trouve précisément toute sa réalité dans l'*être pensé*. Ce qui est n'a de sens, n'est réel que comme être pensé; il n'y a rien de réel au-delà. « Ce qui est rationnel, cela est réel et ce qui est réel, cela est rationnel. »

Le rationalisme de Hegel est dialectique. Tout philosophe est tenu de rendre raison du changement, sorte de synthèse composée de ce qui est et de ce qui n'est pas, de tel caractère et de son contraire : l'expérience pose inéluctablement ce problème. Plus qu'un autre, Hegel devait y être attentif, par l'intérêt qu'il avait toujours pris à l'histoire. La pente de son esprit l'apparentait aux philosophes du devenir, c'est-à-dire du changement et il avait été frappé par la pensée célèbre d'Héraclite : la guerre engendre toutes choses. Aussi loue-t-il Kant d'avoir reconnu que l'exercice normal de la pensée aboutit, au moins sur certains points, à des conclusions antithétiques également valables. Mais, au jugement de Hegel, Kant eut tort de n'apercevoir que quatre antinomies et de ne les résoudre que superficiellement; en réalité, il y a une infinité d'antinomies, autant que de représentations, et elles naissent de ce que la contrariété constitue l'essence même des choses; la synthèse des opposés est la loi de ce qui est, parce qu'elle est la loi de la pensée. En effet, l'esprit ne conçoit rien qui ne soit déterminé; cette détermination joue le rôle de limite, elle nie donc l'être déterminé. Toute détermination, tout être, porte donc en soi sa propre négation. Ainsi le heurt de la thèse et de l'antithèse est inhérent à toute démarche de la pensée, et c'est la condition nécessaire de tout être fini. Cependant la pensée se fixe, se repose : c'est que la négation n'a pas été absolue, elle portait strictement sur ce qu'il y avait de limité et de déterminé dans la thèse; entre celle-ci et l'antithèse, subsiste donc une communauté réelle dont l'esprit prend possession provisoirement dans une synthèse, en se rapprochant ainsi du réel, du concret, qui combine les opposés. Mais, si la vie de la pensée se poursuit, l'esprit ne tarde pas, en affirmant cette synthèse déterminée, à en percevoir la limite, la négation, à en faire une simple thèse qui suscitera nécessairement en son sein une nouvelle antithèse. Et ainsi de suite, à mesure que la pensée se détermine librement dans son autonomie souveraine, que ses déterminations finies se nient par leur limitation même et se fondent en synthèse, la pensée tend à se saisir de sa propre infinité et à s'identifier avec l'être absolu.

D'où suit une conception dialectique de l'histoire. Ce monde par excellence de la contingence est réduit à une systématisation rigoureuse, suprême effort du rationalisme hégélien. Puisque tout est pensée, les événements contingents et leur succession appartiennent à la pensée, ils entrent, au même titre que les théorèmes de la géométrie, aussi bien que les nécessités logiques, dans l'unité dialectique. Certes, un empiriste peut collectionner des faits à la façon d'un chroniqueur, voire relier ces faits par des relations causales; mais l'historien véritable ne se satisfait que de retrouver dans les événements le développement nécessaire de l'idée, dont l'histoire n'est que le reflet. Ainsi voit-on que ce rationalisme dialectique est idéaliste.

C'est à cette philosophie que le jeune K. Marx dut

ses premières ivresses intellectuelles. Elle correspondait parfaitement aux goûts révolutionnaires qu'il avait hérités de son éducation libérale et qu'il cultivait dans le groupe radical de la jeune gauche hégélienne. Cette présence de l'idée comme un levain au cœur de l'histoire ne faisait-elle pas de la révolution une nécessité inéluctable et la source féconde de tout progrès?

b) Le coup de pouce feuerbachien : où la nature supplante l'idée. — Dans l'héritage intellectuel de la Révolution française la gauche hégélienne trouvait un lot d'idées matérialistes rajeunies par les savants et les philosophes du XVIIIe siècle, surtout La Mettrie, Helvétius, d'Holbach. Cet aspect du rationalisme devait trouver en Feuerbach son champion décidé. Celui-ci, dans un ouvrage fameux : l'*Essence du christianisme* (1841), affirme nettement que la nature existe et opère indépendamment de l'idée que l'homme en a; les catégories logiques, les idées universelles, les prétendues substances spirituelles ne sont que l'œuvre artificielle de la raison ou la survivance de mythes imaginaires. Loin d'être un produit ou un reflet de l'idée, la nature matérielle engendre les idées. La gauche hégélienne poussa un grand cri de soulagement en voyant tomber l'idole hégélienne; tous devinrent immédiatement feuerbachiens, si l'on en croit Engels (préface à *Ludwig Feuerbach*). Notons toutefois que Feuerbach n'avait pas tranché dans le vif : à l'empire de l'idée, il n'opposait pas celui de la matière pure; il rejetait la transcendance de l'idée pour la remplacer par une autre transcendance inavouée, celle de la nature humaine. Cette inconséquence fut remarquée par Marx qui fit le pas décisif.

c) Le matérialisme dialectique. — Marx retint de la dialectique hégélienne son ferment révolutionnaire, c'est-à-dire l'immanence de la contradiction au cœur de la réalité; il retint de Feuerbach le primat réel de la nature sur l'idée; mais il conçut la nature comme identique à la matière. Aussi le mouvement révolutionnaire, déclenché selon Hegel par la dialectique de l'idée, déclenché selon Feuerbach par l'évolution de cette nature qu'est l'humanité, devait résulter pour Marx de la dialectique de la matière. Les conditions matérielles de l'existence, auxquelles l'histoire et la science donnaient chaque jour plus d'attention, assumèrent dès lors le premier rôle; elles devenaient en définitive déterminantes.

A l'encontre d'un matérialisme vulgaire et simpliste, le matérialisme dialectique ne nie pas l'existence de réalités immatérielles idéales : sentiments, vouloirs, droit, religion; même il ne fait pas difficulté de reconnaître qu'à leur tour elles influent sur les réalités matérielles; mais il les rattache à une racine élémentaire, il les asseoit sur une infrastructure profonde qui n'est autre chose que la matière et ses conditions propres; ainsi, en définitive, l'influence même qu'elles exercent s'explique d'abord par la loi de la matière. L'histoire matérielle de l'humanité explique tous les événements politiques, intellectuels, spirituels. La matière supporte et nourrit toute cette superstructure.

On voit que K. Marx prête à la matière les mêmes virtualités infinies que Hegel découvrait dans l'idée; ce n'est pas la matière indéterminée et indéterminante de la *philosophia perennis*, mais bien au contraire une matière pleine de déterminations, animée d'une loi rigoureuse. La faille métaphysique du matérialisme dialectique est là précisément; sous le nom de matière, Marx désigne en réalité son contraire, un principe de détermination; dialectique implique nécessité, lien, loi, ordre c'est-à-dire rationalité. Aussi tout l'effort ultérieur de Marx consistera à dégager concrètement cette rationalité, l'ordre rigoureux dont la matière crée la loi. Il y a là une illusion naïve, une équivoque sur le mot matière. A la limite, puisque le langage se laisse faire violence, en haussant la matière au rôle de principe premier et absolu de détermination, rien n'empêche de désigner sous ce nom Dieu lui-même, l'acte pur; on se proclamera athée sans se douter qu'au nom près on adore un être répondant exactement aux mêmes conditions et doué de propriétés identiques.

Observons en passant que Marx élabore sa synthèse selon une méthode à priori, comme les meilleurs représentants allemands du rationalisme idéaliste. Il aurait pu commencer par l'expérience, par l'étude des techniques, par une connaissance consciencieuse des disciplines particulières; cette voie lente et modeste eût garanti le point de départ de sa réflexion philosophique et nourri de substance ses vastes généralisations. Il n'en fit rien. Il construisit d'abord dans l'abstrait, en disposant suivant un ordre logique nouveau les éléments conceptuels de la synthèse hégélienne déjà bouleversée par Feuerbach. On ne saurait trop insister sur ce caractère de sa méthode. Dès 1845, le matérialisme dialectique est conçu et rigoureusement charpenté. C'est seulement plus tard que les faits historiques et que les conclusions de la science économique seront invités à se ranger dans les cadres d'avance tracés. D'où il semble bien certain que K. Marx, d'abord révolutionnaire à la mode bourgeoise des libéraux et des radicaux nourris du XVIIIe siècle français, a opté pour la gauche hégélienne sous l'empire de sa passion politique; qu'il est devenu anti-bourgeois, à la mode de 1848, au contact des socialistes français, élite cultivée et instruite, de type non prolétarien mais artisanal, lorsqu'il se rendit compte que la révolution, partout ailleurs étouffée, conservait dans ce seul milieu un foyer ardent et agissant. Mais le lien logique entre ce socialisme et la philosophie personnelle de Marx n'était pas encore dégagé. Il nous reste à étudier la genèse de ce lien, et avec lui, celle du socialisme proprement marxiste, lorsque K. Marx, déçu par l'échec du mouvement socialiste de 1848, découvre dans le capitalisme anglais, de type industriel et prolétarien, le dernier refuge de ses espérances révolutionnaires. Il se flattera d'y avoir réussi lorsqu'il aura interprété selon sa philosophie dialectique matérialiste les analyses économiques, pour lui toutes nouvelles, des grands théoriciens du capitalisme, notamment de Ricardo. Après 1848, Marx réfugié en Angleterre se mettra en effet à l'école des économistes anglais; il apprendra d'eux les ressorts du régime capitaliste et son effort personnel tendra à prouver que ce régime offre enfin un champ d'application infaillible au virus révolutionnaire de la dialectique matérialiste. Alors la jonction logique sera établie, dans l'esprit de Marx, entre la dialectique révolutionnaire et une certaine interprétation des phénomènes économiques dont il a besoin, qui est son œuvre propre et faute de quoi sa dialectique ne pourrait s'appliquer. Ainsi se trouvera constitué le socialisme marxiste : c'est une âme métaphysique, le principe de la dialectique matérialiste, qui a cherché et qui a trouvé dans les théories économiques du capitalisme anglais, industriel et prolétarien, un corps pour se réaliser.

Ce sont les nécessités de l'action politique qui poussèrent Marx à abandonner la forme idéaliste de la dialectique pour se ranger au matérialisme. En ce sens, reconnaissons-le, ce matérialisme est d'abord un réalisme : ce n'est pas l'idée qui engendre le réel, c'est le réel, autrement dit la nature et l'histoire, qui est à l'origine des idées qu'on s'en fait. « La rupture avec la philosophie de Hegel se produisit ici également par le retour au point de vue matérialiste. Cela signifie qu'on se décide à concevoir le monde réel, nature et histoire, tel qu'il se présente lui-même à quiconque va à lui sans aucune billevesée idéaliste; on se décide à sacrifier

impitoyablement toute lubie idéaliste impossible à concilier avec les faits considérés dans leurs rapports réels et non dans des rapports fantastiques. Et le matérialisme ne signifie vraiment rien de plus. » *Ludwig Feuerbach*, p. 47.

Cette attitude, en soi parfaitement correcte et d'autant plus méritoire que la philosophie allemande était plus pervertie d'idéalisme, était sans doute faussée par un préjugé métaphysique qui excluait de la nature toute réalité purement spirituelle : Dieu, âme, etc... Cependant, appliquée au domaine économique et politique, elle s'est révélée capable de fournir d'excellentes explications partielles, beaucoup plus réalistes que la prétendue évolution dialectique de l'idée. Ce souci d'expliquer les phénomènes par leurs causes propres, immédiates, de l'ordre matériel, a été développé par le marxisme et, dans l'ensemble, ce fut au bénéfice de la science. Encore fallait-il observer exactement les faits à expliquer. Or, la faiblesse du marxisme — sans compter sa prétention de ramener toute explication scientifique à l'explication exclusivement matérialiste — fut de ne connaître les faits économiques qu'à travers l'analyse incomplète et trop systématique d'une science éprise d'abstractions et peu friande de simple observation. Déjà la tournure d'esprit de Marx l'inclinait dangereusement en ce sens; il accepta trop aisément, faute de compétence personnelle, le schéma ricardien de l'économie capitaliste. Il semble du reste que ni la loyauté ni la clairvoyance de Marx ne doivent être suspectées; il ne laissa pas de pressentir le danger et l'insuffisance de sa méthode et cela expliquerait sans doute ses nombreuses hésitations et le peu d'empressement qu'il montra à achever son œuvre économique. Il fallut les instances, la pression d'Engels, pour qu'il consentît à publier, en 1850, la *Critique de l'économie politique*, puis, en 1867, le premier volume du *Capital*. Marx éprouvait des scrupules, voulait un complément d'informations et de lectures, et d'ailleurs son génie constructeur et créateur devait répugner à ce travail de vérification et d'application, véritable pensum pour lui. C'est Engels qui publia les tomes II et III du *Capital*; c'est Kautsky, en 1904, qui publia la *Théorie de la plus-value*, où l'on voit vulgairement le pivot du marxisme. Les critiques que l'on fit de toutes parts à cette théorie mort-née, K. Marx avait dû se les faire à lui-même. Nous sommes persuadé que l'œuvre économique de Marx n'était pour lui qu'un accessoire, la partie la moins personnelle de son système et manifestement la plus fragile; mais il lui fallait bien trouver l'illustration dans les faits, le champ d'application de sa philosophie. Ironie du sort : c'est justement dans son interprétation de l'économie capitaliste que le vulgaire aperçoit la grande et géniale intuition de K. Marx et pour ainsi dire l'ultime ressort du marxisme. On s'explique que le philosophe ait lui-même protesté, d'ailleurs vainement, contre cette interprétation de sa pensée et déclaré qu'il n'était pas marxiste.

Cette réserve faite au nom de la vérité historique, nous pouvons désormais nous attacher à l'étude du marxisme vulgaire; c'est ce dernier seulement, avec son Karl Marx de légende, qui constitue un type historique nouveau de socialisme.

3 *Sociologie économique du marxisme.* — *a) Théorie de la valeur et de la plus-value.* — Si les produits sont susceptibles d'être échangés, c'est qu'il y a entre eux un *quid commune*, une réalité homogène, une mesure commune. Cela ne peut être l'utilité : celle-ci justifie la valeur d'usage des objets, mais chaque objet a son utilité propre, ainsi que sa propre valeur d'usage; ces qualités ne sont pas interchangeables. La seule qualité commune entre tous les objets qui s'échangent ne peut être que leur qualité de produits du travail humain; voilà la substance de leur valeur d'échange. C'est le travail qui s'y trouve incorporé. Le travail dont il s'agit est le travail social, non pas le travail que le produit a coûté en fait dans tels ou tels cas particuliers, plus ou moins important selon telles conditions individuelles plus ou moins favorables; le travail social est le travail moyen ou normal que requiert telle production dans les conditions sociales ordinaires et de la part d'un ouvrier moyen. Le temps social, autrement dit le nombre moyen d'heures employées à la production, mesure ce travail social : c'est le même temps qui mesure la valeur d'échange des produits.

En régime capitaliste, le travail lui-même est une marchandise comme une autre. Quelle en est la valeur d'échange? Ce sera le temps socialement nécessaire à sa production. En effet, l'on peut considérer la force de travail non plus comme une cause productrice, mais comme une marchandise coûteuse, comme un produit doué de valeur par le temps de travail qui s'y trouve incorporé. Pour disposer de cette force il faut la produire, c'est-à-dire y consacrer une certaine quantité de subsistances nécessaire pour entretenir le salarié en état de travailler, et ces subsistances représentent en valeur un certain temps de travail. Le travail a donc une certaine valeur; apprécié socialement, on dira par exemple qu'un travail de 5 ou 6 heures est nécessaire pour obtenir une force de travail de 10 heures; alors 10 heures de travail valent exactement ce travail incorporé, les 5 ou 6 heures de travail social consacrées à les produire.

Ici intervient la plus-value, propriété caractéristique du travail humain. Le capitaliste achète à sa juste valeur le travail de ses salariés; pour prendre les chiffres admis ci-dessus, le capitaliste achète au salarié 10 heures de travail contre la valeur de ce travail qui est par hypothèse de 5 ou 6 heures de travail. Dans sa journée, lorsque le salarié a travaillé 5 ou 6 heures, il a produit par son travail une quantité de valeur égale à celle que lui coûte un travail de 10 heures; et cette valeur lui est payée par l'entrepreneur. Mais il continue de produire de la valeur puisqu'il travaille encore 4 ou 5 heures. Tout le mystère du profit capitaliste est là : l'entrepreneur achète les dix heures de travail à leur juste valeur (5 ou 6 heures de travail) et, à ce prix, il a le droit d'empocher toute la valeur produite par un travail de 10 heures. On voit immédiatement qu'entre ce qu'il débourse et ce qu'il encaisse il y a une différence, la plus-value, *Mehrwerth*, tenant au fait que le travail humain produit plus de travail qu'il n'en consomme. Lorsque l'entrepreneur paie la valeur du travail, il paie cette valeur moindre consommée par le travail et il achète à ce prix toute la valeur nouvelle et supérieure que dégage le travail.

Il s'ensuit que l'entrepreneur a tout intérêt à accroître cette plus-value ou différence entre la valeur consommée et la valeur produite par le travail; il y parvient soit en allongeant la journée de travail, soit en réduisant la valeur dépensée dans le travail, c'est-à-dire en diminuant le nombre d'heures de travail qui est nécessaire à l'entretien de la force de travail et ceci consiste à abaisser le coût de la vie. Telle était exactement la tactique du capitalisme industriel que K. Marx pouvait observer en Angleterre.

b) Théorie de l'expropriation des expropriateurs ou de la concentration capitaliste. — Le phénomène de la plus-value légitimement empochée par l'entrepreneur caractérise selon Marx le régime capitaliste. Le capital est ce qui produit une rente de cette sorte, un revenu produit par le travail d'autrui. Avant le XVI[e] siècle existait sans doute le capital au sens que les économistes donnent à ce mot, au sens d'instrument de production. Mais le capital comme producteur de rente ne pouvait exister, parce que les travailleurs possédaient individuellement leurs instruments de production; nul

capitaliste ne pouvait dès lors empocher une rente obtenue par le travail d'autrui.

A partir du XVIe siècle, K. Marx décrit avec beaucoup de force et de couleur toutes les causes qui accumulèrent entre quelques mains un capital considérable, en ôtant aux petits artisans la propriété de leurs outils, ateliers, instruments de production. En dernier lieu, la révolution bourgeoise, sous prétexte de libérer le travailleur, a rompu tous ses liens avec ses instruments de production, avec sa petite propriété, avec son régime corporatif; le travailleur isolé, ne pouvant plus produire ni vendre ses produits, s'est trouvé réduit à l'état de « force de travail disponible »; cette prétendue liberté du travail n'est pas autre chose que la liberté pour le travailleur de se vendre lui-même au capitaliste, faute de pouvoir vendre directement ses produits au public. Ainsi la bourgeoisie capitaliste a tué le travailleur propriétaire de ses instruments de production et a créé le prolétaire. Sans doute, l'œuvre homicide n'est pas entièrement accomplie; en face du capital et du prolétariat, il subsiste une marge de production assurée par des travailleurs propriétaires de leurs instruments, à qui par conséquent le capital ne peut demander de plus-value. Mais le tragique de la situation réside dans une loi interne du régime capitaliste qui tend à prolétariser de proche en proche ces marges encore libres et à concentrer le capital en quelques mains de moins en moins nombreuses et de plus en plus puissantes. La loi de concentration marque le point d'insertion de l'idée dialectique dans l'analyse marxiste du régime économique. Comme la thèse hégélienne engendre sa propre contradiction, le capitalisme porte en soi « son fossoyeur », il est animé d'un principe d'auto-destruction. En effet, le développement du capitalisme suppose la concentration de plus en plus poussée des entreprises, ce qui a pour conséquence de rejeter au prolétariat une multitude de travailleurs qui, jusque-là, avaient été propriétaires de leurs instruments de production. Peu à peu, dans les rangs mêmes des capitalistes, une sélection s'opère au nom de la fatale loi de concentration : les petits capitalistes sont dévorés par les gros, les capitalistes moyens sont expropriés au profit des milliardaires. Il arrivera un jour où le processus sera achevé : tout travailleur sera prolétarisé et tout le capital sera entre quelques mains oisives. Ce jour-là, une légère chiquenaude fera tomber en poussière le capitalisme qui se sera lui-même détruit par sa propre dialectique interne. Cette opposition dialectique, à qui l'on doit le mouvement révolutionnaire et qui promet le dépassement du capitalisme, porte un nom : la lutte des classes. On voit que ce phénomène de la lutte des classes est fondamental dans la doctrine marxiste; c'est le *primum movens* de tout progrès; lutte des exploités contre les exploitants, elle doit aboutir à la suppression de ces derniers. De là l'horreur qu'éprouvent les purs marxistes à l'endroit des réformes qui prétendraient améliorer la situation des salariés, atténuer l'odieux de leur esclavage; de là, en revanche, la faveur paradoxale dont les purs marxistes entourent le grand capitalisme, comme on a pu le voir toutes les fois que le marxisme a tenu le pouvoir politique; c'est qu'en favorisant les grands trusts, en prolétarisant les classes moyennes, on pousse le capitalisme sur sa pente fatale, on accélère le processus de concentration, on hâte l'heure de sa disparition; tandis qu'en aménageant selon une prétendue justice idéale la situation du prolétariat, en lui accordant surtout une parcelle de propriété, en lui prêchant l'espérance d'une autre vie et la modération ici-bas, on étouffe la lutte des classes, on met un frein au processus dialectique, bref, on arrête le mouvement révolutionnaire.

Pourquoi ne le ferait-on pas, demandez-vous? Nous touchons là à une de ces grandes options psychologiques et morales qui commandent les systèmes philosophiques au lieu d'en découler logiquement. Il est clair que K. Marx est d'abord révolutionnaire; il voit dans la révolution le bien suprême auquel il s'est entièrement dévoué; il est donc vain de lui demander pourquoi on ne s'efforcerait pas d'éloigner la révolution.

4. *Succès du marxisme.* — *a)* Comme doctrine, le marxisme était trop étroitement conditionné par les idées et les préjugés d'une époque pour être capable de faire une longue carrière. Le marxisme ne se conçoit bien que dans un monde imbu du plus naïf scientisme et d'une philosophie évolutionniste; sa connaissance du monde économique est rigoureusement limitée à l'industrialisme manchestérien; de là une prompte décomposition du marxisme au contact de philosophies nouvelles plus pragmatistes, volontaristes, anti-intellectualistes, anti-déterministes et à mesure que le schéma économique admis par Marx se voyait démenti par les faits : irréductibilité du phénomène artisanal ou de l'économie rurale aux formules marxistes, persistance et exaspération des nationalismes, réalité d'idéaux capables d'inspirer l'action et indépendants des conditions matérielles, moindre portée de la loi de concentration capitaliste que d'autres phénomènes viennent compenser, etc...

b) Comme mouvement, au contraire, le marxisme a réussi à s'imposer à une importante fraction du monde occidental. Toutefois il ne faudrait pas croire qu'il a su éliminer toute autre forme de socialisme. La faiblesse de sa doctrine fait du marxisme une coalition de partis politiques, aux idées parfois très différentes mais solidarisées en vue d'un but pratique. La classe ouvrière elle-même, lorsqu'elle se dit marxiste, ignore les arcanes de la doctrine; du reste, elle a échappé dans une grande mesure au marxisme dès qu'elle est entrée dans la voie des réformes concrètes.

C'est en Allemagne et en Russie que le marxisme a trouvé les fidèles les plus nombreux et les plus convaincus. En France, un parti se réclame de Marx, avec Jules Guesde et Lafargue comme premiers propagandistes; mais ce parti, outre qu'il n'a pas toujours conservé une rigoureuse orthodoxie marxiste, a toujours dû composer avec des socialismes d'inspiration différente (possibilistes ou réformistes, bientôt syndicalistes). En Belgique, le marxisme lui-même, perdant son caractère philosophique, se ramène à un réformisme secoué seulement de quelques mouvements révolutionnaires en période de crise économique ou de tension politique. En Angleterre, la doctrine marxiste ne sut jamais s'acclimater; le socialisme de ce pays, le travaillisme, est essentiellement pratique, réformiste, soucieux de dignité humaine et de grandeur nationale, respectueux des convictions religieuses et souvent animé lui-même d'un souffle religieux incontestable. Les pays scandinaves ont connu également, et même au pouvoir, un socialisme réformiste, fondé sur la collaboration entre les classes. Depuis la guerre de 1914 à 1918, sauf en Russie, les responsabilités du pouvoir qu'assumèrent ou que partagèrent les partis socialistes d'étiquette marxiste, contribuèrent à généraliser la tendance réformiste, au détriment de la tendance révolutionnaire.

5° *Le syndicalisme révolutionnaire.* — Le mot syndicat signifie d'abord un groupement d'intérêts (syndicat de producteurs, d'agriculteurs, de pêcheurs, de médecins, d'artistes). Par mouvement syndical, on désigne ensuite un effort tendant à organiser les professions ou les corporations, pour leur assurer une certaine capacité ou représentation dans l'État. Ces notions ne nous intéressent pas ici.

Nous nous occupons du syndicalisme révolution-

naire : celui-ci diffère à bien des égards du socialisme; toutefois, il a le même point de départ et aboutit généralement aux mêmes conclusions. Si bien qu'il représente un des plus récents avatars du socialisme. A mesure en effet que les autres formes de socialisme se transformaient en partis politiques, condamnés par la force des choses à remplir un programme pratique et réaliste, le syndicalisme révolutionnaire en recueillait l'héritage essentiel, l'âme de violence, la volonté de lutte sans compromission bourgeoise; et il reprenait à son compte les revendications révolutionnaires que les socialismes réformistes reléguaient dans un avenir indéterminé et finissaient par perdre de vue.

Aussi bien, l'évolution des idées philosophiques appelait-elle cette transformation. Lié au rationalisme évolutionniste, le marxisme voyait son idéologie scientifique battue en brèche par une philosophie nouvelle anti-intellectualiste, méfiante à l'égard des concepts artificiels et figés, préoccupée de rejoindre, dans le mouvement même de la vie, les données simples et immédiates de la réalité. Cette philosophie nouvelle, dont M. Bergson est le plus illustre représentant, a inspiré les premiers théoriciens du syndicalisme révolutionnaire, G. Sorel, H. Lagardelle, E. Berth. Les vastes constructions intellectuelles, celle de Marx en particulier, avec son cortège catastrophique de lutte, de prolétarisation progressive, de société sans classe, ne sont plus considérées en elles-mêmes que comme des utopies. Mais on ne leur reconnaît pas moins, pour l'action révolutionnaire, une valeur incomparable, au titre de mythes. « La grève générale et la révolution marxiste sont des mythes... Il ne faut pas chercher à analyser de tels systèmes d'images... Il faut les prendre en bloc comme des forces historiques... Un mythe ne saurait être réfuté... l'utopie au contraire peut se discuter comme toute constitution sociale. Pendant longtemps le socialisme n'a guère été qu'une utopie, il est devenu une préparation des masses employées dans la grande industrie qui veulent supprimer l'État et la propriété; désormais on ne cherchera plus comment les hommes s'arrangeront pour jouir du bonheur futur; tout se réduit à l'*apprentissage révolutionnaire* du prolétariat. » G. Sorel, Préface aux *Réflexions sur la violence*, 1907.

Les caractéristiques du syndicalisme révolutionnaire sont les suivantes : il est anti-démocratique et anti-parlementaire, puisque la démocratie et le parlement expriment maintenant l'ordre capitaliste et étatiste; il a le culte des élites, qui seules ont assez d'énergie et d'abnégation pour soutenir la lutte contre la société; il considère de haut et met au second plan les intérêts économiques et professionnels; il cultive la grève prolétarienne, non en vue d'avantages matériels, mais pour développer peu à peu dans les masses la ferveur révolutionnaire; il est indifférent au contenu de ses revendications et change de programme suivant les circonstances; il méprise la science et n'a aucune exigence logique touchant le vrai ou le faux au sens traditionnel. Beaucoup de socialistes, déçus par l'embourgeoisement de leur parti, se laissèrent séduire par le dynamisme du syndicalisme révolutionnaire, par exemple le citoyen Mussolini, chargé en 1912 de l'*Avanti*, le principal quotidien socialiste de la péninsule; on sait que le fascisme, en dépit de son accession au pouvoir, entretient précieusement dans l'élite de ses militants l'inspiration révolutionnaire. Le Duce ne cache pas son admiration pour G. Sorel et n'a jamais cessé d'être en relations étroites avec H. Lagardelle. Le bolchevisme et le national-socialisme, avec d'autres mythes et une affabulation différente, s'apparentent eux aussi au syndicalisme révolutionnaire.

Par là s'achève aujourd'hui, semble-t-il, l'évolution historique du socialisme. Celui-ci, tel du moins que nous l'avons défini, appartient à un monde définitivement révolu, à un monde essentiellement individualiste où certaines valeurs humaines, la vie, la science, le bien-être matériel, la culture morale et spirituelle, la liberté de pensée, la liberté de la presse, la liberté du travail, gardaient une certaine primauté, en dépit de réelles déviations. Le socialisme, alors même qu'il les discutait et les compromettait, ne se soutenait que par elles. Partout où il a pu conduire à terme sa critique révolutionnaire, il se voit dépassé; dans le monde nouveau qu'il a tant contribué à instaurer, il n'y a plus de place pour lui. Les pouvoirs nouveaux qui se sont élevés sur les ruines de l'État libéral ne se font pas faute d'exécuter largement les principaux articles des programmes socialistes; mais ils ne toléreraient plus ces mouvements d'opinion, ces agitations réformistes, cette fermentation d'idées ingénieuses ou utopiques qui situent dans l'histoire le phénomène socialiste.

IV. Critique du socialisme. — *I. Critique de l'idéal socialiste.* — On ne saurait se borner à critiquer de haut l'esprit du socialisme, cette *rerum novarum cupido* dénoncée par Léon XIII. Assurément, on toucherait la racine réelle du socialisme, mais une racine lointaine qui peut nourrir et qui nourrit effectivement beaucoup d'autres erreurs; la critique serait donc trop générale. Même si les hommes sont conduits à l'erreur par la tyrannie de la cupidité et des autres concupiscences, en évoquant celles-ci on a en partie expliqué la genèse de leurs erreurs, mais on ne les a pas encore définies ni par conséquent réfutées.

Il est vrai que nous avons pu préciser cet esprit animateur du socialisme, en étudiant ci-dessus les sources idéologiques du socialisme. Chaque époque a sa manière d'entendre et de dire le même *non serviam*. Le socialisme baigne dans une atmosphère historiquement caractérisée et datée par le rationalisme, par l'esprit de système, par le sensualisme utilitaire et par une naïve ferveur à l'égard de la science; cet ensemble de conceptions ou plutôt ce vague complexe idéologique, qu'il tient de son époque, détermine et qualifie les fins qu'il poursuit. Mais ces idéaux ne lui sont pas propres. En face de lui se dressent des systèmes antagonistes qui, au nom des mêmes idéaux, au nom de la raison indépendante, au nom du progrès, de la science et de la liberté, en vue du bien-être individuel et social et pour la meilleure organisation de la société, aboutissent à des conclusions contraires aux siennes. La critique de ces faux principes, si elle vaut pleinement contre le socialisme, ne vaut pas moins contre ses concurrents animés du même esprit et, par d'autres moyens, serviteurs des mêmes fins. Ce n'est donc pas à l'occasion du socialisme qu'une telle critique doit être spécialement instituée; on se reportera pour la trouver aux articles consacrés dans ce Dictionnaire au rationalisme, au libéralisme, au matérialisme, aux multiples aspects modernes que prend la « philosophie nouvelle », en lutte contre la religion chrétienne.

II. Critique des conclusions. — D'autre part, si nous laissons de côté l'idéologie nourricière du socialisme pour n'en retenir que les thèses ou conclusions explicites, nous nous heurtons à deux sortes de difficultés. Tout d'abord, nous constatons que les exposés de doctrine socialiste revêtent une ampleur encyclopédique : chacun d'eux prétend fournir une vue de l'univers, depuis l'origine jusqu'à la consommation des temps, ou au moins une vue complète de l'univers social et moral, avec une conception de Dieu, de l'homme, du bonheur, du bien et du mal, de la liberté, etc. Si l'on voulait discuter les thèses explicites que les socialistes ont soutenues, il faudrait entreprendre un traité complet de philosophie et de théologie. Le socialisme est en effet le recueil moderne de toutes les erreurs sur Dieu, sur la religion, sur la spiritualité et

l'immortalité de l'âme, sur les origines et sur les fins dernières, sur la liberté, sur la moralité et sur l'autorité; matérialisme, panthéisme, modernisme, voire métempsycose, erreurs sur la Trinité, erreurs sur l'Église et sur le Christ, fausse interprétation de l'Évangile, sans parler d'erreurs proprement morales sur le fait de la justice, du mariage et de la propriété. Tout cela, avec bien d'autres choses encore, a passé par la tête et par la plume des socialistes.

Et ensuite on s'aperçoit qu'il n'est presque aucune thèse socialiste que quelque socialiste n'ait violemment contredite. Ce fait rend la critique à la fois très facile puisqu'elle pourrait se contenter d'opposer les thèses socialistes les unes aux autres et que, sans grand effort d'imagination, on peut demander au socialisme lui-même les objections les plus pénétrantes qui vaillent contre lui, et en même temps très difficile, car l'hydre socialiste se rit de nos attaques successives et sort apparemment indemne de tous les combats où l'on avait cru ruiner ses thèses, qui ne sont jamais que certaines thèses d'un certain socialisme. Nulle nécessité logique ne relie en un corps défini *les* conclusions du socialisme; on nous sert inlassablement *des* conclusions socialistes. On croirait qu'il n'y a pas de socialisme, qu'il n'y a que des socialistes, chacun d'eux se construisant une doctrine personnelle, nuançant et mesurant ses conclusions selon son humeur, selon sa philosophie, selon les exigences de la politique et de la propagande, enfin selon les susceptibilités ou la capacité de son auditoire. De même que les saint-simoniens attribuèrent généreusement à Saint-Simon tout le mérite de leurs inventions et, selon le joli mot de M. Charléty, « lui firent hommage de toute leur raison et de toute leur folie », de même, semble-t-il, les socialistes d'observances multiples et contradictoires s'accordent tous à imputer au socialisme la paternité de leurs propres conceptions. C'est que l'esprit général du socialisme moderne flatte les idéologies régnantes et le désigne comme le champion de l'humanité, du progrès, de la démocratie, de la science, du dynamisme et de la jeunesse contre les ténèbres et la tyrannie du passé. Aussi n'est-il point téméraire, pour expliquer en partie l'abondance et le succès de la littérature socialiste, d'observer avec M. F. Perroux que « la doctrine la plus informe, la plus indigente, la construction théorique la plus anémique, le raisonnement le plus plaisant, se parent de prestiges lorsqu'ils peuvent revêtir l'uniforme socialiste ». Préface à L. von Mises, *Le socialisme*, trad. fr., 1938, p. 8.

Il est donc assez naturel, à considérer le contenu objectif des doctrines, qu'il y ait autant de socialismes aux thèses disparates et contradictoires qu'il y a de penseurs se réclamant du socialisme; et il n'est pas davantage surprenant que ces systèmes pullulent inlassablement. C'est d'ailleurs à ce point de vue que l'on se place lorsque l'on classe les systèmes socialistes selon l'importance des transformations qu'ils prétendent imposer à l'ordre social : production absolument commune et répartition autoritaire de tous les biens (communisme au sens moderne), ou socialisation des seuls mais de tous les instruments de production (collectivisme marxiste), ou socialisation de quelques secteurs particulièrement importants de la vie économique (socialisation de certaines productions ou de certaines entreprises; nationalisation ou étatisation des assurances, du crédit, des chemins de fer, du commerce extérieur; capitalisme d'État), ou socialisation décentralisée (offices, régies autonomes, socialisme municipal, etc.) ou enfin les formes les plus mitigées du socialisme ou du pseudo-socialisme, le socialisme des guildes, le solidarisme, le coopératisme, la participation obligatoire aux bénéfices avec contrôle ouvrier etc. On en arrive alors à des systèmes qui n'ont rien proprement de socialiste, qui sont même parfois d'inspiration nettement anti-socialiste, mais qui, pour des raisons de propagande, par opportunisme tactique ou par faiblesse doctrinale, inscrivent à leur programme certaines revendications socialistes. Une telle classification n'offre aucun intérêt philosophique et c'est pourquoi nous ne nous y sommes pas arrêté un seul instant au cours de cette étude; mais elle joue un rôle politique de première importance, qu'il s'agisse de compétitions électorales ou de programmes législatifs.

III. CRITIQUE DU POINT DE VUE DE LA COHÉRENCE INTERNE. — Toute base de discussion se dérobe-t-elle? Nous ne le pensons pas. Une critique très pertinente du socialisme demeure possible qui consistera à relever les inconséquences logiques de l'argumentation socialiste. Admettons le point de départ, c'est-à-dire l'état d'esprit moderne, le culte de la raison, la prétention scientifique, le primat de l'utile et de l'économie; ne nous attardons pas, d'autre part, aux objections infinies qui pourraient être faites à chacune des conclusions formulées ici ou là par quelque socialiste. Contentons-nous d'examiner le rapport logique qui rattache ces conclusions aux prémisses idéales. Vous prétendez, dirons-nous aux socialistes, gouverner rationnellement la vie sociale, vous mettez votre bonheur dans une production abondante et dans la multiplication des jouissances matérielles au profit du plus grand nombre? Vous ne vous leurrez pas de billevesées idéalistes, d'axiomes tombés du ciel, d'un droit naturel imaginaire, de notions forgées à priori? Soit. Mais alors renoncez à certaines manières d'argumenter qui vous sont familières.

1° *Le droit du travailleur sur le produit.* — Un des arguments usuels des prédications socialistes, argument particulièrement sensible aux masses ouvrières, consiste à revendiquer le droit du travailleur sur le produit de son travail. Or, cet argument est de la dernière indigence au point de vue rationnel, avec son air de simple évidence. D'une part, en effet, on ne peut sans sophisme en tirer la moindre conclusion favorable à la socialisation des moyens de production; et d'autre part l'invoquer c'est accepter le « préjugé » de la propriété individuelle.

1. Léon XIII a parfaitement développé le premier point dans l'encyclique *Rerum novarum* et sa critique porte à merveille contre les déclamations de la propagande socialiste vulgaire. Si l'on admet que le travailleur est légitime propriétaire de l'œuvre qu'il a façonnée ou du salaire qu'il a gagné, de quel droit l'empêcher de transformer cette œuvre ou ce salaire en capital, c'est-à-dire en instrument de production? Ce serait infailliblement le dépouiller du fruit de son labeur. Or, si toute valeur produite doit être attribuée au travailleur, il faut que toute valeur, tout capital doive son origine au travail et toute propriété devient respectable et sacrée, même celle des instruments de production. En bonne logique, l'argument tendrait à interdire non seulement la socialisation du capital, mais même la moindre atteinte à son intégrité. C'est du reste en ce sens que les économistes classiques avaient utilisé cet argument avant que les socialistes n'eussent songé à le leur emprunter.

2. Seconde inconséquence : à cette première et élémentaire objection, les socialistes répliquent sans trop de peine que nous sommes présentement sous un régime de propriété privée et que, dans cette hypothèse, le droit reconnaît la libre disposition par chacun de l'outil qu'il s'est fabriqué ou du salaire qu'il a gagné et épargné. Voilà pourquoi, dans l'hypothèse actuelle, on léserait le droit de l'ouvrier si on l'empêchait de transformer en capital, en instruments de production et d'appliquer à sa guise les biens qu'il s'est acquis légitimement et dont on lui reconnaît la propriété.

Mais justement, dans l'hypothèse socialiste, une pareille limitation du pouvoir propriétaire serait légitime; bien mieux, elle ne poserait aucune question, puisque toute distinction du mien et du tien aurait disparu.

Cependant, cette réplique est tellement efficace qu'elle prive les socialistes de leur argument. Parler d'un droit du producteur sur le produit, c'est parler pour ne rien dire si l'on exclut l'hypothèse de la propriété. Bon gré mal gré, les socialistes font preuve en cette occasion d'une mentalité on ne peut plus bourgeoise. Abstraction faite d'un régime de propriété, le rapport de producteur à produit n'ajoute rien au pur rapport de causalité liant l'effet à l'agent efficient. Par suite d'un antique « préjugé », dû à la millénaire possession du régime propriétariste, nous attribuons instinctivement, non point seulement au salarié un droit sur son salaire, mais à tout producteur un droit sur son œuvre. C'est pourtant une vue qui ne va pas de soi, à priori. Quelle nécessité d'attribuer à la cause efficiente un droit de propriété sur son effet? On n'en voit pas la raison décisive. De fait l'histoire a connu, elle connaît encore aujourd'hui au sein des familles, dans les ordres religieux, à l'armée, des travailleurs qui s'acquittent simplement de leur devoir d'état en travaillant pour autrui, sans songer à se prévaloir d'un droit de propriété sur le résultat de leurs labeurs. Quel inconvénient à cela? Il apparaît même, à qui juge d'un point de vue métaphysique, que la causalité efficiente parfaite implique pareille générosité, suppose la production d'un effet valable en soi, doué d'une finalité propre et d'une certaine autonomie dans l'être, bref, d'un effet qui ne soit pas seulement une propriété de sa cause. Le meilleur producteur serait donc le plus désintéressé; le pur producteur devrait l'être absolument.

Si donc les socialistes veulent nous faire cette importante concession, nous nous sentons pleinement d'accord avec eux, beaucoup plus qu'ils ne le croient et plus qu'ils ne le souhaiteraient. Car nous les mettons maintenant en demeure de choisir : si l'efficience productrice est un titre de propriété, qu'ils se gardent de porter atteinte, par la socialisation, à ce capital, à ces instruments de production qui sont et demeurent inviolables, soit qu'ils se trouvent dans les mains mêmes qui les ont constitués, soit que celles-ci, dans leur droit de disposition souveraine, les aient remis en d'autres mains.

Si au contraire, peut-être mieux inspirés, les socialistes admettent que la pure qualité de producteur ne confère pas de soi un titre de propriété sur le produit, qu'ils cessent de nous rebattre les oreilles de cette fameuse spoliation que constituerait la plus-value et d'agiter ainsi les foules ignorantes. On ne peut crier à la spoliation sans rendre hommage à la propriété privée. En tout cas, la logique interdit d'être partisan de la propriété, au nom de la productivité du travail, pour soulever le travailleur à qui le capitaliste enlèverait une part de son œuvre et, en même temps, adversaire de la propriété, pour interdire à ce même travailleur de transformer son œuvre en épargne, en capital, en instruments de production.

Cette discussion qui se tient délibérément au point de vue logique ne prétend pas éclairer le fond du problème; mais elle suffit à mettre en lumière une incohérence flagrante du raisonnement socialiste.

2° *L'argument économique du socialisme.* — La discussion est beaucoup plus intéressante lorsque le socialisme cesse de s'élever bruyamment comme un redresseur de torts, mais se propose, avec une apparence de modestie et d'objectivité, comme le type d'organisation économique qui convient aux circonstances présentes et à l'état présent des techniques. Il ne condamne pas le passé, il ne préjuge pas de l'avenir; il croit constater que les fins économiques, sur lesquelles tout le monde s'entend, seraient mieux assurées aujourd'hui si on limitait ou si on supprimait l'appropriation privée des capitaux. L'argument est net, parfaitement saisissable; on en trouvera l'exposé dans un ouvrage déjà ancien de M. Landry, qui s'est depuis lors rapproché des idées conservatrices traditionnelles et supprimerait sans doute aujourd'hui le point d'ironie sous-entendu dans le titre de sa thèse : *L'utilité sociale de la propriété individuelle*, 1901.

L'argument est double, négatif et positif. D'un point de vue négatif, il montre l'impuissance de la propriété privée à satisfaire l'intérêt commun; d'un point de vue positif, il s'efforce de prouver que la socialisation des biens capitaux est de nature à favoriser les fins économiques générales. De part et d'autre, on s'appuie sur une définition qui oriente la propriété privée vers des fins individuelles et la propriété socialisée vers les fins sociales, ce qui est une pétition de principe; et, spécialement dans la seconde partie de l'argument, on méconnaît la nature profonde de l'acte économique. Tels sont les deux sophismes que nous nous proposons de dénoncer.

1. *Une pétition de principe.* — Il semble évident, de prime abord, que la propriété privée est ordonnée au bien privé. Mais, dès que l'on analyse les termes de la proposition, on y voit un sophisme de la plus belle eau. Il y a en réalité trois termes à distinguer : tout d'abord l'appropriation privée, puis les fins auxquelles le propriétaire applique les biens qui lui appartiennent en propre, et en dernier lieu les fins auxquelles est ordonné le régime juridique reconnaissant et garantissant le droit du propriétaire sur sa propriété. Bien loin que la qualité de *privé* doive être étendue comme par contagion aux trois termes susdits, elle ne s'applique nécessairement qu'au premier. Elle caractérise alors un type d'appropriation exclusive, à la discrétion du particulier revêtu de ce droit. La qualité ainsi désignée est essentielle au droit de propriété, elle le constitue tel; qu'elle disparaisse, nous avons affaire à un droit substantiellement différent.

S'ensuit-il que le propriétaire, en exerçant ce pouvoir dont il a la disposition exclusive, ne pourra viser que des fins privées, des intérêts strictement personnels? Nous n'avons aucune raison de le penser. En fait, l'immense majorité des hommes consacrent à des intérêts collectifs le pouvoir que représente entre leurs mains la propriété privée : ils élèvent une famille, ils soutiennent des parents âgés ou infirmes, ils s'intéressent à des entreprises d'utilité générale et même, bien souvent, ils alimentent des œuvres purement désintéressées, des recherches scientifiques, des travaux artistiques, des efforts nullement lucratifs, des entreprises humanitaires, patriotiques, religieuses ou autres. Et, en principe, il n'y a pas plus de raison de penser que le pouvoir exclusif du propriétaire sur ses biens matériels doive être exercé au profit exclusif du propriétaire, qu'il n'y en a de penser qu'un homme intelligent, qu'un savant, qu'un artiste, qu'un médecin, qu'un inventeur, qu'un athlète, riches chacun d'une puissance ou d'un pouvoir dont ils ont la disposition exclusive, s'en serviront chacun pour soi, dans son intérêt exclusif. La disposition est exclusive, la fin ne l'est pas nécessairement.

Certes, disposant d'un pouvoir quelconque, le détenteur en usera pour soi quand il en aura besoin; rien n'est plus normal et la société peut se féliciter de voir tant de besoins, si divers et parfois si pressants, satisfaits au mieux sans qu'elle ait à intervenir. D'ailleurs si l'on admet, avec la plupart des socialistes, que la société est tenue d'assurer à chacun le nécessaire, tous ces propriétaires qui pourvoient à leur propre entre-

tien déchargent la société de la part la plus importante de son fardeau; ils accomplissent une tâche sociale et ils l'accomplissent bien, car il ne faudrait pas que le spectacle affligeant de certaines misères fît oublier le spectacle tout naturel des multitudes qui vivent convenablement. Que si les détenteurs exclusifs d'un pouvoir en usent de façon égoïste, la cause en est ailleurs; ce n'est pas en leur ôtant ce pouvoir, c'est en leur inculquant de bonnes mœurs et en les guidant par de justes lois qu'on les amènera à un usage libéral et généreux de leur pouvoir exclusif au service de tous.

Mais ne peut-on pas nous objecter que, la loi étant faite pour la généralité des hommes et ceux-ci étant généralement inintelligents, égoïstes et avides, il ne faut pas attendre des propriétaires un usage social des biens, notamment des capitaux? Les hommes étant ce qu'ils sont, instituer le régime de la propriété privée équivaut à sacrifier en fait l'intérêt général au profit de l'intérêt privé des propriétaires. Cette objection nous conduit au troisième terme ci-dessus distingué : la fin à laquelle est ordonné le régime traditionnel de propriété privée.

C'est devenu un axiome, dans les rangs des socialistes comme chez leurs adversaires, que ce régime favorise les propriétaires. Les uns, pour cette raison, le condamnent; les autres l'excusent en arguant de l'impossibilité de le remplacer, ou en énumérant les avantages indirects et accidentels qui en résultent pour la communauté. Mais nul ne semble mettre en doute cette destination immédiate du régime au profit des propriétaires. Ne dit-on pas de ceux-ci qu'ils sont les profiteurs ou les privilégiés du régime? Or, c'est là encore une erreur grossière. On confond le contenu objectif de la loi, son dispositif, avec son intention. Le régime légal de propriété privée contient, comme dispositif, la reconnaissance, parfois même l'attribution, dans certaines conditions, à certaines personnes, d'un pouvoir exclusif sur certains biens; et c'est, si l'on veut, pour ces personnes, un avantage. Mais l'intention d'un tel régime, les fins que la société a poursuivies, explicitement ou non, en l'instituant ou en l'agréant, ne se confondent pas avec le dispositif; elles sont essentiellement collectives. La question qui nous sépare des socialistes n'est pas tant de savoir si une socialisation lèse des droits légitimes ou des intérêts sordides, que de savoir si le régime collectiviste est préférable au régime de l'appropriation privée, du point de vue de l'intérêt commun.

C'est précisément cette question qui a été tranchée ci-dessus, t. XIII, col. 774, d'après les arguments d'ordre social et politique que nous a légués une tradition ancienne, encore que, par égard pour des doctrines plus récentes, l'enseignement ecclésiastique ajoute volontiers à ces arguments des considérations inspirées par la philosophie dite « du droit naturel ». Et l'on a vu que l'argumentation traditionnelle tient compte précisément des conditions réelles, peu brillantes, dans lesquelles vit et œuvre l'humanité. Avec des hommes parfaits, on se passerait assez aisément de la propriété privée; mais précisément parce que la vertu est rare, parce que chacun s'empresse à se servir et à jouir en fuyant l'effort, ce régime est bienfaisant et moralement nécessaire. Argumentation qui ne prétend pas à la nécessité rigoureuse des démonstrations mathématiques et qu'il est permis d'examiner de plus près, de discuter, de soumettre à l'épreuve de l'expérience. Encore faut-il n'en pas méconnaître l'énoncé en déplaçant l'objet du litige.

Or, lorsque les socialistes partent de cette idée que le régime de propriété privée a évidemment pour fin l'avantage particulier des propriétaires et en concluent qu'il ne peut que par hasard et accidentellement servir l'intérêt commun, ils semblent ignorer l'état précis de la question et qu'un régime de propriété privée puisse se proposer justement de promouvoir l'intérêt général. Ils supposent gratuitement résolu ce qui est le fond du débat. Ils se forment du régime de la propriété privée une conception arbitraire, inconnue de la tradition ancienne et qui rend vaine toute discussion. Leur raisonnement ne vaut guère mieux que celui-ci : si le chef d'orchestre a l'usage exclusif de la baguette, c'est évidemment qu'elle lui est concédée pour son avantage exclusif et donc il lui est impossible d'assurer l'harmonieux concert des instruments.

2. *Une absurdité économique.* — L'aspect positif de l'argument socialiste invoque en faveur de la socialisation une prétendue évolution de l'économie; en réalité, on le verra, c'est l'évolution des techniques qui est prise ici pour une évolution économique et la thèse socialiste méconnaît la nature essentielle de l'acte économique.

Assurément, du point de vue technique, on pourrait en régime socialiste, par des procédés connus, accumuler des instruments de production, les mettre en œuvre, tenir à la disposition du public un certain nombre de biens de consommation. Il n'est pas impossible, mettons les choses au mieux, que les besoins normaux ou élémentaires soient ainsi satisfaits. D'autre part, nous ne voudrions pas affirmer que les hommes doivent nécessairement organiser, sur une base purement économique, la production et la consommation. Mais ce que Ludwig von Mises a parfaitement et définitivement mis en lumière, c'est que la socialisation des capitaux entraîne rigoureusement la négation de l'économie. Cf. L. von Mises, *Le socialisme, étude économique et sociologique*, Paris, 1938.

L'utilité économique ne se conçoit pas en effet sans calcul économique. Par calcul économique, n'entendons pas ce calcul purement technique par quoi l'on découvre que telles sortes et telles quantités de matières premières, tels procédés, telles combinaisons et tel volume de biens capitaux sont nécessaires pour obtenir une masse déterminée de biens de consommation. Le calcul économique est d'un autre ordre; il est à la racine du calcul technique et lui impose ses données. La technique seule est incapable d'établir, par exemple, la liste des besoins qui méritent d'être satisfaits, de fixer leur degré relatif d'urgence, de déterminer la mesure dans laquelle il est possible ou souhaitable d'y pourvoir. Nulle science théorique ne peut décider de ces points une fois pour toutes, car la notion de besoin économique elle-même est toute relative et ne peut être fixée scientifiquement. Elle dépend d'un choix, à partir d'un calcul proprement économique qui met en balance chaque besoin virtuel avec tous les autres, réduits à une commune mesure par l'organe des prix. Économiquement, les besoins virtuels deviennent besoins actuels et efficaces lorsqu'ils sont ainsi déterminés comparativement et mesurés par un prix; à défaut d'un tel calcul, nul besoin n'est mesurable économiquement et c'est le caprice des particuliers ou l'arbitraire des gouvernements qui décidera par exemple s'il convient d'augmenter la production des textiles ou celle des denrées alimentaires ou celle des journaux du parti; assurément cette décision n'en sera pas moins prise, mais elle n'aura pas un caractère économique.

Or, la carte économique des besoins actuels et efficaces suppose connue celle des moyens de production. Mais, dans ce domaine aussi, le choix économique ne peut résulter que d'un calcul économique. Il est possible techniquement de satisfaire un besoin donné par différents procédés et des considérations sociales, humanitaires, morales, impérialistes, autarciques peuvent peser sur ce choix; on prendra parti par exemple pour le traitement de matières premières naturelles

d'origine coloniale ou pour l'emploi de produits synthétiques obtenus artificiellement; on peut encore, à tort ou à raison, faire prédominer dans la production la part du machinisme ou multiplier la main-d'œuvre. La décision sera prise en tout cas. Mais l'inconséquence du socialisme consiste à promettre une décision économique alors qu'il supprime, ici encore, les données du calcul économique. Celui-ci ne peut se borner à une comparaison technique; il ne peut davantage se fonder sur la valeur d'usage, valeur d'utilisation essentiellement réfractaire à toute mensuration économique. Seule la valeur mesurée par le prix du marché libre permet au capitaliste, à l'entrepreneur, au commerçant, au consommateur, à l'ouvrier lui-même, de se livrer rationnellement à un calcul économique et de faire acte économique. Chacun des acteurs de l'économie se trouve au point de rencontre de deux tensions mesurables et comparables : celle qu'exerce sur lui l'attrait d'une utilité (dividende, profit, bénéfice, satisfaction, salaire) et celle qu'exerce sur lui l'appréhension d'un désavantage, d'une *désutilité*, exprimée en coût de production, en prix de revient, en prix d'achat, en temps et en fatigue. Le mécanisme des prix permet seul ce calcul économique. Or, le socialisme, en supprimant le mécanisme des prix, paralyse les tensions antagonistes dont le prix exprime l'équilibre. Si les acteurs de la vie économique ne sont pas tendus vers leur avantage, l'appréciation économique de l'équilibre entre une satisfaction et ce qu'elle coûte est inconcevable. Sans approuver pourtant la conception purement économique de la production et du travail, constatons sur ce point encore l'incohérence interne du socialisme qui se pique de promouvoir le progrès économique alors qu'il rend impossible le calcul économique, âme de toute économie rationnelle.

Bibliographie. — I et II. — Lire les encycliques pontificales; les instructions synodales du cardinal Pie sur les erreurs du temps présent; en outre : R. Boigelot, *Le socialisme et l'Église*, dans *Nouvelle revue théologique*, 1934; M. Liberatore, *Le droit public de l'Église*, trad. A. Onclair, 1888; le même, *Principes d'économie politique*, trad. Silvestre de Sacy, 1894; J. Morel, *Du prêt à intérêt ou des causes théologiques du socialisme*, 1873; C. Périn, *Les lois de la société chrétienne*, 2 vol., 1876; M.-B. Schwalm, *Principes de philosophie sociale*, 2 vol., 1910-1911; Taparelli d'Azeglio, *Saggio teoretico di diritto naturale*, 2e éd., 1883; le même, *De l'origine du pouvoir*, trad. Pichot, 1896.

J. Charmont, *La renaissance du droit naturel*, Montpellier, 1910; A. Espinas, *La philosophie sociale au XVIIIe siècle et la Révolution*, 1898; G. de Lagarde, *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme*, 1926; D. Mornet, *La pensée française au XVIIIe siècle*, 1926; R. Picard, *L'idée de lutte des classes au XVIIIe siècle*, dans *Revue d'écon. polit.*, 1891.

III. — Outre les ouvrages cités au texte, voir : Grandin, *Bibliographie générale des sciences juridiques, politiques, économiques et sociales*, Recueil Sirey; *Encyclopédie socialiste, syndicale et coopérative de l'Internationale ouvrière*, A. Quillet; A. Béchaux, *Les écoles socialistes*, 1912; C. Bouglé, *Socialismes français*, 1933; Gide et Rist, *Histoire des doctrines économiques depuis les physiocrates jusqu'à nos jours*, 5e éd., 1926; P. Louis, *Histoire du socialisme en France depuis la Révolution jusqu'à nos jours*, 1925; Ch. Périn, *Les doctrines économiques depuis un siècle*, 1880; M. Prélot, *L'évolution politique du socialisme français, 1789-1934*, Paris, 1939; A. Lecocq, *La question sociale au XVIIIe siècle;* A. Lichtenberger, *Le socialisme au XVIIIe siècle*, 1895; le même, *Le socialisme et la Révolution française*, 1889; J. Jaurès, *Histoire socialiste de la Révolution française;* Advielle, *Histoire de Gracchus Babeuf et du babouvisme*, 2 vol., 1884; Ph. Buonarroti, *Histoire de la conspiration pour l'égalité dite de Babeuf*, 1869; M. Dommanget, *Babeuf et la conjuration des Égaux*, 1922; A. Thomas, *Gr. Babeuf, la doctrine des Égaux*, 1909; pour Saint-Simon et le saint-simonisme, cf. ci-dessus, t. xiv, col. 799; Ch. Gide, *Charles Fourier, œuvres choisies* (avec une introduction, un portrait et la liste des ouvrages de F.), Petite biblioth. écono., Guillaumin, s. d.; H. Bourgin, *Fourier, contribution à l'étude du socialisme français*, 1905; R. Owen, *What is socialism?* 1841; le même, *The new moral World*, 1845; E. Dolléans, *Robert Owen*, 1907; V. Considerant, *Principes du socialisme*, 1847; M. Dommanget, *Considerant, sa vie, son œuvre*, 1929; le même, *Blanqui*, 1924; P.-J. Proudhon, *Philosophie du progrès*, *Œuvres*, t. xx; A. Desjardins, *P.-J. Proudhon, sa vie, son œuvre*, 1896; C. Bouglé, *La sociologie de Proudhon*, 1911; G. Sorel, *Essai sur la philosophie de Proudhon*, dans *Revue philosophique*, 1892; *Proudhon et notre temps*, par les Amis de Proudhon, 1900; P. Leroux, *Du christianisme et de son origine démocratique;* le même, *De l'humanité, de son principe et de son avenir*, 2e éd., 1845; le même, *De la ploutocratie ou du gouvernement des riches*, 2e éd., 1849.

K. Marx et Engels, *Études philosophiques*, Biblioth. marxiste, t. xix, 1935; K. Marx, *Morceaux choisis*, *Nouv. rev. franç.*, 1934; Lénine, *K. Marx et sa doctrine*, Petite bibliothèque Lénine, no 3, 1933; B. Croce, *Matérialisme historique et économie marxiste*, essais critiques, trad. Bonnet, 1901; C. Turgeon, *La conception matérialiste de l'histoire d'après Marx et Engels*, dans *Travaux juridiques et économiques de l'université de Rennes*, t. ii; le même, *La conception matérialiste de l'histoire d'après A. Labriola et A. Loria*, ibid., t. iii; le même, *Origines économiques et tendances socialistes du matérialisme historique*, ibid., t. iv; le même, *Essai sur le monisme économique*, Rennes, 1914; H. de Man, *Zur Psychologie des Socialismus*, Iéna, 1926; le même, *Au-delà du marxisme*, Paris, 1929; G. Sorel, *La décomposition du marxisme*, 1910; A. Spire, *Le déclin du marxisme dans les tendances socialistes de la France contemporaine*, Sirey, 1937.

R. Guy-Grand, *La philosophie syndicaliste*, 1911; V. Griffuelhes, *L'action syndicaliste*, 1908; G. Sorel, *Introduction à l'économie moderne*, 2e éd., 1923; le même, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, 2e éd., 1923; le même, *Réflexions sur la violence*, 4e éd., 1920; G. Pirou, *Georges Sorel (1847-1922)*, 1927; F. de Visscher, *La philosophie syndicaliste et le mythe de la grève générale*, Louvain, 1913.

IV. — A. Aftalion, *Les fondements du socialisme, étude critique*, 1923; L. von Mises, *Le socialisme, étude économique et sociologique*, 1938; L. Rougier, *Les mystiques économiques, comment l'on passe des démocraties libérales aux États totalitaires*, 1938; V. Fallon, *Principes d'économie sociale*, 5e éd., 1935, p. 160 sq.; J. Leclercq, *Leçons de droit naturel*, t. iv. Les droits et devoirs individuels, 2e partie : travail, propriété, 1937, p. 252-356.

J. Tonneau.

SOCINIANISME. — Le socinianisme doit son nom à deux hommes du xvie siècle, Lélius Socin et son neveu, Fauste Socin, tous deux antitrinitaires protestants. — I. Biographie des deux Socin. — II. Organisation de l'Église socinienne (col. 2329). — III. Doctrine socinienne (col. 2329).

I. Biographie des deux Socin. — 1o *Lélius Socin.* — Il appartenait à une ancienne famille siennoise, les Sozzini, et il était né à Sienne, en 1525. Il se consacra d'abord aux études juridiques, qui étaient de tradition parmi les siens. Mais il éprouvait aussi un fort penchant pour les études bibliques et théologiques. D'un esprit curieux et avide, porté à la critique, il conçut de bonne heure des doutes sur la vérité catholique. On a remarqué que l'influence du scepticisme humaniste donna à la plupart des protestants d'origine italienne, tels que Bernardino Ochino, Vermigli, les deux Socin, une orientation très nette vers le rationalisme que Luther et Calvin avaient en horreur. Les réformateurs de Genève se sont plaints, à maintes reprises, de ce que les réfugiés italiens étaient des *Academici*, c'est-à-dire des sceptiques. Voir Benrath, *Ueber die Quellen der italienischen Reformationsgeschichte*, Bonn, 1876, p. 11 sq. Cette orientation se marqua chez Lélius Socin par des objections intimes contre le dogme central du christianisme, la Trinité, sans lequel ni l'incarnation, ni la rédemption ne peuvent être maintenues dans leur sens traditionnel. Lélius quitta l'Italie, pour voyager à l'étranger, dès 1544. Il vint en France, passa en Angleterre, promenant partout sa curiosité et ses doutes, mais ne faisant ni éclat ni propagande. On le trouve en 1547, à Zurich, où il consulte Bullinger, le successeur de Zwingli, un peu plus tard à Genève, où il connaît Calvin. A tous, il pose des questions sur les pro-

blèmes qui le passionnent : la personnalité du Saint-Esprit, la divinité de Jésus-Christ, la résurrection de la chair, la prédestination. Calvin s'irrita très vite de ses audaces. Bullinger lui-même, bien que moins intransigeant et moins combatif, lui conseilla la prudence. Lélius passa en Allemagne pour visiter Wittemberg. Là il fit la connaissance de Mélanchthon qui fut séduit par son intelligence, sa souplesse d'esprit, son aménité, sa gaieté. On le trouve en septembre 1549, immatriculé à Wittemberg. Une lettre du Polonais Jean Maczinski à Conrad Pellikan, un Alsacien passé au zwinglianisme et devenu professeur d'hébreu à Zurich, prouve que, dans ses pérégrinations, Socin se faisait volontiers le messager des « réformateurs » des divers pays d'Europe, transportait leurs lettres et discutait leurs doctrines. Cette même lettre trace de lui un portrait ravissant. Elle vante l'agrément de sa conversation, l'abondance de sa parole, la hardiesse de sa pensée, la liberté de ses discours : *liberrime de omnibus rebus cum hujus scholæ doctoribus colloquitur, confert et disputat, liberrime etiam vestram et suam sententiam profitetur.* Cette liberté ne l'empêche pas, ajoute Maczinski, d'être l'intime de Mélanchthon, qui, depuis la mort de Luther, trois ans plus tôt, était le grand chef de l'Église de Saxe. « Il n'est personne à Wittemberg, dit Maczinski, étudiant lui-même à l'université du lieu, qui ne recherche l'amitié de Lélius, ne converse volontiers avec lui, et notamment Philippe (Mélanchthon) qui ne lui cache rien de ses pensées. » Voir Th. Wotschke, *Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen*, Leipzig, 1908, p. 27 sq. Sa liaison avec Maczinski et d'autres étudiants polonais engagea sans doute le grand voyageur qu'était Socin à visiter la Pologne. Il y fit plusieurs séjours, notamment en 1556 et 1558. Nous avons, à la date du 24 mai 1558, une lettre de Calvin le recommandant au prince Nicolas Radziwill, dont le secrétaire était justement Maczinski. D'autres lettres de Bullinger et de Musculus lui servirent d'introduction dans la société polonaise, alors très portée aux innovations religieuses et très accueillante à toutes les variétés d'opinions : zwinglianisme, calvinisme, luthéranisme, anabaptisme, néo-arianisme, néo-nestorianisme, etc. Voir Trechsel, *Die protestantische Antitrinitarier vor F. Socinus*, 2 vol., Heidelberg, 1839 et 1844. Nous avons aussi des lettres de Lélius à Bullinger, datées de Cracovie en janvier 1559, dans Illgen, *Symbolarum ad vitam Socini illustrandam particula*, Leyde, 1826, t. III, p. 35. Lélius assista à la Diète polonaise de Petrikau, où le nonce du pape, accompagné de saint Pierre Canisius, fut si mal reçu (novembre 1558-février 1559). Mais Lélius Socin ne restait pas longtemps en place. Il revint à Zurich, passa en Italie pour disputer son patrimoine à l'Inquisition qui le poursuivait pour ses opinions suspectes, échoua dans cette entreprise et revint à Zurich, pour y mourir prématurément, en 1562, à l'âge de trente-sept ans. Ce premier Socin, figure fuyante et mystérieuse, toujours en route, toujours en discussion avec quelqu'un, mais sans acrimonie et sans violence, ne fit que préparer les voies à son neveu, Fauste, héritier de ses manuscrits bourrés de notes et de ses idées aventureuses.

2° *Fauste Socin* était né, lui aussi, à Sienne, en 1539. Il se rattachait, par sa mère, à l'illustre maison des Piccolomini qui avait donné deux papes à l'Église, Pie II et Pie III. Resté orphelin de bonne heure, il eut une jeunesse un peu négligée et sa formation subit des lacunes que sa vive intelligence ne put jamais combler. Comme ses ancêtres et son oncle, il s'adonna aux études de droit, tout en manifestant un goût prononcé pour les problèmes théologiques et bibliques. Il semble bien que son oncle, soit par ses lettres, soit par ses entretiens, l'ait détourné très vite de la doctrine catholique. Quand l'Inquisition poursuivit Lélius, en 1559, Fauste jugea prudent de s'éloigner. Il vint à Lyon, grande ville de commerce, où abondaient les étrangers, où pullulaient les opinions religieuses. Il y resta trois ans, de 1559 à 1562. Il se rendit alors à Zurich pour recueillir les papiers de son oncle, qui venait d'y mourir. Ces papiers, en général notes érudites, mais sans ordre, lui fournirent une abondante matière à réflexion. Fauste, dont les dispositions d'esprit étaient assez semblables à celles de son parent, se nourrit avidement de son héritage et accepta toutes les idées qui lui étaient léguées. Il pourra se vanter plus tard de n'avoir eu d'autres maîtres que la Bible et son oncle. Le premier fruit de ses études fut la publication d'une *Explicatio primæ partis primi capitis Evangelii Joannis*, l'ouvrage parut sans nom d'auteur. Fauste était prudent; il devait publier la plupart de ses nombreux ouvrages sous le voile de l'anonymat. Sa première œuvre porte déjà la marque de son esprit. Elle était, a-t-on dit, le programme de l'antitrinitarisme. En la même année 1562, Fauste Socin revint en Italie. Ses titres de jurisconsulte et ses relations de famille lui donnèrent entrée à la cour très libre du grand-duc François de Médicis, à Florence. Il y remplit des charges importantes et y fut comblé d'honneurs durant les douze ans qui s'écoulèrent jusqu'en 1574. Un seul petit traité, *De S. Scripturæ autoritate*, anonyme naturellement, prouve qu'il n'oubliait pas, au sein de sa vie mondaine, les questions religieuses. En 1574, soit lassitude, soit crainte de l'Inquisition, soit goût des aventures, il quitta Florence, sans prendre congé, et repoussa dans la suite toutes les amicales invitations de la cour grand-ducale. Il séjourna quatre ans à Bâle et y publia deux de ses plus importants ouvrages : *De Jesu Christo servatore* et *De statu primi hominis ante lapsum.* Tout en refusant à Jésus-Christ la divinité proprement dite, il affirmait qu'on devait le vénérer et même l'adorer comme la « Parole » de Dieu au monde, associé par Dieu à son pouvoir après sa résurrection. C'est ce qui explique qu'en 1578 il se soit rendu à l'invitation de l'antitrinitaire Blandrata — un Italien également — qui le suppliait de venir réfuter, avec lui, en Transylvanie, l'hérésiarque François Davidis, autre antitrinitaire, qui repoussait l'adoration due au Christ. Il y eut, à ce sujet, de violentes discussions. Davidis fut jeté en prison pour ses idées.

Socin quitta le pays pour se rendre en Pologne, où le souvenir de son oncle était toujours vivant. Il espérait y trouver des amis, des partisans, une Église de son choix. Ses efforts parurent d'abord vains. Les « Frères polonais », qui étaient des antitrinitaires comme lui-même, exigèrent de lui qu'il se fît rebaptiser. Comme il s'y refusait, la communauté le repoussa de ses rangs. Fauste Socin n'admettait pas le baptême des enfants, mais, comme il n'attachait pas au rite baptismal une très grande importance, il estimait que seuls les non-baptisés devaient recevoir le baptême, en devenant chrétiens. D'autres dissentiments le séparaient du reste de ce groupe antitrinitaire anabaptiste de Pologne (Cracovie). Fauste Socin ne se rebuta pourtant pas. Il entreprit, avec une belle audace, de gagner ses propres adversaires, en réfutant les opinions qu'il ne partageait pas chez eux et en s'efforçant de faire l'unité sur les points qui lui étaient communs avec eux. Et il réussit dans cette difficile entreprise. La réaction catholique opérée sous le roi Étienne Bathory l'obligea à quitter Cracovie, en 1583. Mais il se réfugia dans un village voisin, épousa la fille du seigneur du village et acquit de la sorte une certaine influence au sein de la noblesse polonaise, très indépendante et très libre d'allures. Il put revenir à Cracovie, pour de courts séjours, en 1585 et 1587, se fit un nom comme théologien dissident, subit, à diverses reprises, des persécutions de

la part des catholiques, vit même ses papiers, ses livres et ses manuscrits brûlés sur la place publique, sa personne maltraitée, en 1598. Il put rester pourtant en Pologne, jusqu'à sa mort, le 3 mars 1604, sous la protection d'un seigneur de village, non loin de Cracovie.

II. Organisation de l'Église socinienne en Pologne. — Les deux Socin appartenaient à l'aristocratie italienne. Ils avaient de la prestance, du charme dans les manières, une éloquence entraînante. Cela explique leur succès dans les milieux aristocratiques de Pologne. Fauste Socin utilisa avec persévérance et habileté l'extrême indépendance de la noblesse du pays, pour créer, surtout dans les châteaux, de nombreux petits groupes de chrétiens antitrinitaires. Les adhérents de la secte se piquaient de culture humaniste et biblique. Ils ouvraient des écoles où la jeunesse noble puisait les idées sociniennes. La plus importante de ces écoles fut celle de Rakow, petit bourg de la province (palatinat, en polonais) de Sandomir (actuellement de Kielce). Ce bourg avait été créé par le castellan de Zarnow, Jean Sieninski, passé au protestantisme. Il s'y réunit un groupe important d'antitrinitaires et, lorsque le fils du fondateur, Jacques Sieninski, passa au socinianisme, en 1600, le village devint une sorte de capitale de la secte. L'enseignement de la philosophie et de la théologie y fut organisé, une imprimerie établie.

Les sociniens durent leur force expansive à ce double outillage : une haute école et une presse pour publier leurs écrits. De toutes parts, la noblesse envoyait ses enfants à cette sorte d'université dont l'esprit libre les attirait. On y compta jusqu'à mille étudiants et on y vit, côte à côte, des calvinistes, des anabaptistes, des sociniens (en majorité) et même des catholiques. Enfin, ce fut à Rakow que se tint régulièrement chaque année, durant une ou deux semaines, le synode général des sociniens, comprenant tous les ministres, les anciens et les diacres des communautés particulières. Au-dessous de ce synode général se réunissaient des synodes de districts réglant toutes les questions doctrinales ou disciplinaires d'un groupe de communautés. Grâce à l'école de Rakow, la succession spirituelle de Fauste Socin se trouva assurée. Nommons parmi les principaux continuateurs de son œuvre et de sa pensée : Valentin Schmalz (1572-1622), grand polémiste, écrivain fécond, professeur écouté; Jean Völkel († 1618); Christophe Ostorodt († 1615); Jérôme Moskorzowski (Moscorovius) († 1625); Adam Goslaw; André Woidowski; Jean Crell (1590-1631); Martin Ruarus (1589-1657), etc.

Pourtant, la restauration catholique dont la Pologne fut le théâtre sous le règne de Sigismond III (1587-1632) gêna considérablement le développement du socinianisme. Après ce règne, le *Gymnasium bonarum artium* de Rakow, orgueil et citadelle de la secte, fut fermé en 1638. Vingt ans plus tard, la diète de Varsovie mettait fin à l'aventure socinienne en Pologne et obligeait les membres de la secte à s'expatrier. Ils se répandirent en divers pays. Plusieurs passèrent en Amérique et fusionnèrent avec les groupes unitariens issus d'origines diverses. Le socinianisme se confond dès lors avec l'unitarisme.

III. La doctrine socinienne. — Le socinianisme n'a jamais eu de confession de foi officielle. En pratique, il a considéré comme telle une œuvre de son fondateur, Fauste Socin, intitulée : *Christianæ religionis brevissima institutio per interrogationes et responsiones, quam catechismum vulgo vocant*, appelée plus brièvement : le *Catéchisme de Rakow*. C'est surtout à ce document que nous demanderons la doctrine socinienne. Notons toutefois que le socinien André Wissowatius publia, en 1656 et dans les années suivantes, à Amsterdam, une *Bibliotheca fratrum polonorum, quos unitarios vocant*, qui contenait, en 5 vol., toutes les œuvres de Fauste Socin, celles de Crell et de Jonas Schlichting et de quelques autres sociniens moins importants.

Ce qui frappe avant tout, dans la doctrine socinienne, c'est le manque de logique. On ne sait comment la définir ou l'étiqueter. Elle est à la fois un fidéisme et un rationalisme inconséquent et timide.

1° *Concept de la religion chrétienne.* — Le catéchisme de Rakow s'ouvre par une définition de la religion chrétienne : *Religio christiana est via patefacta divinitus vitam æternam consequendi.* Cette religion a perfectionné la religion hébraïque et la religion patriarcale. La foi en Jésus-Christ n'a rien ajouté de nouveau, mais le Christ a seulement introduit des qualités nouvelles dans la religion primitive, en précisant et surélevant et les promesses et les préceptes de Dieu.

On saisit ici, dès le principe, l'inspiration antitrinitaire du socinianisme : le dogme de la Trinité est en effet étranger à la religion patriarcale comme à la religion mosaïque. Dire que le Christ n'a rien apporté de totalement nouveau, c'est déjà insinuer l'unitarisme. Pourtant, le socinianisme se confondrait avec le judaïsme, s'il en restait à l'Ancien Testament. Il s'en garde bien. Il affirme que le Nouveau Testament contient tout l'Ancien, avec plus de clarté et de perfection, que l'Ancien Testament n'a plus guère, pour le chrétien, qu'un intérêt historique. Et malgré cela, il admet l'inspiration, car selon lui, les écrivains bibliques ont écrit *divino spiritu impulsi eoque dictante.* Mais l'inspiration ne s'étend pas aux détails. Et c'est ainsi que le rationalisme illogique des sociniens fait son apparition. Au lieu de s'incliner purement et simplement devant le texte inspiré, ils prétendent le juger, au nom de la raison. Ils admettent qu'il peut contenir certains dogmes supérieurs à la raison, mais non contraires à la raison : *contra rationem sensumque ipsum communem.* Mais comment faire la distinction entre ce qui est au-dessus et ce qui est contre? Et comment supposer que, dans un texte inspiré, aient pu s'introduire des affirmations contraires à la raison? Nous avons donc affaire ici à un fidéisme sans consistance, doublé d'un rationalisme sans règle fixe.

2° *Unité de personne en Dieu.* — Le premier exemple d'un dogme au-dessus de la raison, mais non contraire à la raison, est, selon les sociniens, celui de la personnalité divine. La raison ne peut connaître, par ses seuls moyens, ni l'existence ni la nature de Dieu. Il lui faut, pour cela la révélation. Les seules preuves de l'existence de Dieu sont dans les Écritures. Pour nous, savoir que Dieu est, c'est savoir qu'il est notre créateur et notre maître souverain. L'Écriture nous l'apprend. Mais la raison nous affirme d'autre part que nous sommes libres, donc, contre le fatalisme de Luther et de Calvin, nous ne pourrons admettre que l'omniscience de Dieu s'étende au-delà des futurs nécessaires. Au surplus, les sociniens insistent beaucoup plus sur la bonté, la miséricorde, et « l'équité » de Dieu, que sur sa justice punitive. Enfin, le dogme qui leur tient le plus à cœur est celui de l'unité de personne en Dieu. L'unité de Dieu est affirmée avec force à toutes les pages de l'Écriture. Elle est un dogme nécessaire au salut. Le dogme traditionnel de la Trinité, professé par les catholiques et les protestants, est contraire à la Bible. En particulier, l'Esprit-Saint n'est nulle part appelé Dieu. Il est clair que, dans les textes bibliques, il n'est rien de plus qu'un attribut de Dieu, une force ou activité de Dieu. On chercherait en vain, dans l'Écriture, les mots de « personne », de « génération éternelle du Verbe ». La raison s'oppose invinciblement à ce que dans l'unique essence divine il y ait plusieurs personnes : *Plures numero personæ in una*

essentia divina esse non possunt. Catéchisme de Rakow, question LXXII.

3° *Christologie.* — Citons ici le texte même du *Catéchisme de Rakow*, à titre de spécimen de sa rédaction, et parce que le problème christologique nous situe au centre de la doctrine socinienne, dans ses caractères différentiels :

Enseignez-moi ce que je dois croire de Jésus-Christ?
— Bien. Tu dois donc savoir seulement, qu'il y a deux choses que l'on doit connaître du Seigneur Jésus. L'une regarde sa personne, l'autre sa mission.
— Qu'est-ce qui regarde sa personne?
— Ceci, que, selon sa nature, il est un homme véritable, ainsi que la sainte Écriture l'enseigne à maintes reprises et en particulier dans les passages suivants : « Il est un médiateur de Dieu et de l'homme, l'homme Christ-Jésus. » I Tim., II, 5. Et dans un autre endroit : « Puisque par un homme la mort (est venue), de même par un homme la résurrection des morts. » I Cor., XV, 21.
Au surplus, Dieu l'avait dès longtemps annoncé ainsi et c'est de la sorte aussi que le professe la confession de foi que l'on appelle le Symbole des apôtres, que toute la chrétienté admet avec nous.
— Ainsi donc, le Seigneur Jésus n'est qu'un homme?
— Pas du tout! Car, il a été conçu du Saint-Esprit et il est né de la vierge Marie et par conséquent il est aussi, par sa conception et sa naissance, Fils de Dieu, comme on peut le lire en saint Luc, I, 35.
— Vous m'avez dit plus haut que le Seigneur Jésus, selon sa nature, est un homme. N'a-t-il pas aussi la nature divine?
— Non, il ne l'a pas. Car cela n'est pas seulement contraire à la droite raison, mais c'est aussi contraire à la sainte Écriture.
— Montrez-moi comment cela est contraire à la droite raison?
— Premièrement, en ce que deux essences dont les propriétés sont opposées les unes aux autres ne peuvent aucunement être unies en une seule personne, comme ici : être mortel et immortel; avoir un commencement et être sans commencement; être changeant et être immuable. En outre, en ce que deux natures dont chacune est une personne ne peuvent pas être unies en une seule personne, car autrement elles ne devraient pas être une seule personne mais deux et il y aurait deux Christs. Or, tout le monde sait qu'il n'y a qu'un seul Christ et qu'il n'a qu'une personnalité.
— Mais si on nous objecte que le Christ est fait de la nature divine et de la nature humaine, tout comme l'homme est fait de la réunion de l'âme et du corps, que doit-on répondre?
— On doit leur prouver que ce sont là deux choses bien différentes : ils disent en effet que les deux natures dans le Christ sont unies de telle sorte que le Christ est à la fois Dieu et homme. Mais l'âme et le corps, dans l'homme, sont unis de telle sorte que l'homme, à proprement parler, n'est ni l'âme ni le corps, puisque l'âme ne constitue pas une personne ni le corps. De même donc que la nature divine, selon leur opinion, constitue une personne à elle seule, dans le Christ, de même la nature humaine doit pareillement constituer une autre personne.
— Montrez-moi aussi comment il est contraire à la sainte Écriture que le Christ possède la nature divine?
— Premièrement en ce que la sainte Écriture montre qu'il n'y a qu'un seul Être qui par nature est Dieu. Nous avons prouvé plus haut que celui-là est le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ. En second lieu, parce que la même Écriture prouve que le Christ, par sa nature, est un homme, comme il a été brièvement établi ci-dessus, elle lui enlève donc par le fait même la nature divine. En troisième lieu, la même Écriture atteste que, tout ce que le Christ a de divin, il le tient d'un don de son Père. Et enfin la même Écriture nous enseigne que cette nature divine serait dans le Christ sans effet et sans cause, puisqu'elle atteste que le Seigneur Jésus lui-même a attribué toutes ses œuvres divines non à lui-même, ni à une nature divine, mais à son Père.
— Et pourtant les hommes s'efforcent de prouver par l'Écriture cette nature divine dans le Christ?
— Ils s'efforcent en effet de faire cela. Et premièrement en ce qu'ils veulent prouver par l'Écriture ce qui n'est pas dans l'Écriture. Et en second lieu, ce qui est dans l'Écriture au sujet du Christ, ils l'interprètent faussement en vue de leur opinion.
— Je vois maintenant que le Christ n'a pas la nature divine mais qu'il est par sa nature un homme véritable. Montrez-moi maintenant comment la connaissance de cette vérité est nécessaire au salut.
— Je te montre aussi cela, car de la connaissance de ce fait que le Christ est un homme véritable, découle une assurance forte et totale de notre espérance de la béatitude, laquelle serait au contraire affaiblie et même complètement détruite par la conception opposée.
— Comment prouve-t-on cela?
— Ainsi : de l'opinion opposée il suit que le Christ n'est aucunement un vrai homme, puisqu'ils ne lui reconnaissent pas une personnalité humaine, sans laquelle il ne peut y avoir d'homme véritable. Or, si le Christ n'était pas un homme véritable, il ne pouvait pas vraiment mourir, ni être véritablement ressuscité des morts. Et, de la sorte, notre espérance qui repose sur la résurrection du Seigneur comme sur son fondement se trouve affaiblie et même totalement détruite. A l'opposé, la conception qui reconnaît que le Christ-Jésus est un homme véritable, qui, depuis qu'il a été au monde, a été obéissant à son Père jusqu'à la mort et qui est mort, que Dieu a ressuscité des morts et à qui il a donné l'immortalité, confirme notre espérance de la béatitude au delà de toute mesure et nous représente vivement aux regards que nous aussi nous devons marcher sur ses traces, bien que nous soyons mortels et que nous mourions, car nous ressusciterons avec lui des morts et l'immortalité nous sera aussi communiquée.

Notons que le Christ, selon les sociniens, est appelé Verbe, par saint Jean, parce que Dieu a fait de lui sa « Parole », c'est-à-dire la « révélation de sa volonté envers les autres hommes. Mais ce « Verbe » est bien un homme comme nous. Le *Verbe était chair* dit saint Jean et non pas : le *Verbe est devenu chair*. Le mot ἐγένετο, dans saint Jean (I, 14), n'a pas le sens de « devenir » mais d'être. Toutefois, depuis son Ascension, ce Verbe créé siège à la droite de Dieu et participe à sa puissance. C'est pourquoi, Socin soutenait qu'on doit l'adorer.

4° *Sotériologie.* — Et maintenant comment le Christ nous a-t-il sauvés? Uniquement par sa prédication et ses préceptes, en d'autres termes par son ministère de prophète et de roi. Il a enseigné ce qu'il tenait de la révélation divine. Il a remplacé les rites anciens par le rite nouveau de la cène, seul précepte cérémonial du Nouveau Testament.

Pourtant, dans l'édition du catéchisme de 1684 et les suivantes, il est dit, ce que l'on pouvait soupçonner déjà, que les rites établis par le Christ sont au nombre de deux : le baptême et la cène. Ces deux rites n'ont qu'une valeur de symboles. Le baptême doit être donné par immersion. Il a le même sens au fond que la cène, qui n'est qu'une commémoraison de la mort du Christ, comme dans le zwinglianisme. De même le baptême n'est qu'une cérémonie d'agrégation à l'Église chrétienne. Ni la cène ni le baptême ne devraient être appelés des sacrements. Le baptême des enfants est une erreur. Il n'est pourtant pas un péché et on peut le garder à titre de tradition primitive.

L'action rédemptrice du Christ ne s'est exercée que par l'exemple et par les promesses qu'il nous a faites : comme il est mort, nous mourrons. Comme il est ressuscité, nous serons ressuscités également. L'immortalité n'est pas due à la nature humaine. Elle est un don divin. La vie éternelle fut inconnue de l'Ancien Testament. Les personnes pieuses de l'Ancien Testament n'eurent qu'un vague espoir de bonheur éternel, sans aucune promesse. Les chrétiens au contraire ont une promesse d'immortalité à l'instar du Christ. Les non-chrétiens ne peuvent participer à cette promesse. Ils sont donc voués à l'anéantissement, avec les démons. Ce sera leur damnation éternelle.

Bien que les sociniens parlent du Saint-Esprit comme d'une activité de Dieu en nous — nullement une personne divine — ils n'admettent pas la nécessité de la grâce intérieure. Il n'y a de grâce qu'exté-

rieure. Ils professent donc un pélagianisme radical. L'homme a reçu du Christ la révélation de la volonté de Dieu et de ses promesses. Il a en lui-même tous les moyens d'obéir à cette volonté afin de bénéficier de ces promesses. La présence d'un influx divin ne saurait être qu'une exception. Elle n'est pas exigée d'ordinaire et l'autonomie de l'homme est totale. L'homme est sauvé par la foi à l'enseignement de Jésus, mais cette foi ne suffit pas, il faut en outre la confiance en Dieu et dans le Christ, conduisant à l'accomplissement des commandements. La justification est purement imputée : *Justificatio est cum nos Deus pro justis habet, quod ea ratione facit cum nobis et peccata remittit et nos vita æterna donat.* Mais il n'y a pas eu besoin pour cela de la mort satisfactoire du Christ. Cette mort ne fut pas un sacrifice expiatoire pour nous. Elle ne fut donc qu'un grand exemple, de même que la résurrection du Christ fut un grand miracle, qui nous assure du don de l'immortalité que Dieu entend nous faire, si nous obéissons à ses préceptes. Cette immortalité d'autre part ne sera pas la résurrection de notre chair actuelle, mais une résurrection avec un corps spirituel, tel qu'il est décrit par saint Paul, dans I Cor., XV. Ce changement de corps n'affectera aucunement la personnalité proprement dite, car l'identité de personne vient de l'identité de l'âme et non de la chair.

6° *Ecclésiologie.* — Si le socinianisme diffère profondément, en tout ce qui précède, des autres formes du protestantisme, puisqu'il repousse avec netteté non seulement le dogme de la trinité, celui de l'incarnation, celui de la rédemption par le sacrifice de la croix, mais encore les dogmes spécifiques du protestantisme luthérien ou calviniste : la déchéance originelle, le serf-arbitre, la prédestination absolue, la justification par la foi seule, le biblicisme antirationaliste, il s'en rapproche au contraire très clairement dans sa conception de l'Église. Il distingue en effet, comme Luther et Calvin, entre l'Église visible et l'Église invisible. Il définit la véritable Église par la vérité de la doctrine. L'Église visible est pour lui : *cœtus eorum hominum, qui doctrinam salutarem tenent et profitentur.* C'est ce qui a fait dire à Harnack que le socinianisme « définit l'Église comme une école » (*Précis de l'histoire des dogmes*, trad. Choisy, Paris, 1893, p. 427), c'est-à-dire comme une « académie de théologie ».

Cette Église, les sociniens la veulent indépendante de l'État. Ils la conçoivent comme une monarchie, dont le Christ est l'unique roi, et dans laquelle, au-dessous du Christ, tous sont égaux. Les offices exigés par le fonctionnement de l'Église ne sont pas des ordinations proprement dites, mais de simples services subordonnés à la communauté entière. Ces offices sont au nombre de trois : les pasteurs, les anciens, les diacres.

Les pasteurs ont la charge de l'enseignement et de la prédication. Les anciens administrent la communauté et résolvent les cas litigieux. Les diacres sont préposés aux finances, au soin des pauvres, des veuves et des orphelins. Les anciens et les diacres sont nommés à l'élection par la communauté. Les pasteurs sont désignés par le synode. Il y a deux sortes de synodes, les synodes provinciaux et le synode général. Y prennent part les pasteurs, anciens et diacres de chaque communauté locale. Le synode général est la plus haute autorité de l'Église socinienne, la dernière instance en matière disciplinaire comme en matière dogmatique. Il se réunit chaque année. La discipline socinienne est très stricte. Les sanctions appliquées varient de la simple admonestation à l'excommunication. Le pouvoir de lier et de délier est identifié au pouvoir de déclarer digne ou indigne d'appartenir à l'Église. Le recours au « bras séculier » est interdit dans tous les cas. Et, d'autre part, la rébellion contre un pouvoir hostile n'est jamais permise. Socin désapprouvait formellement les guerres de religion, telles qu'elles avaient eu lieu, de son vivant, de la part des huguenots français contre le gouvernement établi.

Telle est, dans ses lignes essentielles, cette doctrine étrange, à la fois suprarationaliste et rationaliste, en ce qu'elle admet la révélation, le miracle, la prophétie et qu'elle va jusqu'à faire de l'immortalité de l'âme un don surnaturel, mais, dans le même temps, veut élever la raison pure au rang de juge suprême de la révélation, de son sens, de ses limites et de sa portée. Le socinianisme apparaît ainsi comme une sorte de compromis bâtard entre l'humanisme italien plus ou moins incrédule, le protestantisme antiromain et le nominalisme rationaliste, un amalgame des tendances éparses et contradictoires du temps où il naquit et se développa.

1° *Sources.* — *Bibliotheca fratrum polonorum, quos unitarios vocant*, Irenopoli (Amsterdam), 1656 sq., 5 vol., surtout les t. I et II, contenant les œuvres de Fauste Socin; *Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen*, publié dans *Archiv für Reformationsgeschichte*, par Théodore Wotschke, Leipzig, 1908; Lubieniecius (Lubienecki), *Historia reformationis Polonicæ*, Freistadii (Amsterdam), 1685; Illgen, *Symbolarum ad vitam Socini illustrandam particula*, Leyde, 1826, 3 vol.

2° *Littérature.* — Illgen, *Vita Lælii Socini*, Leipzig, 1814; Lamy, *Histoire du socinianisme*, Paris, 1723; Trechsel, *Die protestantische Antitrinitarier vor Faust. Socinus*, 2 vol., Heidelberg, 1839 et 1844; surtout O. Fock, *Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesamtentwicklung des christlichen Geistes, sein historisches Verlauf und sein Lehrbegriff*, 2 vol., Kiel, 1847; Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III, 4e éd., 1910, p. 784-808.

L. CRISTIANI.

SOCRATE, historien ecclésiastique du Ve siècle. — Nous savons peu de choses de la personne de Socrate. Il nous apprend lui-même, *Hist. eccles.*, V, XXIV, qu'il est né à Constantinople et y a été élevé; il dut y passer la plus grande partie de sa vie. Dans ses jeunes années, il suivit les leçons des grammairiens Helladius et Ammonius qui, vers 390, étaient venus d'Alexandrie à Constantinople. *Hist. eccles.*, V, XVI. Il est au moins vraisemblable qu'il fit un certain nombre de voyages, *Hist. eccles.*, I, XII; II, XXXVIII; V, XXII, et apprit ainsi à connaître le monde. Les manuscrits de son *Histoire ecclésiastique* lui donnent le surnom de Scolastique, d'où il faut conclure qu'il avait étudié le droit, et peut-être qu'il faisait profession de juriste. Il n'appartenait en tout cas pas au clergé. On avait cru naguère qu'il pouvait avoir été novatien, parce qu'il parle beaucoup des novatiens et qu'il possède sur eux des renseignements très détaillés : cette hypothèse doit être rejetée, car il range expressément les novatiens parmi les hérétiques, avec les ariens, les macédoniens et les eunomiens. *Hist. eccles.*, V, XX. Reste cependant qu'il témoigne à leur égard d'une réelle sympathie et qu'il juge avec sévérité ceux qui, comme saint Jean Chrysostome et saint Cyrille d'Alexandrie, ont détruit leurs églises ou les ont persécutés. *Hist. eccles.*, VI, XIX; VII, VII. Socrate, qui pouvait être né aux environs de 380, mourut, semble-t-il, peu après 450. Du moins la seconde édition de son *Histoire ecclésiastique* fut-elle achevée du vivant de Théodose II, *Hist. eccles.*, VII, XXII, c'est-à-dire avant cette année-là.

De Socrate, nous ne connaissons qu'un ouvrage, une *Histoire ecclésiastique* en sept livres, qui se présente comme la continuation d'Eusèbe. Elle s'étend de l'abdication de Dioclétien en 305 jusqu'à l'année 439, et fut écrite à la demande d'un certain Théodore, à qui elle est aussi dédiée. *Hist. eccles.*, II, I; VI, proœm.; VII, XLVIII. Ce Théodore paraît avoir été un clerc ou un moine; Hussey l'identifie au diacre Théodore qui, selon Libératus, *Breviar.*, X, vivait à Constantinople au temps du patriarche Proclus.

D'ordinaire, chaque livre de l'ouvrage est consacré au règne d'un empereur; il débute avec son accession au trône et se termine à sa mort. Cette division n'a pas seulement un motif de commodité; elle est dictée à l'historien par cette arrière-pensée que l'histoire politique et l'histoire religieuse marchent de front et que les malheurs de l'empire sont parallèles aux difficultés de l'Église, voire qu'ils sont causés par les péchés des hommes. Il est en tout cas remarquable que Socrate ne s'intéresse guère qu'aux périodes troublées dans la vie de l'Église; il va jusqu'à dire qu'un temps de calme et de paix n'offre pas à l'historien une matière suffisante. *Hist. eccles.*, VII, XLVIII; cf. I, XVIII. Toutefois, ce qu'il retient, ce ne sont pas les problèmes théologiques eux-mêmes, mais seulement les conséquences que provoque leur discussion. Il ne se croit pas obligé d'insister sur les doctrines défendues par les orthodoxes ou par les hérétiques : le choc des personnes l'attire plus que celui des idées. Cela n'empêche pas qu'à l'occasion il apprécie, avec beaucoup de finesse, les positions prises par les deux camps adverses : il compare les controverses provoquées par le mot consubstantiel, à la suite du concile de Nicée, à des combats dans la nuit; il marque nettement la différence qu'il y a entre la doctrine de Nestorius et celle de Paul de Samosate; il insiste sur l'ignorance de Nestorius et ne craint pas de relever ce qui paraît exact dans son enseignement. *Hist. eccles.*, VII, XXXII.

Socrate a donné deux éditions de son œuvre : il explique en effet, dans l'introduction du l. II, qu'il a découvert de nouveaux renseignements et qu'il ne veut pas les laisser inemployés, ce qui l'oblige à dicter de nouveau son ouvrage. C'est surtout, semble-t-il, la lecture des ouvrages de saint Athanase qui lui a révélé un certain nombre d'erreurs commises par Rufin et qui l'a amené à revoir de près le récit des controverses ariennes. On peut croire par suite que les livres I et II ont été l'objet d'une refonte presque complète, tandis que les livres III-VII ont simplement subi une attentive revision. Nous ne possédons plus que la seconde édition de l'*Histoire ecclésiastique :* pourtant, nous connaissons pour le c. XI du l. VI qui rapporte un incident de la lutte entre Jean Chrysostome et Sévérien de Gabala, deux recensions différentes; on a supposé, non sans vraisemblance, que l'une de ces recensions représentait la première édition, et l'autre la seconde. Cf. Geppert, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Sokrates Scholastikus*, Leipzig, 1898, p. 5 sq. La première édition, comme la seconde, s'arrêtait à l'année 439 : on peut supposer que Socrate rédigea d'abord son ouvrage peu après cette date; la revision qu'il en fit doit être antérieure à 450, sans que l'on puisse préciser davantage.

Socrate se présente avant tout comme un historien d'une haute conscience. Il utilise toutes les sources qui sont à sa disposition : l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin qu'il lit, semble-t-il, dans son texte latin; les ouvrages d'Eusèbe de Césarée, ceux de saint Athanase; peut-être l'*Histoire ecclésiastique* de l'apollinariste Timothée de Béryte. Il doit beaucoup de renseignements au recueil constitué par le macédonien Sabinus d'Héraclée, aux environs de 372, et à la chronique de Constantinople. Il utilise, dans toute la mesure du possible les documents officiels et il en copie un certain nombre. Enfin, il s'informe auprès de ses contemporains : le prêtre novatien Auxanus de Constantinople a pu de la sorte lui communiquer bien des détails sur l'histoire de la secte.

Avec beaucoup de loyauté, Socrate se plaît d'ordinaire à citer ses sources d'information; lorsqu'il a recours à Sabinus, il a soin d'avertir son lecteur qu'il faut le lire avec précaution à cause de ses tendances doctrinales. Il ne croit pas aveuglément ses informateurs, mais il en fait la critique avec une réelle sagacité : nous avons déjà rappelé le jugement qu'il porte sur Nestorius. Il ne se préoccupe pas de l'élégance du style, mais seulement de la clarté du récit. Il veut faire comprendre la suite des événements dont il dégage, dans la mesure du possible, la philosophie. Il a sans doute, comme tout le monde, ses sympathies et ses antipathies; s'il n'excuse pas les novatiens de leur obstination, il rappelle qu'ils professent la foi orthodoxe pour tous les dogmes essentiels et il regrette la sévérité des persécutions dont ils ont été parfois l'objet. S'il est facile de relever chez lui un certain nombre d'inexactitudes, dues à l'insuffisance des sources qu'il avait à sa disposition, il reste dans l'ensemble, surtout pour la dernière partie de la période qu'il étudie, un témoin de première valeur.

L'*Histoire ecclésiastique* de Socrate a été éditée pour la première fois par R. Estienne, Paris, 1544. Une édition nouvelle a été publiée par les soins d'H. Valois, Paris, 1668; cette réédition, très soignée et enrichie de notes nombreuses, a été maintes fois réimprimée, en particulier dans *P. G.*, t. LXVII, col. 29-842. Plus récemment, R. Hussey a donné une édition critique de l'ouvrage, Oxford, 1853; réimprimée en 1878 et en 1893 : le travail de Hussey ne donne pas encore une pleine satisfaction. Il faut attendre l'édition, depuis longtemps annoncée, de J. Bidez, dans le *Corpus* de Berlin. Il existe une vieille traduction arménienne de l'*Histoire ecclésiastique* de Socrate éditée par Ter Mosesan, Etschmiadzin, 1897.

L. Jeep, *Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern*, dans *Jahrb. f. klassische Philologie, Supplementbd*, XIV, Leipzig, 1885, p. 105-137; Sp.-P. Lambros, *Eine neue Fassung des 11. Kapitels des VI. Buches von Sokrates K. G.*, dans *Byzant. Zeitschrift*, t. IV, 1895, p. 481-486; F. Geppert, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Sokrates Scholastikus*, Leipzig, 1898 ; P. Batiffol, *La paix constantinienne*, Paris, 1924, p. 411-416.

G. BARDY.

SOELL Antoine, né à Brixen, le 15 août 1676, admis dans la Compagnie de Jésus le 11 novembre 1693. Il professa cinq ans la philosophie à Augsbourg, deux ans la théologie morale, et vingt-quatre ans le droit canon à Dillingen et à Inspruck, où il mourut le 2 août 1741. Il a laissé différents traités de droit canon, notamment *De tributis*, *De judiciis causarum civilium*, *De præscriptionibus*, *De decimis*.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1345-1346; Sommervogel-Rivière, col. 815; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1611-1612; von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. III *a*, p. 191.

A. DELCHARD.

SOLARI Benoît, évêque de Noli (1742-1814). — Né à Gênes en 1742, il entra de bonne heure dans l'ordre des frères prêcheurs. Après avoir professé la théologie dans divers couvents de son ordre, il fut nommé évêque de Noli, en Ligurie, le 1er juin 1778. Solari commença à faire parler de lui en publiant à Gênes, en 1789, une étude où il combattait la doctrine traditionnelle de l'Église touchant le privilège paulin. Ce fut un scandale. Le scandale fut pire quand l'évêque de Noli non seulement refusa de publier dans son diocèse la bulle *Auctorem fidei* qui condamnait le synode de Pistoie, mais la dénonça au sénat de Gênes auquel il adressa un mémoire contre Pie VI. Solari publia également l'écrit suivant : *Motivi dell' opposizione del vescovo di Noli alla pubblicazione di un decreto del S. Uffizio di Genova relativo alla costituzione Auctorem fidei del N. S. P. Pio VI e della denunzia fattane al serenissimo senato di Genova con lettera del di 8 ottobre 1794.* Dès lors Solari se déclara ouvertement en faveur des idées nouvelles, approuva la Constitution civile du clergé, signa une lettre d'adhésion au clergé constitutionnel français et, à ce titre, fut invité au concile national tenu à Paris en 1801. L'année suivante l'érudit cardinal Gerdil (voir ici, t. VI, col. 1299-1300) publia un *Examen des motifs de l'opposition de*

M. l'évêque de Noli à la publication de la bulle « Auctorem fidei », dans l'édit. des *Opere edite ed inedite* du cardinal Gerdil, Rome, 1806-1809, t. xiv, p. 1-295. Solari répliqua par une *Apologia contra il fu eminentissimo cardinale Gerdil*, qui devait être mise à l'Index, ainsi que les *Motivi dell' opposizione del vescovo di Noli*, par décret du 30 septembre 1817; son ami Degola en publia un abrégé en français sous le titre *Abrégé analytique de l'Apologie du savant évêque de Noli, en Ligurie, avec des notes historiques et critiques*, Lausanne, 1804, in-8°. Solari mourut le 13 avril 1814.

Art. Pistoie, ici-même, t. xii, col. 2223-2224; Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. ii, Bonn, 1885, p. 974; Michaud, *Biographie universelle*, nouv. éd., t. xxxix, p. 556; Feller, *Dictionnaire historique*, t. xii, 1824, p. 246; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, t. vi, 1856, p. 410-411; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. v, col. 796.

J. Mercier.

SOLIER François (alias Soulier, Dusolier), jésuite français (1558-1628). — Né à Brive (Corrèze, autrefois dioc. de Limoges), il fait de brillantes études littéraires, suivies de deux ans de philosophie et d'un an de théologie. A dix-neuf ans, il entre au noviciat de Bordeaux et de là il ne tarde pas à être envoyé à l'université de Pont-à-Mousson, où il partage l'enseignement de la rhétorique avec le célèbre Fronton du Duc (1578). On le retrouve plus tard professeur de rhétorique à Bourges (1584), puis à Paris au Collège de Clermont après son ordination (1590). De là on l'enverra à Verdun où il remplira pendant cinq ans la charge de maître des novices de la province de France (1592-1597). De retour dans sa province d'Aquitaine, il s'adonne au ministère de la prédication. Après une mission à Limoges à laquelle il a probablement pris part, les jésuites sont priés de s'établir dans cette ville et il est le premier supérieur de la résidence (1598), laquelle se mue bientôt en collège. Un peu plus tard, il prend part aussi, en qualité de syndic, à l'établissement du collège de Saintes, officiellement ouvert en 1611. Enfin, après avoir partagé les dernières années de sa vie entre le saint ministère et la rédaction d'ouvrages sur les missions lointaines, il meurt à Saint-Macaire (Gironde), âgé de soixante-dix ans.

On doit au P. Solier de nombreuses traductions d'ouvrages ascétiques italiens et espagnols dont voici les principaux : *Traité de l'imitation de Notre-Dame* (1595) et *Traité de l'oraison mentale* (1598) du P. François Arias, espagnol. Du P. Ribadeneira : *Vie du R. P. François de Borgia* (1596), *Vie du P. Laynez avec un sommaire de la vie du P. Salmeron* (1597) et *Traité de la tribulation* (1599). *Excellent traité de la mortification de nos passions*, composé par le P. Jules Facie (1595). *Sermons sur le Magnificat* de César Calderari (1600). *Manuel d'exercices spirituels* du P. André Capille, chartreux, et *Miroir des œuvres chrétiennes* du R. P. François de Borgia (1601). *Le Gerson de la perfection religieuse* du P. Luc Pinelli (1603). *La science des saints* du P. Barth. Ricci (1609). Enfin, du P. Lessius, l'opuscule intitulé : *Quelle foi et quelle religion doit suivre celui qui se veut garantir de la damnation éternelle* (1612). Il avait donné en 1599 une traduction du *Martyrologe romain* plusieurs fois rééditée.

L'histoire des missions a vivement intéressé aussi le P. Solier. On sait que les missionnaires jésuites avaient pris, dès le xvie siècle, l'habitude d'envoyer au P. général des rapports circonstanciés sur leurs travaux apostoliques. Notre traducteur a fait connaître au public français quelques-unes de ces *Lettres des missions*, venant du Japon, de la Chine, des Indes (1603, 1604, 1617). Désireux de faire mieux encore, il se mit sur la fin de sa vie à composer une *Histoire ecclésiastique des isles et royaumes du Jappon*, dont le premier volume parut en 1627.

Il reste à parler de ses démêlés avec la Sorbonne, qu'il mit en branle en fournissant à l'un des adversaires les plus passionnés des jésuites, le célèbre syndic Edmond Richer, une occasion d'humilier les bons Pères. A Saintes, en 1611, un an après la béatification d'Ignace de Loyola, le P. Solier avait traduit et publié trois sermons panégyriques composés par un augustin et deux dominicains espagnols à la louange du fondateur de la Compagnie de Jésus : *Trois très excellentes prédications prononcées au jour de la béatification du bienheureux Ignace...* L'opuscule avait eu le visa du docteur Mathieu Le Heurt. Néanmoins, sur rapport de son syndic, la faculté de théologie de Paris jugea et censura quatre propositions tirées du livre, comme « scandaleuses, erronnées, blasphématoires et impies ». Le bon sens et l'autorité d'André Duval ne purent empêcher la condamnation (1er octobre 1611). Ne venait-on pas d'accuser les jésuites d'avoir trempé dans l'assassinat d'Henri IV? Le P. Solier eut beau se défendre à bref délai par une *Lettre justificative*, les choses en restèrent là. Au fond les propositions censurées n'étaient incriminables que d'une pieuse et un peu sotte exagération. Le style du panégyrique est un style convenu où l'on admet volontiers l'hyperbole, surtout peut-être dans les langues méridionales. Mais c'était dépasser les limites que de présenter les miracles faits par Ignace comme supérieurs en nombre et en merveilleux aux miracles de Moïse et des apôtres; la sainteté du converti de Pampelune comme une sainteté sans égale, etc. Le tort du P. Solier avait été de traduire trop naïvement les panégyristes d'au delà des Pyrénées.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. vii, col. 1357-1366; Rivière, *Supplément à Sommervogel*, col. 278 et 816; Fouqueray, *Hist. de la Comp. de Jésus en France*, t. ii, p. 510-515; t. iii, p. 141; t. iv, p. 273; Prat, *Recherches historiques sur la Comp. de Jésus en France au temps du P. Coton*, t. iii, p. 368; Carayon, *Doc. inédits concernant la Comp. de Jésus*, t. xxii : *l'Université de Pont-à-Mousson du P. N. Abram* (1870), p. 114-115; Bonaventure de Saint-Amable, *Annales du Limousin*, p. 808; Abbé Arbellot, *Le P. Solier de Brive*, Tulle, 1887.

M. Thomas.

SOLITO Vincent, frère mineur conventuel. — Né à Terranova (Sicile) en 1840, il entra dans l'ordre le 18 août 1859, fit profession le 14 septembre 1860 et fut un des plus grands prédicateurs italiens de la fin du xixe siècle. Curé à Sainte-Dorothée de Rome depuis le 14 septembre 1884, il mourut le 14 septembre 1907. Outre plusieurs ouvrages de prédication, il écrivit contre Dumas : *Le apparizioni della Madre di Dio in Lourdes ed i disegni divini*, Terranova, 1887, in-8°, 140 p.; contre les méthodistes de Palerme : *Il genio di S. Paolo apostolo*, Andria, 1880; 2e éd., Palerme, 1897, 2 vol. in-8°, 276 et 218 p.; contre le méthodiste Saverio Fera : *La confessione auriculare nei tempi primitivi della Chiesa*, Palerme, 1884, in-8°, 36 p. Quelques-uns de ses principaux discours ont été aussi édités.

D. Sparacio, O. F. M. Conv., *Frammenti bio-bibliografici di scrittori ed autori minori conventuali dagli ultimi anni del 600 al 1930*, dans *Miscellanea franciscana*, 1930, t. xxx, p. 94-95 et Assise, 1931, p. 183-184.

A. Teetaert.

SOLLICITATIO AD TURPIA. — On désigne par là le délit commis par un confesseur qui, abusant de son ministère, en profite pour solliciter un pénitent à commettre un péché grave contre la chasteté.

I. Évolution historique de la discipline. — Dans une constitution du 17 avril 1561, Pie IV avait prescrit aux inquisiteurs d'Espagne de procéder, en les traitant comme suspects d'hérésie, contre les confes-

seurs séculiers ou réguliers qui auraient sollicité au mal des femmes au cours de leur confession. Paul V, après avoir étendu cette discipline au Portugal (1608), décida, le 16 novembre 1612, qu'elle était applicable, même en vertu de la constitution de Pie IV, à ceux qui auraient sollicité des pénitents de sexe masculin. Dix ans après, Grégoire XV (constit. *Universi*, 30 août 1622) étendit cette discipline à l'univers entier, en précisant la nature du délit, en aggravant les peines à infliger aux coupables, et en obligeant à les dénoncer. Cette obligation de dénoncer les suspects d'hérésie, et donc les sollicitants, fut sanctionnée (Saint-Office, 3 janv. 1623) de la peine d'excommunication et étendue (Saint-Office, 10 mars 1677), en plus du pénitent sollicité, à toute personne sachant avec certitude que ce délit a été commis. Benoît XIV, dans sa constitution *Sacramentum pænitentiæ* (1er juin 1741), fit un exposé complet de la discipline en vigueur, et réserva exclusivement au Saint-Siège le péché de fausse dénonciation.

II. Discipline actuelle. — Elle est contenue dans les canons 894 (réserve du péché de fausse dénonciation), 904 (obligation de dénoncer le prêtre sollicitant), 2363 (peines contre la fausse dénonciation), 2368, § 1 (peines contre le prêtre sollicitant), 2368, § 2 (peines contre le pénitent qui omet délibérément la dénonciation). Nous étudierons successivement, d'après ces textes : 1° la nature du délit de sollicitation; 2° la dénonciation de ce délit; 3° sa punition.

1° *Nature du délit.* — Pour qu'il y ait *sollicitatio ad turpia*, plusieurs conditions sont requises : 1. Il faut que le pénitent soit invité à commettre (ou à faire commettre par un tiers) un péché grave contre la chasteté, et non pas contre une autre vertu. Il n'est pas nécessaire qu'il s'agisse d'un péché à commettre avec le confesseur; il peut s'agir d'un péché à commettre seul ou avec un tiers. Peu importe aussi le sexe du pénitent ou du complice éventuel, s'il y en a un. Ce péché grave n'est pas nécessairement un péché d'action; ce peut être aussi un péché de parole (mauvaise conversation, mauvaise lecture, etc.); peut-être même un péché intérieur de pensée ou de désir. Ainsi Berardi, n. 45 sq., de Smet, n. 65; contre Cappello, n. 668.

2. Il faut qu'il y ait *sollicitatio*, c'est-à-dire que le confesseur se propose expressément de provoquer son pénitent au mal par paroles, par écrit, par signes, par gestes, par actions. Des présents offerts au pénitent, des louanges décernées à sa beauté, des conversations légères, des solutions morales laxistes peuvent suffire à traduire à l'extérieur cette intention et constituer le délit de sollicitation. Si le confesseur n'a pas cette intention mauvaise, le délit n'existe pas : mais il est *présumé* (can. 2200, § 2) lorsque l'attitude extérieure du confesseur (gestes ou paroles) est d'elle-même gravement provocatrice. Notons aussi que la sollicitation peut exister, même si c'est le pénitent qui a pris l'initiative de provoquer au mal son confesseur. Il suffit que ce dernier, en cédant à la sollicitation du pénitent, l'encourage par là même au mal. Saint-Office, 11 févr. 1661, ad 9um. Il n'est pas nécessaire ni que le pénitent ait cédé à la sollicitation du confesseur, ni même qu'il en ait eu conscience.

3. Il faut enfin que la sollicitation au mal ait *quelque connexion avec l'administration du sacrement de pénitence*, c'est-à-dire qu'elle ait lieu, ou du moins soit commencée, par exemple, par la remise d'un billet provocateur, « soit dans l'acte même de la confession sacramentelle, soit immédiatement avant ou après la confession, soit à l'occasion de la confession, ou sous prétexte de confession, soit même, sans qu'il y ait confession, dans le confessionnal, ou dans un autre lieu destiné à entendre les confessions, ou dans un autre lieu choisi, si le confesseur y fait semblant d'entendre son pénitent en confession ». Benoît XIV, const. *Sacramentum pænitentiæ*.

2° *Dénonciation du délit.* — 1. Doivent être dénoncés au Saint-Office ou à l'Ordinaire du lieu : les *prêtres* coupables de ce délit, quelle que soit leur dignité, et même plus probablement les évêques. Le droit positif ne prescrit pas de dénoncer ceux qui ne sont pas prêtres. L'obligation de dénoncer subsiste, même si le prêtre coupable s'est dénoncé lui-même, ou s'est, depuis, entièrement amendé. Toutefois, suivant une opinion probable, l'obligation cesserait si la conversion de ce prêtre était tellement parfaite qu'il n'y eût absolument et certainement aucune rechute à craindre, et par ailleurs aucun scandale à réparer. Mais ce ne peut être qu'une rarissime exception.

2. Sont tenus à faire la dénonciation : les pénitents sollicités, même s'ils savent que la dénonciation a déjà été faite par d'autres, même s'ils ont promis ou juré de ne pas dénoncer le prêtre coupable. Le prêtre qui les confesse a l'obligation grave de conscience de leur faire connaître cette obligation. Can. 904. Si un pénitent sollicité omettait sciemment de faire, dans le mois, la dénonciation prescrite, il encourrait une excommunication non réservée, mais dont il ne pourrait être absous qu'après avoir satisfait à son obligation ou avoir promis sérieusement d'y satisfaire. Can. 2368, § 2. Sont également tenus à faire la dénonciation, au moins de droit naturel dans les cas prévus au canon 1935, § 2, mais sans qu'il y ait de peines portées contre les négligents, les tiers qui savent avec certitude que ce délit a été commis. Ils y étaient tenus d'après le droit positif antérieur, et certains auteurs soutiennent encore — à tort, semble-t-il (voir instr. du 9 juin 1922) — que le Code, en se référant à la constitution de Benoît XIV, a implicitement maintenu cette obligation. Il paraît bien cependant que le canon 904 s'applique aux *seuls* pénitents.

Certaines raisons très graves pourraient excuser de la dénonciation ou permettre de la différer. Voir Cappello, n. 702 et 703.

3. Celui qui dénoncerait faussement, par lui-même ou par d'autres, aux juges ou supérieurs ecclésiastiques comme coupable de *sollicitatio ad turpia* un prêtre innocent, commettrait un péché réservé au Saint-Siège, can. 904, et de plus encourrait *ipso facto* une excommunication spécialement réservée au Saint-Siège. Can. 2363. De cette excommunication il ne pourrait en aucun cas être absous s'il n'avait pas formellement rétracté sa fausse dénonciation et réparé, dans toute la mesure où il le peut, les dommages qui en seraient résultés. Une grave et longue pénitence doit de plus lui être imposée. *Ibid.*

4. Les auteurs de théologie morale donnent toutes les précisions utiles sur la manière de faire la dénonciation.

3° *Punition du délit.* — Aucune peine n'est encourue *ipso facto* par le prêtre sollicitant. Mais, une fois la dénonciation reçue, l'Ordinaire du lieu engage la procédure, en se conformant strictement à l'instruction secrète du Saint-Office du 9 juin 1922. Les peines qui peuvent être portées contre le prêtre sollicitant, et que le juge déterminera en tenant compte du nombre et de la qualité des victimes, de la laideur et de la fréquence des actes coupables, sont énumérées au canon 2368, § 1 : suspense de la célébration de la messe, du pouvoir d'entendre les confessions, privation de bénéfices, de dignités, de voix active et passive, et même dégradation dans les cas extrêmes. Ces peines seront complétées, le cas échéant, par des pénitences, des déplacements d'office, et autres mesures administratives opportunes, suivant les circonstances.

Berardi, *De sollicitatione et absolutione complicis*, 1897; Many, *De peccato sollicitationis*, dans *Canoniste contemporain*,

1895; de Smet, *De absolutione complicis et sollicitatione*, 1921; Cappello, *De pænitentia*, 1929, p. 493-561. On trouvera dans de Smet, *op. cit.*, une bibliographie assez complète, p. IX-XI.

F. Cimetier.

SOMMES THÉOLOGIQUES. — On oppose volontiers, en traitant des productions littéraires du Moyen Age, les *Sommes* aux *Commentaires sur les Sentences;* on mentionne avec honneur, parmi les grands noms de la scolastique, les sommistes, et l'on parle des *Sommes* qu'ils ont composées comme d'un genre littéraire dans lequel certains ont excellé. Tout ceci n'est que partiellement exact. Il y a, en effet, à travers tout le Moyen Age, une foule d'écrits d'allure fort diverse qui tous arborent ce titre de *Somme* et qui sont très loin pourtant de constituer un genre littéraire unique. Ce serait une erreur de les traiter de la sorte.

On se propose donc ici de dégager tout d'abord de cet amoncellement les productions littéraires auxquelles on peut attribuer, au sens riche du mot, le nom de *Sommes théologiques;* de déterminer leur véritable caractère, leur histoire et leur valeur; d'en indiquer enfin quelques exemples typiques. I. Les Sommes. Étymologie et classification. II. Les Sommes théologiques (col. 2350).

I. Les Sommes. Étymologie et classification. — Par lui-même le mot *Summa* est susceptible de plusieurs interprétations. Il peut indiquer la somme en tant qu'elle est la résultante d'une addition, d'une accumulation de traits ou de détails. Il sera alors à peu près synonyme de compilation ou de collection, visant à être complète; poussé à la limite, il aboutirait à l'encyclopédie. Il peut au contraire signifier la somme en tant qu'elle est le fruit de contractions, de condensations, où se trouvent retenus, et presque seuls, les traits essentiels, les *summa capita.* Il deviendra synonyme d'abrégé, extrait, résumé surtout. Puis, entre ces deux acceptions extrêmes, empruntant d'ailleurs à l'une et à l'autre, se dessine un troisième genre qui n'est ni le résumé sommaire, ni la compilation abondante, mais la présentation exacte et complète, organique surtout, d'où rien d'essentiel n'est omis. C'est cette troisième acception qui, se développant et se précisant, donnera naissance à ces productions auxquelles on réservera finalement l'appellation technique de sommes. Dans le premier cas l'idée qui domine est celle de recueil complet; dans le second, de brièveté exacte; dans le troisième de présentation organique.

1. Sommes-compilations — On peut passer assez rapidement sur ce premier groupe; car, encore que cette acception soit réelle et connue, cette division est plutôt d'ordre théorique que pratique. Il est rare qu'une compilation de quelque ampleur ne soit pas déjà un exposé systématique, qu'elle n'ait un plan, et donc un minimum d'organisation. Il est rare encore qu'il y ait, au Moyen Age, de véritables encyclopédies, conçues du moins à la façon d'un ouvrage unique arborant le nom de somme. L'œuvre encyclopédique d'un Albert le Grand ou d'un Guillaume d'Auvergne ne porte pas ce nom, et demeure fractionnée en un grand nombre de traités. Et à la fin du XIIIe siècle, Raymond Lulle dans son *Grand art* et ses divisions innombrables n'évite pas non plus le morcellement. Quant à Roger Bacon, il appellera son essai *Opus majus*, *Opus minus* ou *Opus tertium*.

Il reste cependant que le terme de somme se voit appliqué à diverses œuvres dans lesquelles l'aspect de collection ou compilation est beaucoup plus accusé que celui de systématisation. Les genres en sont variés d'ailleurs.

1° *Genre homilétique.* — La collection peut appartenir en effet au genre homilétique ou parénétique, recueillir des sentences ou des exemples dont les prédicateurs feront leur profit. La variété en sera grande : depuis la *Summa de arte prædicatoria* d'Alain de Lille, jusqu'à la *Summa de vitiis et virtutibus* de Jean de Galles (appelée aussi *Collectiloquium*), voir Th.-M. Charland, *Artes prædicandi*, Ottawa, 1936, p. 55; en passant peut-être par le *Verbum abbreviatum* de Pierre le Chantre qui est désigné parfois sous le même titre de *Summa de vitiis et virtutibus* ou sous celui de *Summa philosophiæ;* sans omettre surtout ces collections de sermons qui se multiplient, portant ou non le nom de sommes, comme celle d'Évrard Du Val par exemple : *Summa sermonum de festis et de sanctis;* et bien avant lui, sous un titre semblable, le recueil non moins célèbre de Jean Halgrin d'Abbeville; comme toutes ces collections de Guillaume de Mailly, de Pierre de Saint-Benoît, d'Arlotto da Prato, de Servasanto de Faenza, qu'on désigne par le nom de leur auteur, ou par leur incipit plus simplement : *Præcinxisti; Abjiciamus; Suspendium; Legifer;* le *Communiloquium* ou *Summa collationum* de Jean de Galles, et tant d'autres collections de même genre, dont le patient dépouillement a été opéré par J.-Th. Welter dans son étude sur *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*, Paris, 1927.

2° *Genre exégétique.* — La collection peut tenir davantage du *genre exégétique.* Elle groupera alors sur les textes de l'Écriture, sur ses passages difficiles surtout, sur un livre donné ou même sur toute la suite des Livres saints, les explications des Pères ou des commentateurs. Et c'est alors le domaine fort large des sommes dans le genre de la *Summa super Psalterium* de Prévostin, ou de la *Summa Abel* de Pierre le Chantre, le premier genre se rapprochant davantage de la glose, le second du dictionnaire biblique. Cette *Summa Abel* (vers 1196) est diversement présentée dans les manuscrits ou sous le titre de *Distinctiones* ou sous celui d'*Expositiones vocabulorum Biblie secundum alphabetum*, ce dernier indiquant et son objet et sa méthode. Elle est en effet un des plus beaux exemples de ces *Distinctiones* qui allaient se multipliant à cette époque. Les sens divers : littéral, allégorique, tropologique, anagogique, que les commentateurs « distinguaient » dans chaque texte se trouvent, dans ces œuvres, présentés de façon frappante, sous formes de schèmes, où des accolades et des traits, en rouge ou en noir, relient à chaque mot expliqué les sens dont il est capable. Véritable aide-mémoire figuré, la *Summa Abel* compte ainsi quelque 1250 distinctions rangées suivant l'ordre alphabétique, de Abel à Xrus (Christus). Auprès d'elle on peut signaler l'ouvrage de Guillaume de Montibus, *Distinctiones secundum ordinem alphabeti;* celui de Garnier de Rochefort († 1202), de Angelus à Zona; les *Distinctiones* de Fr. Mauritius qui commencent par *Abjectio :* ms. *Vatic. lat. 980; Ottob. lat. 400;* Oxford, Merton College, *102;* la *Summa Britonis*, aussi; et quantité d'autres qui portent d'ailleurs plutôt le nom de Distinctions que celui de Sommes. Voir Lacombe, *La vie et les œuvres de Prévostin*, 1927, p. 117-130. L'autre tendance que traduit la *Summa super Psalterium* de Prévostin (1196-1198) est toute proche de la glose, encore que cette œuvre de Prévostin ait dû être prêchée; ainsi d'ailleurs que les *Distinctiones in Psalterium* de Pierre de Poitiers (avant septembre 1196) ou l'*Expositio in Psalterium* de Pierre le Chantre, et plus tard le Commentaire sur les psaumes de Philippe le Chancelier, et peut-être ceux d'Eudes (Odon) de Châteauroux.

3° *Genre théologique.* — D'autres collections enfin toucheront plus directement aux matières théologiques. Moins évoluées pourtant que les sommes systématiques dont il sera question plus loin, elles se rattachent encore nettement au genre et aux procédés des florilèges ou des *deflorationes* dans lesquels la préoccupation dominante est de recueillir les extraits et les sentences des Pères, des écrivains plus récents, voire

des contemporains, quitte à les classer idéologiquement suivant les principaux chefs doctrinaux. Le nom qu'on leur donne demeure hésitant. C'est, pendant la première moitié du XIIe siècle celui de *Sentences;* bientôt ensuite de *Summa;* et souvent aussi de *Summa sententiarum*, comme c'est le cas pour le fameux recueil étudié par Chossat, *la Somme des Sentences, œuvre de Hugues de Mortagne, vers 1155*, Louvain, 1923, mais dont l'attribution demeure toujours douteuse.

C'est cette dernière branche, on le devine, qui, se développant, donnera naissance aux sommes proprement dites. Voir à leur propos toutes les études menées autour de l'école d'Anselme de Laon par Fr. Bliemetzrieder et H. Weisweiler.

L'œuvre littéraire de Pierre le Chantre offre un exemple intéressant de toute cette première catégorie de sommes-compilations. La notice que lui consacre Albéric des Trois-Fontaines, ad ann. 1197, lui attribue en effet les ouvrages suivants : ...*hujus habentur libri multi : Magna summa de conciliis et rebus ecclesiasticis; Unum ex quatuor innovatum; Verbum abbreviatum; Summa de contrarietatibus theologicis; Quedam glossatura super psalterium et multa alia. Summa que dicitur Abel ipsius nomine intitulatur.* La *Magna summa*... est intitulée parfois aussi : *Summa de sacramentis;* avec ses 165 chapitres elle se classe dans le troisième des groupes qu'on vient de suggérer; le *Verbum abbreviatum* dans le premier; la *Glossatura super psalterium* dans le deuxième; de même que la *Summa Abel*. Par contre la *Summa de contrarietatibus theologicis* relèvera plutôt de la seconde catégorie dont il va être question maintenant.

II. SOMMES-ABRÉGÉS. — *Quid enim summa est? Nonnisi singulorum brevis comprehensio.* C'est Robert de Melun qui donne cette définition, *Summa*, l. I, ms. de Bruges, *191*, fol. 1. Sans doute est-ce le sens qui se présente le plus spontanément à la pensée. Une somme est un résumé très bref qui retient les traits principaux d'une doctrine ou d'un traité, un compendium. Le nom et la chose reviennent fréquemment dans la littérature du XIIe au XIVe siècle, avec cette signification d'abrégé ou résumé. Abélard dira du Symbole des apôtres, *Expositio fidei*, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 619, qu'il contient l'essentiel des vérités de la foi : *summa fidei;* ou dans sa *Dialectica*, éd. Cousin, p. 229, que son traité contiendra l'essentiel des sept ouvrages alors en usage dans l'enseignement de la dialectique : *quorum omnium summam nostræ dialecticæ textus plenissime concludet.* Appliquant cette notion au résumé qu'il entreprend de l'histoire universelle, à commencer par l'histoire sainte, Honorius d'Autun (s'il en est l'auteur) rappelle que *sunt namque plurimi qui velut justas suæ ignorantiæ causas obtendunt dum sibi congeriem librorum abesse ostendunt. His pie consulens de tota Scriptura hoc collegi compendium in quo ad patriam vitæ properantibus sufficiens judicavi stipendium. Et ideo hoc* SUMMAM TOTIUS *placuit vocitari cum in eo series totius Scripturæ videatur* SUMMATIM *notari.*

Cette deuxième catégorie d'écrits se caractérise donc par le souci de la brièveté. Elle entend ne retenir dans ses sommes que les éléments essentiels, les traits principaux de la discipline qu'elles résument.

Sous cette préoccupation commune qui établit entre elles l'unité, on ne peut s'empêcher de percevoir à nouveau des distinctions et des subdivisions comme dans le genre précédent. Certains de ces abrégés en effet — et nous nous en tenons ici aux productions relevant de la discipline théologique — ont une tendance doctrinale nettement accusée, d'autres au contraire une tendance d'ordre plutôt moral. Parmi les premiers on rangera non seulement ces exposés catéchétiques qui groupent les principales notions essentielles de la foi chrétienne, à l'usage des humbles, des *rudes*, mais aussi tel ou tel compendium qui vise déjà un auditoire plus instruit, encore qu'il n'entende donner qu'un résumé de la doctrine chrétienne, et auprès d'eux les abrégés d'histoire ecclésiastique et ceux d'Écriture sainte.

1° *Les sommes à allure morale* sont en majorité des manuels à l'usage des confesseurs ou à celui des pénitents; elles s'intituleront assez volontiers sommes de pénitence. De ces dernières un des meilleurs exemples est fourni par la *Summa de pænitentia magistri Pauli*, dont P. Mandonnet a revendiqué la paternité pour Maître Paul de Hongrie, O. P., dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, t. I, p. 525-544. Composée à Bologne en 1220-1221 pour les frères prêcheurs de Saint-Nicolas, elle est un vrai manuel de théologie morale, avec ses deux parties dont la première est une *Summa de confessione;* la seconde un *Tractatus de vitiis et virtutibus*, toujours dans le même esprit. Vers le même temps les frères de Saint-Jacques de Paris publient un ouvrage semblable le *Flos summarum*, commençant par le traité des vertus et des vices et finissant par celui de la confession : *explicit summa supra virtutes et vitia cum confessione, noviter composita a quibusdam fratribus Sancti Jacobi, que dicitur Flos summarum.* Paris, Bibliothèque nationale, *lat. 16 433, 16 434* et archives de l'Aube, *23*. Voir P. Mandonnet, *loc. cit.*, p. 532. Près d'eux Conrad de Teutonie, du même ordre des prêcheurs et lui aussi juriste bolonais, publie une somme de la confession, *libellus multum compendiosus et perutilis pro ipsorum minorum et pauperum erudicione.* La difficulté consistera souvent à savoir si les sommes de pénitence assez nombreuses que l'on possède doivent être classées ici ou dans la troisième catégorie dont il sera question bientôt. C'est surtout leur concision plus ou moins grande qui doit permettre de décider.

2° *Sommes doctrinales.* — Les abrégés ou résumés qui visent à donner une vue d'ensemble sommaire de la doctrine chrétienne se rapprochent, pour quelques-uns d'entre eux, du genre catéchétique, encore qu'ils ne procèdent pas par questions et réponses (on aurait pourtant de ce dernier genre, un essai intéressant, dans l'œuvre d'Arnauld de Villeneuve, sous le titre de *Dialogus de elementis catholicæ fidei seu alphabetum catholicorum*, éd. W. Burger, dans *Römische Quartalschrift*, 1907, p. 163 sq.). Les autres sont des exposés en général assez impersonnels, où défilent tour à tour les articles du symbole, le Décalogue, les demandes du *Pater*, les sacrements, les vertus, les dons, les béatitudes, les vices. Tous ne sont pas aussi complets. Le plan qu'on vient de dire est celui d'une somme qui peut servir de modèle à ce propos. Éditée sous le nom de Jean Gerson, elle vient d'être récemment restituée à son véritable auteur, Simon de Hinton, O. P., par A. Dondaine, O. P., *La somme de Simon de Hinton*, dans *Rech. de théol. anc. médiév.*, t. IX, 1937, p. 5-22, 205-218. Elle dut être composée vers 1250-1260. Son prologue en indique bien le but; il souligne son caractère de compendium et sa méthode de compilation : *Ad instructionem juniorum quibus non vacat opusculorum variorum prolixitatem perscrutari, de dictis catholicorum magistrorum hæc sequentia compilata sunt ita etiam, si velit quisque quod suum est substrahere, pars minima videbitur esse compilatoris. Summatim ergo ponetur expositio articulorum fidei et decem preceptorum; septem petitionum...* On pourrait rapprocher de cette œuvre soit le compendium : *Omni vita tua*, Londres, British Museum, *Arundel 392*, qui est de même époque et de même milieu; soit le *Speculum Ecclesiæ* de saint Edmond Rich, avant 1233 sans doute; ou de la même école anglaise, la *Summa de symbolo et officio sacerdotum*, destinée surtout aux prêtres et composée selon un plan à peu près semblable à celui de Simon de Hinton, par

Richard de Leicester, voir Grabmann, *Gesch. der scholastichen Methode*, t. II, p. 490-491; ou encore la *Summa de articulis fidei* de Jean de La Rochelle; enfin près d'un siècle plus tôt vers 1120, mais répondant déjà à semblable préoccupation, l'*Elucidarium sive Dialogus de summa totius christianæ theologiæ* d'Honorius d'Autun.

Entre ces écrits et les écrits voisins, de teneur doctrinale un peu plus poussée, il n'y a guère qu'une différence de degré. Mais, dans ces derniers, l'allure est moins catéchétique; encore qu'ils soient des résumés, ils supposent déjà une certaine initiation théologique : le *Compendium theologiæ ad fratrem Reginaldum* de saint Thomas, bien qu'il ne porte pas généralement le nom de somme, fournirait un assez bon exemple de ce genre. On pourrait ainsi relever le *Compendium theologicæ veritatis* d'Hugues Ripelin († 1268), voir L. Pfleger, *Der Dominikaner Hugo von Strassburg und das Compendium theologicæ veritatis*, dans *Zeitschr. für kath. Theol.*, t. XXVIII, 1904, p. 429-440 et Grabmann, *Studien über Ulrich von Strassburg*, *ibid.*, 1905, p. 312-330; le *Compendium studii theologiæ* de Roger Bacon; le *Breviloquium* de saint Bonaventure; le *Compendium theologiæ* anonyme du ms. de Saint-Omer, *347*. L'idée dominante est toujours celle de résumé assez complet, d'une somme précise mais brève du savoir théologique.

3° *Sommes de contenu divers.* — Parallèlement à ces résumés doctrinaux, se rencontrent les résumés complémentaires d'Écriture sainte ou d'histoire. L'ouvrage déjà mentionné d'Honorius d'Autun, la *Summa totius*, est un exemple de somme historique; lui-même prétend bien n'y donner qu'un compendium rapide de toute l'histoire ecclésiastique. Le *Compendium historiæ in genealogia Christi*, de Pierre de Poitiers, intitulé aussi parfois *Summa historia Bibliæ*, résume pour le lecteur que la prolixité des Livres saints épouvante ou déconcerte, les grands traits de l'histoire sainte. Voir P. Moore, *The works of Peter of Poitiers* (1936), p. 96-117. C'est dans cette catégorie et à cette place qu'on pourrait faire rentrer également la dernière des sommes de Pierre le Chantre que mentionnait sa notice citée plus haut : *Summa de contrarietatibus theologiæ*, identique à son *De tropis loquendi*, où il est question des principales contradictions apparentes du texte biblique.

Cette pratique des sommes-résumés n'est point particulière au domaine théologique; on en trouverait facilement des exemples dans toutes les autres branches du savoir médiéval.

III. SOMMES SYSTÉMATIQUES. — Les divisions et subdivisions qui précèdent n'ont rien d'absolu, c'est évident. On ne s'en rend que trop compte quand on essaie précisément de répartir entre elles les œuvres diverses auxquelles auteurs ou manuscrits appliquent le nom de sommes. A côté de cas nettement tranchés, il se trouve un bon nombre de cas-frontières qui pourraient relever également de l'une ou l'autre de ces catégories. Le classement ne peut s'établir qu'en tenant compte de la prédominance de tel ou tel élément.

Ceci est particulièrement vrai de la troisième catégorie qu'il nous reste à examiner et que, faute d'expression meilleure, nous désignons par le terme de sommes systématiques. Elle emprunte quelque chose à chacune de celles qui précèdent : à la première, le désir de fournir un exposé complet; à la seconde, celui d'être aussi concis que le permet la clarté de l'exposé. Elle ajoute à l'une et à l'autre, comme élément nouveau qui ira se développant, l'effort personnel d'une présentation organique. Trois traits la caractérisent donc : systématisation, concision, tendance à être complet.

Ce sens attaché au mot somme apparaît déjà chez Abélard qui, dans son *Introductio ad theologiam* (1125), expose ainsi son intention : *Scholarium nostrorum petitioni satisfacientes, aliquam sacræ eruditionis summam quasi divinæ Scripturæ introductionem conscripsimus*, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 979; et de même dans le prologue que Hugues de Saint-Victor met en tête de son *De sacramentis* : *Hanc enim quasi brevem quamdam summam omnium in unam seriem compegi, ut animus aliquid certum haberet cui intentionem affigere et confirmare valeret ne per varia Scripturarum volumina et lectionum divortia sine ordine et directione raperetur*. *P. L.*, t. CLXXVI, col. 183.

Parce qu'exposés organiques, ils se diversifient donc suivant les branches du savoir humain; d'où premières classifications par facultés et matières. Il y aura des sommes en dehors de la faculté de théologie tout comme en son sein. Parce qu'exposés personnels, chaque auteur agencera lui-même à son gré les matières qu'il présente. A l'intérieur d'une même discipline, les sommes se subdiviseront donc encore suivant le but que se propose l'auteur et les limites que plus ou moins arbitrairement il se fixe; de même, parmi les sommes de théologie, si certaines envisagent tout l'ensemble du champ théologique, d'autres s'en tiennent à une partie seulement. Ces sommes partielles pourront à leur tour avoir la préoccupation et revêtir l'aspect de sommes théologico-morales; de sommes théologico-canoniques; ou plus simplement n'avoir aucune prétention spéciale. On voit ainsi se dessiner des subdivisions multiples. Seules, on le comprend, les sommes qui tendront à fournir un exposé organique de toute la théologie, mériteront, en toute sa richesse, le nom de sommes théologiques. Avant de les étudier spécialement, quelques mots des autres.

1° *Les sommes extra-théologiques.* — Il suffit de prendre un catalogue de bibliothèque ou une liste officielle quelconque des écrits du Moyen Age pour constater combien fréquemment revient l'appellation de somme entendue au sens qu'on vient de préciser. Dans les listes des *stationarii* (libraires) de l'université de Paris, dressées l'une vers 1275-1286, l'autre en 1304, éditées par Denifle-Chatelain, *Cartularium univers. Parisiensis*, t. I, p. 644-650; t. II, p. 107-112, on peut relever par exemple les indications suivantes : *Summa fratris Remundi cum apparatu. Summa magistri Lumbardi. Summa fratris Thome supra theologiam. Summa fratris Thome contra gentiles. Summa Goffridi. Summa Hugonis. Summa magistri Petri Salviensis. Summa Egidii de advocationibus. Summa Monaldi. Summa Thome super Metaphysicam. Summa Thome super Physicam. Summa de causis. Summa Ethicorum. Summa Periermenias. Summa Posteriorum Egidii* (il s'agit de Gilles de Rome). *Summa Physicorum. Summa de generatione. Summa de anima. Summa Elenchorum. Summa posteriorum.* Six d'entre elles relèvent de la faculté de droit : celles de Raymond de Peñafort, de Geoffroy de Trano, du maître Pierre de Salinis, de Gilles, de Monaldo. Onze relèvent de la faculté des arts, encore qu'elles indiquent plutôt des commentaires que de véritables sommes originales, séparées d'un texte. Il n'en resterait que trois pour la faculté de théologie; encore y a-t-il là l'œuvre de Pierre Lombard. On ne peut s'appuyer sur ces listes, indiquant surtout les ouvrages d'usage plus courant, pour établir des proportions exactes entre ces diverses sommes. Il est évident tout au moins que la faculté de théologie n'a pas le monopole de ces sortes d'écrits.

1. *Sommes de droit.* — De fait, les sommes de droit sont alors extraordinairement multipliées et abondantes; les essais de codification depuis Gratien surtout, les succès des études juridiques de Bologne expliquent en partie cette floraison. Sans vouloir empiéter sur d'autres domaines il peut être utile d'en signa-

ler ici les plus importantes; d'autant plus que, bien souvent, témoins Pierre Lombard lui-même et Gandulphe de Bologne, les points de contact entre ces sommes de droit et les sommes théologiques sont nombreux et leurs relations très étroites, ne serait-ce que pour tout ce qui concerne la sacramentaire et particulièrement l'administration du sacrement de pénitence. On est parfois fort embarrassé pour décider si telle ou telle somme *De pœnitentia* ou *De sacramentis* ou *De matrimonio* relève plutôt du domaine juridique que du domaine théologique.

Pour ne mentionner donc que les plus connues, on trouve, vers 1146-1147, celle de Paucapalea, évêque à cette date de San Giusta en Sardaigne, éd. von Schulte, *Die Summa des Paucapalea über das Decretum Gratiani*, Giessen, 1890. Vers la même époque, celle de Roland Bandinelli, qui en 1150 est créé cardinal et devient (1159-1181) le pape Alexandre III, éd. Thaner, *Die Summa magistri Rolandi*, Inspruck, 1874; cf. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, Fribourg, 1891. J. de Ghellinck a longuement étudié l'œuvre de Gandulphe de Bologne, et montré les relations qui existent entre ses Sentences (ms. de Turin, *A. 57; A. 115;* de Heiligenkreuz, *242*) et celles de Pierre Lombard qu'elles suivent de très près. Voir *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Paris, 1914, p. 178-244. La somme d'Étienne de Tournai, commencée avant 1159, achevée après 1161, a été éditée par von Schulte, Giessen, 1891. Entre 1157 et 1159 se place la somme de Rufin, qui devient évêque d'Assise en 1179; à l'édition de Schulte, *Die Summa magistri Rufini zum Decretum Gratiani*, Giessen, 1892, il faut préférer celle de Singer, *Die Summa decretorum des Magister Rufinus*, Paderborn, 1902. Jean de Faenza a achevé sa *Summa decreti* (ms. de Munich, *lat. 3873*) après 1171. C'est entre 1174 et 1179 que se place celle de Simon de Bisiniano, ms. de Bamberg, *D. II. 20*. Cf. von Schulte, *Zur Geschichte der Literatur über das Dekret Gratians*, dans *Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaft*, Vienne, t. LXIII, 1870, p. 336 sq. On a ensuite vers 1183 la *Summa* de Sicard de Crémone (*Vat. Palat. 362;* Munich, *lat. 4555*). Puis, vers 1185-1186, la *Summa super Decretum* que conserve le ms. de l'université de Leipzig *986*, citée sous le nom de *Summa Lipsiensis;* voir à son propos von Schulte, *Die Summa Decreti Lipsiensis* dans les *Sitzungsberichte* de Vienne, t. LXVIII, 1871, p. 37-54, et Heyer, dans *Theolog. Revue*, t. XI, 1912, p. 190.

Après 1187 se place la *Summa* de Huguccio de Ferrare, le disciple de Gandulphe et le maître d'Innocent III (ms. de Cambrai, *612;* de Bamberg, *P. II. 28*). Puis une série de sommes anonymes : la *Summa Coloniensis* (Bamberg, *D. II. 17*); la *Summa Parisiensis* (Bamberg, *P. II. 26*), voir von Schulte, *Sitzungsberichte*, t. LXIV, 1870, p. 119 sq. La *Summa* dite *du manuscrit de Sidon (Vatic. lat. 1345)*, analysée par P. Fournier, qui voudrait la dater de 1130-1135, dans *Biblioth. de l'École des Chartes*, t. LVIII, 1897, p. 664 sq. Et à la fin du siècle celle de Simon de Tournai. Puis, dans le XIIIe siècle, il faut relever les sommes *De pœnitentia* et *De matrimonio* de Raymond de Peñafort (vers 1234-1237); la *Summa (de sponsalibus et matrimonio)* de Tancrède de Bologne († vers 1235); celle de Geoffroy de Trano, *Summa* (ou plutôt *compendium*) *super rubricis Decretalium*, qui eut de nombreuses éditions. Roffredus de Epiphanio († vers 1243) est lui aussi l'auteur d'une somme restée incomplète puisqu'elle n'a que sept parties sur les douze prévues; éditée elle aussi à plusieurs reprises. Vient ensuite l'Hostiensis, Henri de Séguse, cardinal-évêque d'Ostie en 1261, dont la *Summa super titulis Decretalium* a reçu souvent le nom de *Summa aurea*. Il faudrait encore citer Pierre de Sampsone, de Nîmes, professeur à Bologne, qui composa une *Summa decretalium;* Bernard de Parme, mort en 1266; Bonaguida Avogadro Aretinus, auteur d'une *Summa introductoria super officio advocationis;* et enfin Monaldus de Capo d'Istria, O. M. († 1285), qui a composé une *Summa juris canonici* et une *Summa casuum conscientiæ*, appelée encore, comme dans le catalogue des libraires de l'université de Paris en 1275, *Summa Monaldi* ou *Summa Monaldina*. Ce ne sont encore là que quelques noms des plus connus. Leur énumération déjà bien longue laisse entrevoir du moins comment on aurait tort de vouloir présenter comme un genre unique, réservé à la faculté de théologie et opposé aux *Sentences*, les productions nombreuses que le XIIe et le XIIIe siècles ont baptisées du nom de sommes.

Il faut d'ailleurs, afin de dégager davantage encore le terrain, rappeler comment, à côté des œuvres strictement théologiques auxquelles on aboutira bientôt, et de ces travaux canoniques, on trouve encore d'autres compositions organiques, systématiques, relativement brèves, qui portent ce même nom.

2. *Sommes de grammaire, de logique ou de philosophie, etc.* — De vraies sommes en effet se rencontrent en d'autres facultés et pour d'autres disciplines que la théologie et le droit. On en pourrait citer pour la médecine; mais elles ne présentent guère d'intérêt pour notre problème. Par contre celles qui touchent à la faculté des arts sont plus proches déjà : *Sommes de grammaire, sommes de logique, sommes de philosophie naturelle* réclament au moins une mention. On connaît assez, dans le premier genre, les *Summulæ logicales* de Pierre d'Espagne (le futur pape Jean XXI), voir M. Grabmann, *Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus, des späteren Papstes Johannes XXI.*, dans *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie...*, Munich, 1936. Et dans son voisinage les sommes analogues de Guillaume de Shyreswood, Paris, Bibliothèque nationale, *lat. 16 617*, fol. 1-46, et Lambert d'Auxerre, *ibid.*, *lat. 16 617; 13 966; 7 932;* Erfurt, *Amplon. D. 66*. Ou encore la *Summa grammaticalis* de Jean le Dace; la *Summa grammaticæ* de Roger Bacon et, de lui aussi, la *Summa de sophismatibus;* la *Summa grammaticalis* du pseudo-Albert le Grand; et l'opuscule, inauthentique d'ailleurs, de saint Thomas, la *Summa totius logicæ*.

Puis, débordant le domaine de la seule grammaire ou de la logique, cette *Philosophia pauperum*, souvent appelée dans les manuscrits *Summa naturalium*, éditée parmi les œuvres d'Albert le Grand, et dont l'authenticité demeure toujours âprement discutée. Voir P. Mandonnet, *Albert le Grand et la Philosophia pauperum*, dans *Rev. néo-scol.*, t. XXXVI, 1934, p. 230-262. Dans ce domaine encore de la philosophie : la *Summa de anima* de Jean de La Rochelle se présente aussi comme une belle tentative, et de même la *Summa de esse et essentia* de Jean Peckham, qui est plutôt un opuscule qu'une large somme, éd. F. Delorme, dans *Studi francescani*, t. XIV, n. 1. De même également, encore qu'il ne porte point explicitement le nom de somme, le fameux *Sapientiale* de Thomas d'York; voir l'étude de E. Longpré : *Fr. Thomas d'York. La première somme métaphysique du XIIIe siècle*, avec la table des matières, dans *Archiv. franc. histor.*, t. XIX, 1926, p. 875-930; ou encore la *Summa philosophiæ* éditée par L. Baur à la suite des ouvrages de R. Grosseteste.

Il ne faut pas oublier non plus, encore qu'elles tendent plus immédiatement à la pratique, ces *Summæ dictaminis* qui se multiplient également vers ce même temps : celle d'un Thomas de Capoue, par exemple; la *Summa artis notariæ* d'un Rolandinus de' Passagieri; la *Summa dictaminis* de Jacques de Dinant, etc. Voir Wilmart, dans *Analecta Reginensia*, p. 113-151, *Studi e testi*, t. LIX, Vatican, 1933. Le même Jacques de

Dinant est aussi l'auteur d'un *Ars arengandi* (de haranguer) Comme les précédents ouvrages étaient des sommes de l'art de bien écrire, il y en a également de l'art de bien dire. Ce sont en particulier ces *Summæ de modis dilatandi circa artem prædicandi*, pour prendre le titre de l'ouvrage de Richard de Thetford (souvent attribué à Albert le Grand), le plus important et le plus typique d'entre eux. Voir Th.-M. Charland, *Artes prædicandi*. Ottawa, 1936, p. 77-80. On a mentionné plus haut les sommes-collections de sermons, les résumés aussi; il est juste de rappeler qu'il y a de véritables traités consacrés à exposer ainsi les principes de l'art oratoire, mais surtout de l'éloquence sacrée.

Quand on aura signalé enfin l'existence de sommes apologétiques visant à l'exposé et à la réfutation d'erreurs plus ou moins répandues, comme la plus célèbre d'entre elles (pour ne pas soulever le problème de la *Summa contra gentiles*) la *Summa contra catharos et valdenses* écrite vers 1244 sans doute par le dominicain Moneta de Bologne, édit. Rome, 1743 (voir ici l'art. MONETA, t. x, col. 2211-2215); ou bien la *Summa contra hæreticos* de Prévostin, étudiée par Lacombe, *La vie et les œuvres de Prévostin*, 1927, p. 131-152; l'existence aussi de véritables sommes liturgiques, telle la somme de Jean Beleth, *De ecclesiasticis officiis*, ou, chez Prévostin, sa *Summa de officiis*, largement utilisée et insérée presque en entier par Guillaume Durand dans son *Rationale divinorum officiorum*, on aura une vue rapide encore, mais à peu près exacte, de ces nombreuses productions qui portent, à bon escient d'ailleurs, le nom de sommes, et qui risqueraient parfois de donner le change sur les véritables sommes de théologie.

2° *A l'intérieur de la faculté de théologie.* — Celles-ci, par définition, doivent se consacrer directement aux problèmes théologiques. N'étant ni abrégés, ni simples collections de textes, elles doivent fournir un exposé organique, systématique; la personnalité de l'auteur y prendra forcément plus de relief; car c'est lui qui choisit, dispose, agence toute sa démonstration.

Cependant, comme on l'a laissé entrevoir plus haut, les ambitions d'un auteur ne sont pas toujours aussi vastes que le champ de la théologie elle-même. Sans restreindre son travail aux limites d'une pure monographie, qui ne mériterait plus alors à aucun titre le nom de somme, il arrive assez souvent qu'il se cantonne dans une partie plus ou moins large du savoir théologique. On se trouve par le fait même en présence de sommes partielles, vraies sommes de théologie, mais incomplètes encore. Le plus grand nombre de celles-ci tournent autour du traité des sacrements en général, ou de tel sacrement en particulier, mariage ou pénitence surtout; autour du péché aussi, des vertus ou des vices. C'est, on le comprend, un but plus immédiatement pratique qui a déterminé alors le choix de l'auteur : le désir de fournir soit aux pénitents, soit plus encore aux confesseurs, les connaissances nécessaires pour la direction des âmes, le redressement des mœurs et les progrès dans la vie chrétienne. Suivant que ces problèmes sont envisagés davantage du point de vue théologique ou du point de vue canonique, on rencontrera donc des sommes qu'on peut appeler théologico-morales, d'autres théologico-canoniques, partielles d'ailleurs les unes et les autres. On trouvera sur cette abondante production les principaux éléments d'étude dans J. Dietterle, *Die Summæ confessorum sive de casibus conscientiæ von ihren Anfängen an bis zu Silvester Prierias*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXIV (1903), à XXVI (1905) pour les XIIe et XIIIe siècles; t. XXVI et XXVII pour les deux siècles suivants; du même, *Die franziskanischen Summæ confessorum und ihre Bestimmungen über den Ablass*, Döbeln, 1893. Se reporter ici à l'art. PÉNITENCE, t. XII, col. 948.

En schématisant un peu, il serait possible de rattacher à la tendance théologico-canonique les *Summæ confessorum* ou les *Summæ de casibus*, à la tendance plus théologico-morale, les *Summæ de pænitentia* ou *De virtutibus et vitiis*. La réalité est plus nuancée, évidemment; d'ailleurs ces deux tendances sont assez souvent complémentaires.

Comme représentant la première on peut mentionner par exemple la *Summa de casibus* de Burchard de Strasbourg, O. P., vers 1280-1290; la *Summa confessorum* composée entre 1280 et 1298 par Jean de Fribourg († 1314), voir ici, t. VII, col. 76, éditée à Lyon en 1518, avec son adaptation allemande par Berthold Huenlen; la *Summa confessorum* attribuée à Guillaume de Cayeux, O. P.; la *Summa de officio sacerdotis* d'Albert de Brescia († 1314). De celle-ci aussi une adaptation a été faite par un dominicain allemand anonyme : la *Summa rudium*. Voici encore la *Summa* d'Astesano, vers 1317; la *Summa collectionum pro confessionibus audiendis*, de Durand de Campania († vers 1330); et plus tard, vers 1338, la *Summa de casibus conscientiæ* de Barthélemy de Pise, O. P. (voir ici, t. II, col. 435); celle enfin de saint Antonin.

Celle-ci pourtant porte le titre de *Summa theologica moralis* ou *Summa confessionalis*. Elle relève donc autant de l'autre tendance, qui ne manque pas non plus de nombreux et illustres représentants. Pour ne plus parler de la Somme de Simon de Hinton, qui en est toute proche pourtant, mais qui a davantage allure de résumé, ni de celle de Maître Paul de Hongrie, il faut citer la *Summa de pænitentia et officiis ecclesiasticis* de Thomas de Chabham, qui subsiste en de nombreux exemplaires et qui eut plusieurs éditions; la *Summa de pænitentia* de Jean de Galles; celle de Raymond de Peñafort signalée plus haut; la *Summa de virtutibus* de Jean de La Rochelle; la *Summa de vitiis et virtutibus* de Guillaume Pérauld, O. P., et bien d'autres semblables. Sans doute la préoccupation pastorale, pratique, y est-elle fortement marquée; il y a cependant tout l'exposé personnel de la doctrine qui la soutient, et qui fait de ces écrits de vraies sommes de théologie.

Il faudrait enfin placer auprès d'elles les sommes partielles qui n'ont pas cette même allure pratique. La tâche est assez délicate cependant. Il se peut en effet qu'on ait affaire à des sommes restées inachevées, ou du moins à des ébauches qui, dans l'intention de l'auteur, devaient s'insérer dans un ensemble plus large; telle peut être cette *Summa de virtutibus*, attribuée parfois à Guillaume de Méliton et destinée à entrer dans la troisième partie de la somme d'Alexandre de Halès; ou certaines *Summæ de sacramentis* qui sont probablement les parties survivantes de sommes disparues. Parfois au contraire, malgré le nom qui leur est donné, ce sont plutôt des traités détachés et développés, que de véritables sommes. C'est probablement le cas de la *Summa de ecclesiastica potestate* d'Augustin d'Ancône. Le *De regimine christiano* de Jacques de Viterbe, lui, prend plus modestement le titre d'opuscule. Sans vouloir préciser outre mesure, il était nécessaire du moins d'indiquer l'existence de ces catégories intermédiaires.

II. LES SOMMES THÉOLOGIQUES. — Au terme de toutes ces éliminations on arrive donc aux sommes théologiques proprement dites; à celles qui réunissent en perfection tous les traits que les autres ne possèdent qu'en partie : exposés personnels, organiques, complets et concis à la fois, de tout le savoir théologique.

1. SOMMES ET SENTENCES. — C'est à ces œuvres que l'on songe quand on oppose sommes à sentences, sommistes à sentenciers. Encore faut-il préciser sa

pensée. Car l'affirmation n'est exacte que si par sentences on entend « les commentaires sur les quatre livres des *Sentences* de Pierre Lombard »; elle ne le serait déjà plus si on prétendait opposer les recueils de sentences aux sommes théologiques. Ceux-là, à la vérité, y compris les *Sentences* du Lombard, sont les premiers essais de celles-ci et l'amorce du genre. Les grandes sommes théologiques, comme celle de saint Thomas, sont en effet l'épanouissement et l'aboutissant d'un genre qui s'est cherché assez longtemps, qui a eu ses tâtonnements de début, mais qui, même alors, marquait un progrès sensible sur les recueils précédents. Ceci est si vrai qu'en 1275 encore, dans le catalogue officiel des libraires de l'Université, l'ouvrage du Lombard est désigné par le terme de *Summa magistri Lumbardi* et que fréquemment, couramment, dans les manuscrits, soit à propos de Pierre Lombard, soit à propos d'un autre, on trouve accolés en un titre unique les deux mots de *Summa Sententiarum*.

Le processus de ce développement est bien connu et a été exposé à plusieurs reprises. Son point de départ est dans le florilège patristique. Au début, en effet, la *sententia* n'est autre chose que l'expression d'une pensée, la formule d'une opinion que l'on va cueillant, telle une jolie fleur, à travers les écrits des Pères. Les premières collections, *Deflorationes*, *Libri sententiarum*, ne sont que des recueils d'extraits de Pères de l'Église ou d'écrivains anciens, établis sans qu'il y ait entre eux un ordre réel : morceaux choisis réalisés au cours des lectures. Les meilleurs exemples en sont le *Liber sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum* de Prosper d'Aquitaine (vᵉ siècle) ou le *Liber pancrisis* qui, aux sentences des Pères, joint des extraits de maîtres contemporains : Guillaume de Châlons, Yves de Châlons, Anselme de Laon et son frère Raoul (ms. de Troyes, *425 A*).

Une première mise en ordre, sans apporter encore de commentaires, groupera ces sentences selon l'ordre des Écritures : tel sera, vers l'an 600, le travail de Paterius : *Liber de expositione V. et N. T. de diversis libris sancti Gregorii concinnatus;* telles seront aussi les chaînes et les gloses.

Un nouveau progrès sera réalisé en vue de l'enseignement quand ces recueils d'extraits, de sentences se verront groupés par chefs doctrinaux. Isidore de Séville dans ses *Sententiarum libri tres* en fournira le premier exemple important. Beaucoup d'autres suivront, où la part personnelle du compilateur se fait jour dans la conception générale du plan, dans le choix des textes et dans la manière de traiter et grouper ceux-ci. Ce travail constructif est de plus en plus poussé à travers des ouvrages tels que les *Sententiæ magistri A.*, que l'on attribue à Alger de Liége, celles que l'on attribue à Anselme de Laon, celles du maître Guarnerius que contiennent les mss de Troyes, *1317* et Milan, bibl. Ambros., *Y. 43. sup.*

Il n'aboutira vraiment qu'à partir du moment où le compilateur, à ces autorités et à ces sentences qu'il a recueillies et ordonnées, ajoutera ses raisonnements personnels, où il résoudra des contradictions apparentes et répondra aux difficultés. La collection deviendra systématisation, élaboration du donné révélé, œuvre personnelle. Qu'elle garde alors — et elle le fera pendant quelque temps encore — le titre de *Liber sententiarum*, qu'elle prenne celui de somme, ou qu'elle s'intitule autrement encore, elle présente dès lors tous les traits des sommes théologiques. Elle n'a plus qu'à se perfectionner, en développant surtout cet élément personnel, pour arriver aux réussites du xɪɪɪᵉ siècle.

Dans l'efloraison des œuvres de ce genre à laquelle assiste le xɪɪᵉ siècle, le travail du Lombard émerge et s'impose. Il n'est pourtant qu'une somme entre beaucoup d'autres. Sans vouloir entrer dans des détails qui mèneraient trop loin, il faut au moins mentionner pour cette période : l'*Introductio ad theologiam* d'Abélard (en 1125), présentée par lui comme une véritable somme; le *De sacramentis christianæ fidei* d'Hugues de Saint-Victor (vers 1139), qui se donne aussi comme telle; la fameuse *Summa sententiarum*, probablement antérieure elle aussi à Pierre Lombard, mais dont l'auteur n'est pas encore déterminé avec certitude; les *Sentenees* de Roland Bandinelli; celles de maître Omnebene; les *Sententiæ Florianenses;* les *Sententiæ Parisienses*, éditées par A. Landgraf, qui comme les deux précédentes se rattachent à l'école d'Abélard; les *Sententiæ divinitatis*, éd. Geyer, dans les *Beiträge* de Bäumker, t. vɪɪ, fasc. 2 et 3; les *Sentences* de Robert de Melun (vers 1152-1160); celles de Gandulphe de Bologne; autant de productions littéraires qui poursuivent un but commun, qui sont marquées plus ou moins profondément de la personnalité de leur auteur et qui constituent, les unes comme les autres, de véritables sommes du savoir théologique.

Les *Libri quattuor Sententiarum* de Pierre Lombard l'ont emporté sur toutes les autres. Après des oppositions assez vives dont l'histoire a été racontée ici même, t. xɪɪ, col. 2003-2011, ils sont devenus, pour de longs siècles, le véritable manuel officiellement reconnu et même imposé, dont la « lecture » fournit au bachelier en théologie comme aux étudiants qui l'écoutent la meilleure initiation á la science théologique. C'est donc dans le prolongement de l'œuvre du Lombard que naissent les commentaires sur les *Sentences;* c'est dans le cadre fourni par elle, et dans le sens indiqué par le Maître, qu'ils vont se développer. Littérature abondante, mais très précise, comme portée et comme valeur, qui se greffe toute sur cette somme unique.

Entre ces commentaires et les autres sommes qui vont continuer leur évolution indépendamment d'eux, il devient loisible alors de souligner les différences qui s'accusent toujours davantage. Et si l'on réduit les données du problème à ces deux éléments, il est parfaitement légitime et exact de présenter les sommes théologiques comme un genre entièrement distinct de l'autre.

II. LES CARACTÉRISTIQUES. — Deux traits les diversifient : à la différence des sententiaires, les sommes ne sont pas un exercice scolaire; elles ne sont pas non plus liées au texte du Lombard : deux différences capitales.

1° *Indépendance des règlements scolaires.* — Le commentaire est essentiellement exercice scolaire. Il est réglementé par les statuts universitaires. Il doit emprunter au genre *lectio* tous ses traits. Malgré la liberté relative qui demeure à l'intérieur de la leçon, il subit d'abord quantité de contraintes : la distribution des quatre livres au cours de deux années; la division de chaque livre en autant de leçons qu'il y aura de jours *legibiles;* dans chaque leçon, la nécessité de diviser le texte, de l'exposer, d'en expliquer les points difficiles. En tout cela il faut s'astreindre au plan du Lombard et suivre les distinctions dans l'ordre qu'il leur a assigné. Les coutumes et traditions viennent s'y ajouter pour préciser les procédés d'enseignement.

Rien de tel dans les sommes. Elles ne sont en aucune façon exercice d'école; ni imposées, ni même connues par les statuts. Elles échappent donc, de ce fait, à toute réglementation et, de certaine façon, à tout contrôle. Elles ne sont pas nécessairement œuvres de maîtres régents, ni même de bacheliers formés; un Raymond Lulle, un Arnauld de Villeneuve pourraient, s'ils le voulaient, en composer et en éditer. Même quand elles proviennent du bachelier ou du maître, elles n'ont pas été professées. Elles n'ont pas fait l'objet d'enseignement; si bien qu'elles sont indépendantes de la distribution des cours ou des vacances, des centres uni-

versitaires ou non. Elles peuvent paraître à n'importe quelle étape d'une carrière, à n'importe quel moment de l'année. Un saint Thomas poursuit la composition de sa somme au milieu de ses déplacements, à Rome, à Viterbe, à Paris et à Naples. Un Ulrich de Strasbourg écrit et termine la sienne avant d'être provincial d'Allemagne et cinq ans au moins avant d'être envoyé à Paris pour y lire les *Sentences*. Un Gérard de Bologne entreprendra la sienne pendant les dernières années de sa vie, alors que sa charge de prieur général des carmes le jette continuellement sur les routes. Certains même, comme un Guillaume Pérault, écrivent des sommes, partielles c'est entendu, sans avoir jamais été destinés à conquérir les grades théologiques.

Très libres, par le fait même, dans leur composition, elles ne se ressentent pas comme les sententiaires des exigences scolaires, ni dans leur distribution, ni dans leur forme. Elles peuvent, si elles le veulent, prendre l'allure d'argumentation scolastique, procéder par « questions » analogues à celles des écoles; ce sera le fait de la Somme de saint Thomas, où chacun des articles rappelle en petit le genre de la question disputée, avec ses raisons *pro* et *contra*, le corps de la solution et la réponse aux objections. Mais elles peuvent procéder tout autrement, sous forme d'exposé suivi, positif, de véritable traité didactique; ainsi fera Ulrich de Strasbourg et, de certaine façon, Philippe le Chancelier. La plus entière latitude est laissée à l'auteur pour le travail qu'il conçoit, construit, écrit à son aise.

Travail de bureau ou de cellule, donc, beaucoup plus que de salle de cours. Ce qui ne veut pas dire pourtant que toutes les sommes aient été conçues et écrites sans relation aucune avec l'enseignement. Fréquemment, au contraire, elles se rattachent à lui, soit qu'elles entendent lui fournir un aliment, soit qu'elles recueillent et mettent en forme des développements présentés dans des cours ou des disputes. Les *Sententiarum libri quinque* de Pierre de Poitiers en sont sans doute un exemple : le choix des sujets, dont il avoue souvent le motif : *disputabilia... disputationi accommodata*, semble bien indiquer cette intention : *Disputabilia igitur Sacræ Scripturæ ut rudimentis ad eam accedentium consulamus, in seriem redigentes inordinata in ordinem redigimus*, *P. L.*, t. CCXI, col. 789; ou encore : *Sed quoniam quædam videntur circa distinctionem operum sex dierum dubitabilia et disputationi accommoda, illa brevi lectione perstringamus*. Col. 958. Il est difficile de n'y point voir une corrélation avec un enseignement oral. Pour d'autres, la conclusion s'impose : l'enseignement a précédé : leçons ou surtout questions disputées. Celles-ci ont pu être proposées en désordre; elles fournissent du moins tous les éléments utiles à une synthèse puissante. Ce peut être le cas pour la *Summa* d'Étienne Langton ou pour ses *Quæstiones* qui se cherchent et s'organisent. L'étude de la Somme d'Alexandre de Halès et de ses sources semble bien conduire à une conclusion analogue; non que tout son contenu ait fait l'objet d'exposés scolaires ou de disputes; mais bon nombre d'éléments de ce genre s'y voient incorporés. Peut-être est-ce la même chose pour la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre. Plus tard on saisit sur le vif ce procédé chez Pierre-Jean Olieu dont les *Questions disputées sur les Sentences* sont en réalité distinctes de son *Commentaire sur les Sentences* et portent, même dans son œuvre, le titre de somme : *Clarius autem recitavi hos duos modos prædestinandi electos in prima parte Summæ, ubi agitur de Dei voluntate*. Voir *Archiv. franc. histor.*, t. XXVIII, 1936, p. 110 sq.

Mais en admettant qu'une somme de ce genre soit la présentation définitive, bien ordonnée, de questions disputées dans une école, en admettant même que le plan général de ces disputes ait été prévu dès l'abord, ces relations avec l'enseignement demeurent quand même totalement différentes de celles d'un commentaire qui est lui-même directement, et formellement, exercice scolaire. La somme de théologie reste une composition extra-scolaire.

2° *Indépendance du texte du Lombard*. — Elle reste aussi, et surtout, indépendante du texte de Pierre Lombard. Sans doute cette affirmation elle-même doit-elle se nuancer, car l'influence du Maître des Sentences se fait sentir même chez ceux qui s'en défendent. Toutefois, entre subir plus ou moins l'influence du Lombard et s'astreindre à le suivre et à le commenter page après page, la différence est considérable. Les commentaires sur les *Sentences* ne sont jamais, comme leur nom l'indique et comme les statuts l'exigeaient, que les exposés plus ou moins serviles de l'ouvrage écrit en 1150-1160. Quelles que fussent les libertés qu'on prenait avec lui, il imposait malgré tout son plan, ses divisions, ses problèmes, ses détails ou ses lacunes. Il fallait s'astreindre à le suivre, de plus ou moins bonne grâce. Même les velléités d'indépendance étaient à leur façon un aveu de cette tutelle assez étroite qu'on sentait peser.

Les sommes au contraire n'ont point à faire cet effort pour concilier l'indépendance d'une pensée vigoureuse avec la soumission à un cadre imposé. Elles sont délibérément en dehors et au-dessus. Elles peuvent, s'il leur plaît, s'affranchir totalement du plan du Lombard, qui demeure un exemple, un modèle si l'on veut, mais non pas une formule *ne varietur*. Elles peuvent s'en inspirer si elles préfèrent, mais modifier à leur gré les proportions qu'il avait établies entre ses diverses parties et que les bacheliers sententiaires, talonnés par les règlements, devaient respecter à peu près.

Il était presque fatal, par exemple, que le traité des vertus, resserré comme il était dans le Lombard entre l'important traité de l'incarnation et l'autre non moins imposant des sacrements, ne pût recevoir dans un commentaire tous les développements souhaitables. Rien n'empêche au contraire l'auteur d'une somme d'accorder à cette portion si grave de la théologie morale toute la place qu'il jugerait souhaitable. Et il en va de même à l'intérieur de chaque traité. L'ordre du Lombard peut être adopté, mais abandonné aussi. Toute latitude est laissée à l'auteur pour présenter ses thèses selon ses préférences et ses conceptions.

Ainsi en est-il jusque dans le détail des problèmes et la suite des questions étudiées. Il est malaisé, quand on fait un commentaire suivi des *Sentences*, de passer complètement sous silence des questions auxquelles Pierre Lombard consacre de longs paragraphes, parfois même des chapitres. Pourtant bon nombre d'entre elles sont sans grand intérêt; d'autres sont périmées; d'autres définitivement classées. Pourquoi s'y appesantir longtemps? Le commentaire y oblige, ou du moins y expose. Par contre, depuis la parution des *Sentences*, de nouveaux problèmes ont surgi, des préoccupations que le XIIe siècle ne connaissait pas, des difficultés que des discussions récentes ont soulevées et qui trouvent malaisément place dans la construction du Maître. Les bacheliers s'ingénient à les rattacher plus ou moins adroitement à des passages de son texte, et à les insérer dans une division à peu près accueillante. Tous ces efforts sont évités aux sommes qui, libres de leurs démarches, ne proposent que les questions qu'elles jugent utiles sans faire même allusion aux problèmes désuets ou secondaires. Elles peuvent enfin se livrer à tous les regroupements et rapprochements de questions souvent éparses dans les livres du Lombard et traiter en un seul endroit des problèmes qu'il a abordés, comme celui de la charité

par exemple, à deux ou trois reprises et en des contextes différents.

III. INTÉRÊT ET AVANTAGES. — De ce qui vient d'être dit sur les deux traits caractéristiques des sommes, ressort à l'évidence l'intérêt majeur qu'elles présentent pour l'histoire de la pensée théologique. Parce qu'exposés systématiques complets, elles fournissent d'abord la pensée de leur auteur sur tout l'ensemble des problèmes théologiques; en cela elles sont pour le moins comparables aux commentaires sur les *Sentences*. Parce que dégagées de la servitude d'un texte, elles sont autrement révélatrices que ceux-ci de la personnalité et de l'originalité d'un auteur; elles permettent enfin de dégager plus facilement le progrès qu'il marque sur les œuvres voisines. Par là, en comparant entre elles les diverses sommes connues, on peut mieux retracer l'évolution de la pensée et des méthodes théologiques dans une période donnée.

On a dit plus haut comment le nom de somme, dans son acception tout à fait technique, doit être réservé aux exposés complets et systématiques de la théologie. Ce ne sont pas des monographies sur un traité spécial; non plus que des résumés trop brefs, comme les *compendia* qu'on a écartés préalablement. Au même titre que dans les *Sentences* de Pierre Lombard, on peut donc y trouver une vue d'ensemble, suffisamment explicite, sur tout le savoir théologique et la position prise par l'auteur sur les problèmes importants qu'il soulève. L'auteur ne se borne pas à expliquer et légitimer la position d'un prédécesseur; ni à collectionner les opinions diverses qui purent avoir cours; il donne sa solution, avec toutes les nuances évidemment qu'elle peut comporter; ce qu'il croit être la vérité sur tous les problèmes rencontrés dans le champ de la théologie.

En cela nécessairement il se livre. Toutefois, ce ne sont pas seulement les solutions qu'il peut ainsi adopter dans les problèmes successivement abordés par lui, mais c'est tout l'ensemble de son œuvre qui trahit sa personnalité et son originalité.

Une somme est par essence originale. N'étant pas astreint à suivre un plan commandé par un livre de texte, l'auteur doit, dès le début, avoir sa conception d'ensemble, son plan général, sa distribution des matières. Suivant qu'il se borne à copier servilement tel ou tel autre sommiste, ou que, selon un éclectisme plus ou moins éclairé, il emprunte à droite et à gauche les grands traits de son programme, ou qu'il se crée entièrement son plan sur des données nouvelles, on peut déjà juger du caractère plus ou moins personnel de sa pensée et de sa puissance d'assimilation. Là où il est original, créant de toutes pièces ou aménageant de façon neuve des éléments anciens, sa pensée se livre encore dans le sens même qu'il imprime à sa synthèse comme dans le choix qu'il fait de l'idée ou des idées directrices. On le découvre profond métaphysicien ou moraliste, préoccupé de haute spiritualité ou ayant surtout une mentalité de canoniste.

On peut aussi déceler les influences qu'il a subies. Ce qui ne serait que velléité dans un commentaire sur les *Sentences*, où parfois l'on sent cette impatience vis-à-vis du plan imposé et subi, se manifeste ici sans contrainte, chacun donnant libre cours à ses préférences et à ses idées. Et cette personnalité de l'auteur continue à se manifester dans toute la suite de son œuvre. Tous les détails, si on veut bien les percevoir, y ont un sens : ordonnance des parties et des questions traitées, additions de problèmes nouveaux, insertion de développements inaccoutumés, ou transposition et adjonction de ceux-ci à tel endroit moins classique, omissions et silences souvent très suggestifs, proportions variables accordées à telle partie ou à tel problème : chacune de ces modifications et de ces innovations doit avoir sa raison. Elle est parfois exprimée et légitimée; souvent il faut la deviner, en essayant de découvrir les influences internes ou externes qui ont pu jouer en l'occurrence; et ces recherches à leur tour permettent de mettre encore en meilleure lumière la pensée personnelle et originale de l'auteur.

Les sommes aident aussi à dégager le sens de son évolution et son progrès, pour peu qu'on établisse la comparaison entre les sommes théologiques et les autres ouvrages de l'auteur, plus particulièrement son *Commentaire sur les Sentences*. Le cas de saint Thomas reprenant dans sa somme la présentation d'ensemble de l'enseignement théologique qu'il avait donné quelque quinze ou vingt ans plus tôt dans ses *Sentences*, n'est pas unique; il est même le cas normal pour tous les sommistes à partir du premier tiers du XIIIe siècle, quand la lecture des *Sentences* eut été imposée comme exercice scolaire à tout bachelier prétendant à la licence. De part et d'autre il y a deux exposés complets d'une même science; leur comparaison en est d'autant plus instructive. On y voit mieux, parce que dans la somme elle est livrée sans contrainte à elle-même, en quoi consiste l'originalité de l'auteur; et parce que, dans des cadres différents, ce sont cependant les mêmes problèmes qui reviennent, on peut sans trop de peine percevoir, dans ce jeu continuel de doublets, s'il y a ou non des divergences, sur quoi elles portent, si elles marquent progrès ou régression, abandon complet ou correction, sous quelles influences elles ont été amenées, etc.; en un mot retracer le développement complet d'une pensée théologique, puisque presque toujours les problèmes se montrent solidaires les uns des autres.

Ce qui est vrai de chaque somme prise en particulier, l'est également de ce genre pris dans son ensemble. Puisqu'il est un genre éminemment spontané et libre, qu'il n'est en rien faussé ni même simplement gêné par un cadre rigide qui limiterait son essor, il traduit au mieux et les connaissances théologiques qu'il expose comme il l'entend, et les tendances mêmes de ces études toujours en voie de progrès, de mise au point dans leur fond comme dans leur forme.

C'est donc l'évolution de la méthode théologique tout d'abord qu'on peut y suivre : la part croissante par exemple accordée soit à la réflexion doctrinale, soit à la discussion dialectique; la place précise que l'on réserve aux autorités des Pères ou des *magistri*. Cf. M.-D. Chenu, *Authentica et magistralia. Deux lieux théologiques aux XIIe-XIIIe siècles*, dans *Divus Thomas* de Plaisance, t. XXVIII, 1925, p. 257-285. Souvent d'ailleurs, dans les sommes comme dans les commentaires, un exposé de principes énonce authentiquement la pensée des auteurs sur ces problèmes de la science théologique elle-même et de la conception qu'il faut s'en faire. Et la première question de la *Somme théologique* de saint Thomas en est un exemple parfait, avec ses dix articles qui traitent de sa nécessité, de sa nature, de son caractère, de son objet et de sa méthode.

On y suivra aussi l'évolution de la discipline théologique elle-même qui, prenant davantage conscience de ses ressources et de ses méthodes, les applique à des thèmes ou plus neufs ou plus délicats ou plus éloignés du donné révélé. Le choix même des sujets traités, et non plus seulement la façon dont on les traite, devient extrêmement symptomatique : les préoccupations de pure spéculation l'emporteront sur les applications d'ordre canonique ou moral auxquelles jadis on se complaisait surtout. Les systèmes s'élaborent, avec tout ce qu'ils comportent d'option philosophique préalable. A leur tour ils se forment en véritables écoles. Et c'est tout cela que trahissent les sommes quand on institue entre elles une comparaison serrée.

Elles disent également sur un point donné et une

thèse précise tout le progrès réalisé. Là surtout la comparaison avec le livre du Lombard considéré comme un témoin et comme un *terminus a quo* est fructueuse, plus encore que l'évolution d'une distinction à travers une série de commentaires. On y découvre tout le processus d'élimination, de fixation et de progrès : élimination des doctrines nettement répréhensibles, rejetées officiellement par le magistère ecclésiastique ou pratiquement abandonnées par tous; des questions sans intérêt réel; des curiosités depuis longtemps oubliées et qu'il est inutile de traîner toujours à la remorque; déchet plus ou moins considérable sur lequel le silence se fait. Fixation, par contre, en formules précises et heureuses de doctrines sur lesquelles l'accord a pu s'établir et la lumière a été projetée; ou bien position en termes plus justes de problèmes autrefois mal posés. La marche en avant en est facilitée d'autant, et on s'arrête moins longtemps désormais à tous ces points acquis; leur valeur est reconnue, incontestée; on ne s'acharne plus à les prouver ni à les défendre; on s'en sert comme de points de départ pour de nouveaux progrès. Ceux-ci se constatent alors, soit dans les curiosités nouvelles qui se font jour et dans les problèmes jusqu'alors inédits, soit dans les agencements nouveaux qui mettent plus en valeur les résultats obtenus précédemment. L'étude comparée d'un point de doctrine livre tout cela quand elle est bien conduite; les sommes de théologie y peuvent aider grandement. Faut-il rappeler, en guise d'exemples à ce propos, des travaux comme les quelques-uns qui suivent, et qui ont été menés suivant cette méthode : L. Saltet, *Les réordinations;* F. Brommer, *Die Lehre vom sakramentalen Character in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive*, Paderborn, 1908; O. Lottin, *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, 1931; A. Teetaert, *La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIIIe siècle jusqu'au XIVe siècle*, Paris, 1926; H. Weisweiler, *Das Sakrament der letzten Oelung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik*, dans *Scholastik*, t. VII, 1932, p. 321-353; 524-560; Th. Graf, O. S. B., *De subjecto psychico gratiæ et virtutum*, dans *Studia Anselmiana*, Herder, 1935, etc.

IV. ORIGINE ET ÉVOLUTION. — Il serait vain de vouloir fixer à une date précise l'origine de ce genre, et inexact de présenter sa naissance comme étant une réaction contre les commentaires sur les *Sentences*. Il faut, semble-t-il, y distinguer deux éléments qui l'expliquent : tout d'abord l'aboutissant d'une poussée interne dont les *Sentences* de Pierre Lombard étaient déjà une belle réussite; puis, plus tard, la différenciation d'avec les commentaires dont la formule n'arrive pas à satisfaire.

Les sommes théologiques ne sont pas une génération spontanée. On a résumé brièvement plus haut, col. 1871 sq , l'évolution qu'avaient subie à travers les siècles les recueils de *Sentences;* comment ils avaient, surtout dans la première moitié du XIIe siècle, revêtu un cachet de plus en plus personnel, pour aboutir finalement à la présentation méthodique, systématique, de l'ensemble de la doctrine chrétienne. Sans doute les autorités, les *sententiæ* des Pères et des théologiens en font encore l'objet principal; ce sont elles que l'on ordonne; mais en vue d'un but précis toutefois : pour qu'elles apportent leur valeur probante à une thèse qu'on veut établir. Ce sont elles que l'on expose et que, le cas échéant, l'on concilie; mais toujours dans le même but : afin que, loin de se détruire et d'engendrer le doute, elles concourent à la démonstration visée. Le caractère personnel de ces recueils se traduit dans l'ordonnance que l'auteur imprime aux éléments qu'il groupe, dans leur utilisation judicieuse et progressive. Puis, comme souvent les conclusions ne s'imposent pas d'elles-mêmes sans quelque commentaire qui les souligne et les fasse valoir, l'auteur mettra encore du sien sous forme d'introductions, de formules de liaison, d'explications données en passant, de solutions proposées aux difficultés et de conclusions qui dégagent la leçon.

Les *Sentences* de Pierre Lombard se placent à un stade où les proportions entre les autorités ainsi alléguées et groupées d'une part, les commentaires personnels d'autre part sont encore en faveur des premières. Mais la poussée interne de cette évolution ne s'arrêtera pas en si bon chemin; elle demande à aller plus avant et à renverser les proportions en faveur de la pensée personnelle de l'auteur, de son interprétation de la doctrine, de son exposé dans lequel les *Sententiæ* ne viendront plus s'insérer qu'en guise d'arguments à l'appui, sinon même parfois de simples *confirmatur.* Quand on en sera là, on aura les sommes proprement dites.

Entre les deux extrêmes, on rencontrera toute la gamme des essais où l'élément personnel sera plus ou moins fortement accusé et accentué. Les sommes ne s'opposent donc pas primitivement aux sentences; elles sont plutôt l'aboutissant, à une date un peu plus récente, de l'évolution dont les sentences avaient marqué une étape, mais non un terme, aux environs de 1160. Il ne faudrait pas tant se les représenter comme des branches d'un arbre qui se divisent et se subdivisent, dérivant ainsi l'une de l'autre, que comme des jets plus ou moins vigoureux qui jaillissent d'une souche commune et fusent les uns auprès des autres, s'épanouissant à des hauteurs et des époques différentes, et portant des fleurs plus ou moins parfaites. Parmi tous ces jets, l'un d'eux extrêmement vigoureux, donne naissance, lui, à une foule de branches et de rejetons : c'est l'ouvrage de Pierre Lombard avec les commentaires qui le continuent. Puis un second, un siècle plus tard, avec une fortune semblable, quoique moindre cependant : la *Somme* de saint Thomas.

De l'une à l'autre date, le jaillissement est continu. Certains travaux s'inspirent visiblement de ceux qui les ont précédés : telles les Sentences de Gandulphe de Bologne dont les rapports avec Pierre Lombard ont été précisés par J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, 1914, p. 178-244. D'autres affirment leur originalité, parfois leur opposition. Ce sera Robert de Melun, qui compose les deux livres de sa Somme entre 1152 et 1160. Ce sera Pierre le Chantre, dans la mesure pourtant où sa *Summa de sacramentis* ou son *Verbum abbreviatum* ne rentrent pas dans l'une ou l'autre des catégories que l'on a énumérées au début. C'est un Pierre de Poitiers plutôt, dont les cinq *Livres des Sentences* (vers 1168-1170) utilisent largement l'œuvre du Lombard. Ce travail déjà porte indifféremment dans les manuscrits le titre de *Sententiæ* (Paris, Biblioth. nat., *lat. 13 435; 15 735-36;* Cambridge, Gonv. and Caius Coll., *316-712;* Rouen, *665;* Rome, *Palat. lat. 377*) ou de *Summa* (Grenoble, *289;* Burgo de Osma, *173;* Paris, Biblioth. nat., *lat. 3 116*). Vers le même temps peut-être, on a l'ouvrage de Raoul Ardent qui, sans porter ce nom de somme, pourrait le mériter sans doute. Ensuite on voit se succéder les noms et les sommes d'un Simon de Tournai, d'un Robert de Courçon, d'un Prévostin, d'un Langton, d'un Pierre de Capoue, d'un Martin de Fougères qui marquent déjà les premières années du XIIIe siècle; poussées vivantes de la même sève au travail depuis le siècle précédent.

Il est incontestable pourtant qu'à partir d'une certaine date les sommes théologiques, tout en traduisant ce même besoin profond, comportent un second élément qui les caractérise. Elles marquent, non pas nécessairement une réaction, ni même une opposition

contre l'ouvrage de Pierre Lombard ou plus exactement contre les commentaires de cet ouvrage, mais pour le moins un besoin d'émancipation. Celui-ci ne se faisait pas sentir tant que les *Sentences* du Maître n'étaient qu'une synthèse théologique entre beaucoup d'autres; chacun pouvait librement l'imiter ou s'efforcer de faire mieux; d'où les essais qu'on vient de rappeler. Aussi longtemps que dura l'opposition plus ou moins violente que suscitèrent à Pierre Lombard un Gauthier de Saint-Victor, les Porrétains ensuite, voir ici, t. XII, col. 2007-2010, le champ restait libre. Mais, après le triomphe du concile du Latran en 1215, la suprématie des *Sentences* s'affirma éclatante. C'est le temps où se noue la tradition que les statuts universitaires ne feront qu'homologuer par la suite, et où les quatre livres de Pierre Lombard deviennent le texte officiel des bacheliers en théologie. A partir de ce moment les grandes synthèses sont presque nécessairement amenées à se couler dans ces cadres tout faits, quitte à y apporter des précisions personnelles ou des modifications de détail seulement; mais à l'intérieur du plan des *Sentences* il est malaisé d'innover. Quels que soient les désirs qu'on puisse éprouver, on est forcé de se soumettre à cet exercice scolaire.

Pourtant les esprits plus originaux ou plus personnels en souffrent et, pour avoir été obligés de se plier à ce commentaire, ont pu en sentir davantage les inconvénients et les côtés faibles. Les sommes théologiques seront donc une refonte, une reprise du problème dans son ensemble; car elles auront été précédées par la « lecture » des *Sentences*. Elles trahissent donc un besoin plus grand de pensée et d'exposé personnels, en même temps qu'elles marquent des tempéraments intellectuels plus accusés. Un esprit moins vigoureux se contente des aménagements apportés par lui dans le commentaire des *Sentences*, mais ne se risque pas à refaire une synthèse sur nouveaux frais.

On peut donc estimer qu'à partir du premier tiers du XIIIe siècle, les sommes théologiques sous-entendent le malaise ainsi éprouvé et supposent le besoin d'une certaine émancipation par rapport à un cadre jugé insuffisant. Certaines d'ailleurs en font l'aveu explicite, encore que respectueux. Qu'on relise en particulier le prologue de la Somme de saint Thomas, avec les doléances qui s'y trouvent exprimées : *Consideravimus namque hujus doctrinæ novitios in iis quæ a diversis scripta sunt* (il ne s'agit pas uniquement des *Sentences* de Pierre Lombard, c'est évident; mais elles demeurent quand même l'ouvrage mis officiellement entre les mains de tous)... *plurimum impediri, partim quidem propter multiplicationem inutilium quæstionum, articulorum et argumentorum* (que cet encombrement inutile soit dû au manque de vigueur intellectuelle de l'auteur qui n'a pas éliminé assez courageusement ce qui était par trop secondaire; ou bien qu'il soit la rançon du progrès accompli entre le temps où ces questions présentaient encore leur utilité et le moment présent), *partim etiam quia ea quæ sunt necessaria talibus ad sciendum non traduntur secundum ordinem disciplinæ, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se præbebat occasio disputandi* (reproche plus grave cette fois, pour peu que le plan suivi par l'auteur qu'on commente soit déficient; car on est astreint à le suivre, lui, au lieu de présenter la doctrine suivant qu'un ordre plus logique le réclamerait), *partim quia eorumdem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum* (ces répétitions à leur tour sont une conséquence d'un plan imparfait, de questions ou de traités qui chevauchent les uns sur les autres; de lacunes même auxquelles on ne peut parer qu'en s'exposant à des redites sur d'autres points). L'ambition de saint Thomas sera donc, comme il l'expose, d'apporter dans son exposé, qu'il voudrait plus logiquement ordonné et plus systématique, la brièveté et la clarté indispensables. La méthode d'exposition y sera en cause non moins que la présentation des doctrines et leur enchaînement intérieur.

Tous les auteurs de sommes théologiques auront éprouvé, sans les exprimer toujours aussi nettement, des ambitions semblables. Mais à travers leur œuvre, leurs tempéraments et leurs préférences se trahiront. Il serait dangereux, croyons-nous, de vouloir instituer entre eux des classifications. A l'intérieur de ce genre, la plus grande liberté est laissée à chacun. Liberté pour la méthode, la présentation extérieure, les grandes lignes de la construction. On trouvera par exemple chez saint Thomas, la Somme divisée en parties, celles-ci en questions et les questions en articles. Chez Albert le Grand, on trouvera les parties, questions, membres, articles et parfois ceux-ci divisés à leur tour en *quæsita*. Présentation assez semblable chez Alexandre de Halès : parties, questions, membres, articles et paragraphes. Chez Guillaume d'Auxerre, on a une division en livres, traités, chapitres et questions. Chacun demeure libre.

De même, et surtout, pour l'agencement des idées. Sans doute des influences peuvent s'exercer de l'un à l'autre; il y a même parfois des emprunts qui ressemblent fort à des plagiats, que nous serions tentés du moins de qualifier de ce nom. Il est bon de les relever pour mieux préciser en quoi peut consister l'originalité d'un auteur, sa force d'assimilation peut-être ou sa docilité. Mais le choix de l'idée maîtresse qui commande une grande synthèse, les divisions principales où viendront s'insérer les divers traités, l'ordre même de présentation avec les dépendances qu'il crée entre les notions utilisées, tout cela dépend de la libre disposition de chacun. Ce sont dès lors plutôt des monographies qu'il faudrait écrire sur ces sommes et leurs auteurs. Seules elles permettraient de dégager ensuite non pas tant la filiation des sommes entre elles que l'évolution des idées et des méthodes. C'est de celles-ci que les sommes sont à la fois résultantes et témoins.

V. *DE QUELQUES SOMMES THÉOLOGIQUES.* — On ne trouvera pas ici l'énumération, moins encore l'analyse de toutes les sommes de théologie, même entendues au sens le plus strict. Un volume y suffirait à peine; d'ailleurs le travail est en projet. On voudrait du moins fournir succinctement les indications indispensables pour orienter les recherches en ce domaine. L'ordre adopté est, autant que faire se peut, l'ordre chronologique.

1° *Robert de Melun.* — Ses *Sententiæ* sont une véritable somme théologique, divisée en *libri, partes, capitula.* Son l. Ier, *De sacramentis V. T.*, aborde les traités de Dieu, un et trine, des anges, de l'homme; le l. II, *De sacramentis N. T.*, veut envisager les problèmes de l'incarnation, des sacrements, des vertus, de l'eschatologie. Mais il s'arrête au milieu du traité de l'incarnation. Composé vers 1152-1160 sans doute, il se présente sous une double rédaction, dont la plus longue doit être de Robert lui-même, la brève d'un ou deux de ses disciples. Il faut consulter à ce sujet R. Martin, O. P., *L'œuvre théologique de Robert de Melun*, dans *Rev. d'hist. ecclés.*, 1914, p. 456-489.

2° *Hubertus* (vers 1170). — Voir l'étude de M. Grabmann, dans *Rech. théol. anc. médiév.*, 1929, p. 229-239.

3° *Pierre de Poitiers* (vers 1167-1170). — Il s'agit de ses *Sententiarum libri quinque.* Cette somme est transmise, complètement ou partiellement par 33 mss et, dans une forme abrégée, par quatre autres. Ph. Moore dans son ouvrage *The works of Peter of Poitiers* (1936) en donne, aux p. 24-53 toute la tradition manuscrite, en établit l'authenticité et la date, en expose le

plan et la méthode. On en trouve un texte suffisamment correct dans *P. L.*, t. CCXI, col. 789-1280.

4° *Étienne Langton.* — Il s'agit de la *Somme de Bamberg* qui lui est attribuée, mais dont l'authenticité est contestée. L'état du problème est bien exposé par O. Lottin, *Rech. théol. anc. médiév.*, 1929, p. 372 sq.; 497 sq. Divisée en trois parties, elle étudie d'abord Dieu et son œuvre, l'ange, l'homme, le péché, les commandements, les vertus; puis dans la IIe partie, l'incarnation; dans la IIIe, les sacrements. Elle aurait été composée vers 1185-1190.

5° *Raoul Ardent.* — Son *Speculum universale* doit être antérieur à Simon de Tournai, mais postérieur au IIIe concile du Latran (1179). Il faut toujours se reporter à l'étude de B. Geyer, *Radulphus Ardens und das Speculum universale*, dans *Theolog. Quartalschrift*, t. XCIII, 1911, p. 63-89. On en connaît six manuscrits; cette œuvre est encore inédite.

6° *Simon de Tournai.* — On connaît six mss de sa *Somme* qui se place vers la fin du XIIe siècle. Encore inédite, elle est très personnelle. Après une introduction *De sermone theologico* elle traite : *De Deo et divina natura;* puis *De rebus divinis quæ sunt ipse Deus, id est de personis;* ensuite : *De rebus divinis quæ sunt a Deo :* l'ange, l'homme (création, chute, péché originel, vertus) : *De Christo incarnato pro homine lapso reparando* (l'incarnation, la loi, le Décalogue); *De sacramentis Christi per quæ fit reparatio hominis.* Voir Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, p. 535-552.

7° *Martin* (peut-être Martin de Fougères). — Il écrit vers 1200 sa *Somme* inspirée de celles de Simon et de Pierre de Poitiers. Trois parties : 1. *De Deo uno et trino;* 2. création, péchés, vertus et dons, incarnation; 3. *De signis*, c'est-à-dire les sacrements : eucharistie, baptême, ordre, mariage, suivis des fins dernières. L'œuvre est restée inédite. On en connaît cinq mss. Voir Grabmann, *op. cit.*, t. II, p. 524-530.

8° *Pierre de Capoue.* — Dédiée à Gauthier, archevêque de Palerme (1201-1202), sa *Somme* marque le début du XIIIe siècle. Dix mss au moins la conservent encore. Le plan est assez voisin de celui de Martin; mais le traité de l'incarnation y est rejeté au début du IIIe livre. Voir Grabmann, *op. cit.*, t. II, p. 532-534.

9° *Robert de Courçon.* — Treize mss sont connus de sa *Somme* composée entre 1204 et 1207. Du double objet de la théologie, la foi et les mœurs, il retient le second; traitant longuement d'abord de la pénitence, puis des divers péchés et des cas de conscience. Après quoi, il aborde les autres sacrements, réservant pour la fin la prière, les suffrages, le châtiment des mauvais et la gloire des bons. Voir Grabmann, *op. cit.*, t. II, p. 494.

10° *Prévostin.* — A côté de sa *Summa de officiis* et de sa *Summa contra hæreticos*, qui appartiennent plutôt à d'autres catégories, vient se placer sa *Summa theologica*. G. Lacombe, à qui il faut recourir pour étudier cet auteur, *La vie et les œuvres de Prévostin*, assigne à la composition de cette somme les années 1206-1210; certains pensent qu'elle pourrait être antérieure. On n'en a pas moins de 36 exemplaires manuscrits. Elle est divisée en quatre livres qui traitent de Dieu, des créatures, de la christologie, de la doctrine sacramentaire et eschatologique. On en trouvera la liste très détaillée dans Lacombe, *op. cit.*, p. 168-178.

11° *Godefroy de Poitiers.* — Sa *Somme*, dont on a huit mss, se place vers 1215, certainement après 1210. Divisée en quatre livres, elle suit le plan classique : Dieu, la création, le Christ, le salut. Dans le l. II, le traité de l'homme est suivi de ceux du péché, des commandements, des vertus et des dons. Le tout demeure inédit.

12° *Guillaume d'Auxerre.* — Sa *Summa aurea* au contraire, eut un énorme succès (on en connaît une soixantaine de mss), exerça une profonde influence et a été éditée à plusieurs reprises. Il y étudie dans son l. Ier : *De mundo archetypo :* Dieu, ses perfections, ses personnes, ses noms; 2. *De mundo creato :* les anges et les hommes, le monde matériel, l'homme et sa chute, et le péché; 3. la réparation du péché par le Fils de Dieu : incarnation, rédemption, suivie du traité des vertus, du Décalogue; 4. enfin les sacrements et leurs effets, à savoir la résurrection et la vie éternelle. Sa composition vient se placer entre 1215 et 1220.

13° et 14° *Ardengus* et *Herbert d'Auxerre*, reprennent et résument la *Somme* de Guillaume d'Auxerre, le premier avant 1230 (dans le ms. Klosterneuburg, *190*); le second avant 1234; de celui-ci existent au moins 14 copies manuscrites.

15° *Saint Edmond.* — Il serait, suivant G. Lacombe, La *Summa Abendonensis*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. II, p. 163-181, l'auteur de cette somme dont un ms. de Londres, British Museum, *King's libr. 9. E. XIV*, contient 28 et 121 questions; mais dont on trouve encore des extraits dans le ms. de Paris, Bibliothèque nationale, *lat. 16 406* et dans le *Vatic. lat. 782.* On n'a malheureusement que des *membra disjecta.* Ils permettent cependant de constater la présence de deux rédactions. L'ensemble se placerait entre 1215 et 1233. Autres détails et précisions dans *Rech. théol. anc. médiév.*, 1934, p. 80-84.

16° *Gui d'Orchelles.* — Sa *Somme* se place elle aussi entre ces mêmes dates. Elle ne comporte que les deux traités des sacrements et de la résurrection; mais peut-être ceux-ci font-ils corps avec le traité *De ecclesiasticis officiis* que le ms. de Paris, Bibliothèque nationale, *lat. 17 501*, reproduit à la suite; et peut-être avec d'autres questions que conserverait le ms. de Douai, *434.* Le problème est encore à l'étude.

17° *Roland de Crémone.* — Ses *Quæstiones super quatuor libros Sententiarum* que conserve un seul ms., Paris, Mazar., *795*, ne sont pas un commentaire, mais bien plutôt une somme. Divisée en quatre livres : *De Deo uno et trino; De Deo creatore; De incarnatione et virtutibus; De sacramentis et sacramentorum effectibus.* Le l. III est perdu. L'ouvrage aurait été achevé en 1232. L'édition est en préparation. Se reporter surtout à l'étude de E. Filthaut, O. P., *Roland von Cremona, O. P., und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden*, 1936. On y trouvera le détail des questions.

18° *Philippe le Chancelier.* — Sa *Summa de bono* dont, on a 14 mss au moins, marque une date dans l'histoire des idées et l'élaboration de bien des traités théologiques. Elle exerça une influence considérable sur les contemporains, et a été souvent reprise et démarquée. Le plan suivi part de la notion de bien, étudie d'abord le souverain bien, puis le bien créé et ses divisions : *De bono intellectualis creaturæ; De bonis corporatis creaturæ; De creatura composita :* ce sont les traités de l'ange et de l'homme, mais abordés suivant des divisions nouvelles, car dans ces créatures, certains biens ne peuvent être altérés par le mal (essence, libre arbitre), d'autres peuvent être diminués ou perdus par le péché. A cela succède l'étude du *bonum gratiæ*, avec les subdivisions de la grâce *gratis data*, de la grâce *gratum faciens* avec le traité des vertus. Par ce biais, l'auteur passe à la grâce des anges et à leurs hiérarchies; il revient au problème des dons du Saint-Esprit, où l'œuvre s'arrête inachevée. Cette somme se place tout à la fin de la carrière de Philippe (entre 1230 et 1236 sans doute; certains disent 1232). On se demande même si elle fut publiée de son vivant. Son édition est en préparation.

19°-20° *Guiard de Laon* et *Guillaume de Durham.* — L'un et l'autre, dans des questions conservées par le ms. de Douai, *434*, renvoient à un ouvrage antérieur qu'ils appellent *Summa.* S'agit-il d'une vraie somme de théologie ou de leur commentaire sur les *Sentences?* On n'a découvert encore ni l'un ni l'autre.

21° *Guillaume d'Auvergne.* — Il n'y a pas chez lui un seul ouvrage intitulé *Somme* mais son *Magisterium divinale*, sans en porter le nom, réalise la chose. Rédigé entre 1223 et 1240, il comprend un certain nombre de traités publiés séparément : *De Trinitate; De primo principio; De anima* (1230); *De universo creaturarum* (1231-1236); *De fide et legibus; De sacramentis; De virtute et moribus.* Voir ici l'article GUILLAUME D'AUVERGNE, t. VI, col. 1970; et aussi J. Kramp, *Des Wilhelm von Auvergne Magisterium divinale*, dans *Gregorianum*, 1920, p. 538-584 ; 1921, p. 42-78 et p. 174-187.

22° *Albert le Grand.* — On a de lui au début de sa carrière, avant 1246, une première *Summa de creaturis* dont les éléments épars se retrouvent et se rejoignent. Cinq parties : 1. *Summa de quatuor coævis* (c'est-à-dire *de materia prima, de tempore, de cælo, de angelis*); 2. *Summa de homine;* 3. *Summa de bono et virtutibus;* 4. *Summa de sacramentis;* 5. *Summa de incarnatione et resurrectione.* Seules les deux premières parties sont éditées. Puis, à la fin de sa carrière, sa *Summa theologica*, dont la première partie doit être postérieure à 1270 (t. XXXI de l'éd. Borgnet), la seconde à 1274 (t. XXXII, XXXIII). Elle suit le plan de Pierre Lombard. La rédaction n'en fut pas achevée, le traité des vertus qui est annoncé, ainsi que celui du mariage, au aient correspondu aux l. III et IV; ils ne furent pas écrits. Sur les rapports entre ces divers ouvrages, bonne mise au point de O. Lottin, *Commentaire des Sentences et Somme théologique d'Albert le Grand*, dans *Rech. théol. anc. médiév.*, 1936, p. 117-153.

23° *Alexandre de Halès.* — Sa *Summa universæ theologiæ* est en cours de réédition à Quaracchi (3 vol. sont parus : 1924, 1928, 1930). Elle était inachevée à la mort de son auteur (1245); Guillaume de Méliton fut officiellement chargé par Alexandre IV (juillet 1256) de la compléter; mais lui-même mourut en 1257. D'autres terminèrent. En raison de ces interventions successives et des emprunts incontestables faits à Philippe le Chancelier, Guillaume d'Auxerre, Jean de La Rochelle, Bonaventure, le problème se pose de la part exacte qui revient à Alexandre dans le plan, les matériaux, la rédaction de la *Somme* telle qu'elle se trouve publiée. Sans doute sera-t-il difficile à résondre.

24° *Gui de l'Aumône.* — Un ms. de la Bibliothèque nationale de Paris, *lat. 14 891*, fol. 176-206, conserve cette somme encore incomplète malgré ses 133 chapitres. Elle traite de la Loi et des préceptes : loi mosaïque puis loi évangélique, avec la division des préceptes en *præcepta necessitatis* et *supererogationis;* les premiers se subdivisant à leur tour en *moralia, judiciaria, sacramentalia.* Le tout demeure inédit.

25° *Anonyme de Bâle.* — C'est à l'école de Hugues de Saint-Cher qu'il faut rattacher cette somme conservée par le ms. de l'université de Bâle, *B, IX, 18*, et écrite peut-être vers 1240-1250. Elle a été étudiée par Grabmann, dans *Rech. théol. anc. médiév.*, 1935, p. 73-81, qui donne l'analyse assez complète de son contenu, et par H. Weisweiler, *ibid.*, 1936, p. 402-407.

26° *Saint Thomas d'Aquin.* — En attendant l'article qui sera consacré ici à la personne et à l'œuvre de saint Thomas, on consultera, pour sa *Summa contra gentiles*, M. Bouyges, *Le plan du « Contra gentiles » de S. Thomas*, dans *Archiv. de phil.*, t. III, 2e part. (1925), p. 176-197; et *Bulletin thomiste*, 1930, p. 105-112. Pour la *Somme théologique*, consulter M. Grabmann, *La Somme théologique de saint Thomas d'Aquin; introduction historique et pratique*, trad. Vansteenberghe (1925).

27° *Ulrich de Strasbourg.* — Sa *Summa de bono* devait être divisée en huit livres, traitant respectivement de la connaissance de Dieu, de l'Être de Dieu, de la Trinité, de la création, de l'incarnation, du Saint-Esprit, avec ses dons et les vertus, des sacrements et de la béatitude. Aucun des 21 mss ac uellement connus ne la donne complète; nulle part lle ne dépasse le Ve traité du l. VI. Composée entre 1262 et 1272, elle est contemporaine de la *Somme* de saint Thomas. Le livre Ier en a été édité par J. Daguillon, *Ulrich de Strasbourg. La Summa de bono*, 1930. Se reporter à son introduction pour l'ensemble du problème. Un autre chapitre, *De pulchro*, a été édité par Grabmann.

28° *P.-J. Olieu.* — On doit pouvoir appeler *Summa*, comme lui-même d'ailleurs le fait, ses *Quæstiones super Sententias.* Il semble bien qu'il ait conçu un vaste plan d'ensemble dans lequel il grouperait les *Questions disputées* qu'il soutint au cours de nombreuses années; mais il ne semble pas qu'il l'ait jamais pleinement réalisé et rédigé. On possède ainsi : 6 questions sur la Ire partie; 118 sur la IIe; 9 sur la IIIe; 35 sur la IVe; à ces dernières doivent s'ajouter les 17 questions *de perfectione evangelica* et 10 autres *de vita religiosa et conjugali.* Voir l'étude de V. Doucet, dans *Archiv. franc. hist.*, t. XXVIII, 1935, p. 410-415.

29° *Henri de Gand.* — Sa *Somme*, telle qu'elle se présente, éditée à trois reprises au moins, comporte 75 articles distribués en trois parties : une première d'introduction, sur la science en général, son objet et la science théologique; une deuxième sur Dieu, son existence et ses attributs; une troisième sur la Trinité. Elle est donc fort loin d'être achevée. Elle aussi a dû utiliser largement des *Questions disputées* par l'auteur. Sa composition s'échelonne sur d'assez nombreuses années; une bonne partie était composée dès 1280.

30° *Gérard de Bologne.* — Composée ou rédigée entre 1313 et 1317, sa *Summa theologiæ* est demeurée inachevée. Elle comporte 45 questions dont les douze premières, d'introduction générale, suivent de près le plan et les idées d'Henri de Gand. La suite, traitant de Dieu et de ses attributs (13-36), puis de la Trinité (37-45), s'inspire beaucoup plus de la *Somme théologique* de saint Thomas. On en connaît deux mss, plus quelques extraits. Consulter B.-M. Xiberta, *De summa theologiæ magistri Gerardi Bononiensis*, dans *Analecta ord. carmel.*, 1923, p. 1-54.

31° *Nicolas de Strasbourg.* — Sa *Somme* découverte par M. Grabmann dans le *Vatic. lat. 3 091* s'inspire surtout d'Albert le Grand et de saint Thomas. Elle est antérieure à 1323. Voir Grabmann, *Neu aufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker*, Munich, 1922, p. 43-68.

32° *La « Summa de bono »* anonyme. — Elle se trouve dans le *Vatic. lat. 4305*, et s'inspire elle aussi de saint Thomas et d'Albert le Grand. Peut-être son origine est-elle à rechercher parmi les dominicains allemands. L'attribuer à Jean de Lichtenberg serait tentant.

La bibliographie a été indiquée au cours de cette étude. On peut y ajouter comme ouvrages généraux : J. Simler, *Des Sommes de théologie*, Paris, 1871; G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, 1909; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastichen Methode*, t. II, p. 13-25, 476-563; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, 1914; Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III, 1913, p. 320 sq.; G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement*, 1933; M. Grabmann, *La Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, 1925.

P. GLORIEUX.

SOMMIER Jean-Claude, théologien français, archevêque *in partibus* de Césarée en Cappadoce. — Il naquit à Vauvillers (Haute-Saône), au diocèse de Besançon, le 22 juillet 1661, fit de solides études à Paris et à Besançon et conquit à Dole le diplôme de docteur en théologie, le 11 mars 1690; il était aussi licencié en droit canonique. Attiré en Lorraine par Mgr de Bissy, évêque de Toul, il fut successivement curé de La Bresse, de Girancourt et de Champs (Champ-le-Duc), dans les

Vosges; en faveur auprès de l'évêque de Toul, Sommier fut bientôt prédicateur et conseiller ordinaire du duc Léopold et, de même qu'il avait rempli des missions de confiance pour son évêque, il s'acquitta aussi, à son avantage, des missions diplomatiques qui lui furent confiées par son souverain. Elles le conduisirent à Rome, où la cour de Lorraine présentait un projet d'érection d'un évêché à Saint-Dié, tandis que la cour de France faisait opposition par l'évêque de Toul. Le projet n'aboutit pas alors, bien que Sommier ait conquis Clément XI; mais Innocent XIII le nomma successivement camérier d'honneur et prélat domestique, et Benoît XIII le sacra archevêque de Césarée de Cappadoce, assistant au trône pontifical, avec des pouvoirs étendus sur les territoires exempts de la juridiction des évêques dans les États du duc de Lorraine. De son côté Léopold le fit élire grand prévôt du chapitre collégial de Saint-Dié et abbé commendataire de Bouzonville, au diocèse de Metz. L'archevêque exerça, dans les territoires qui se réclamaient de l'exemption, les fonctions de son ordre et, dans les limites de sa grand-prévôté, une juridiction quasi-épiscopale. Il mourut le 5 octobre 1737.

Jean-Claude Sommier écrivit et publia divers ouvrages pour établir le bien-fondé de ses prétentions juridictionnelles : *Lettre de messire Jean-Claude Sommier, archevêque de Césarée et grand-prévôt de Saint-Diez, à Monseigneur de Bégon, évêque et comte de Toul*, 1726, in-4°, 18 p. — *Histoire de l'Église de Saint-Diez, avec les pièces justificatives de ses immunités et privilèges, dédiée à N. S.-P. le pape Benoît XIII, par messire Jean-Claude Sommier, archevêque de Césarée, grand-prévôt de la même église*, Saint-Dié, 1726, XXXVI-479 p., petit in-8°. — *Apologie de l'histoire de l'Église de Saint-Diez et d'un mémoire touchant les droits de son prélat, contre un livre intitulé : « Défense de l'Église de Toul, etc., contre les entreprises du chapitre de Saint-Diez et des abbés de la Vôge »*, Saint-Dié, 1737, in-8°, 212 p. — *Statuts publiés au synode de Saint-Diez, tenu le 9 mai 1731, par l'Illustrissime et Révérendissime Monseigneur Jean-Claude Sommier..., grand-prévôt de Saint-Diez*, Saint-Dié, in-8°, VIII-109 p.

Mais Sommier est aussi l'auteur de deux ouvrages plus considérables : une *Histoire dogmatique de la religion, ou la religion prouvée par l'autorité divine et humaine et par les lumières de la raison, dédiée à Notre Saint-Père le pape, par messire Jean-Claude Sommier, curé de Champs*, Paris, 1708-1714, 6 vol. in-4°; et une *Histoire dogmatique du Saint-Siège, dédiée à N. S.-Père le pape Clément XI*, Nancy, J.-B. Cusson, 1716-1733, 7 vol. in-12. En ces pages compactes, l'érudition et la vigueur ne manquent certes pas et le théologien subtil se reconnaît, plus encore l'apologiste et le polémiste. Mais son histoire dogmatique de la religion ne se signale par aucune originalité et son histoire dogmatique du Saint-Siège, que l'on sent trop souvent intéressée, n'utilise pas toutes les acquisitions critiques et historiques de son temps. On a attribué à Sommier un poème : *Orgia alicapellana. Festes d'Alicapelle*, MDCLLII (1702), 28 p. in-8°. On a enfin de lui quelques oraisons funèbres : *Panégyriques des prince et princesse d'immortelle mémoire Charles V, duc de Lorraine et de Bar, généralissime des armées de l'Empire, et Marie-Éléonor d'Autriche, son épouse*, Toul, 1698, in-4°, 31-25 pages; *Oraison funèbre de très-haut, très-puissant, et très-excellent prince Charles V, duc de Lorraine et de Bar, roy de Jérusalem, prononcée dans l'église paroissiale de Saint-Èvre de Nancy, en présence de Messieurs de l'hôtel de ville, le 11 may 1700*, Nancy, petit in-8°, 118 p.; *Oraison funèbre de Haute et Sérénissime princesse royale Madame Charlotte-Élisabeth-Gabrielle de Lorraine, fille aînée de leurs Altesses Royales, abbesse de Remiremont, prononcée à Remiremont le 16 juin 1711, par messire Jean-Claude Sommier, conseiller et prédicateur ordinaire de S. A. R. et curé de Champs*, Lunéville, 1711, in-4°, 20 p.

Dom Calmet, *Bibliothèque lorraine;* Michaud, *Biogr. universelle*, au mot *Sommier;* chanoine E. L'Hôte, *J.-C. Sommier, archevêque de Césarée et grand-prévôt de Saint-Dié*, dans *Bulletin de la société philomatique vosgienne*, 35e an., 1909-1910; cf. *ibid.*, t. XIII, XIV, XXXIII, XXXV, XXXVII.

G. Glez.

SONGE. — Un article sur les songes a sa place dans la théologie catholique, en raison des révélations que la Bible nous affirme avoir été faites au moyen des songes. Ce fait est indubitable. A des degrés divers, les songes manifestent l'intervention divine. Par eux, Dieu effraie, Job, IV, 12-21; VII, 14; Sap., XVIII ,17; il parle, Job, XXXIII, 15-18; il fait connaître ses volontés, Num., XII, 6; en un mot, il se manifeste, I Reg., XXVIII, 6, 15. Ces deux textes semblent même placer les manifestations divines par songes sur le même plan que l'*Urim* et les prophètes. Joël prédit qu'au temps du Messie les fils d'Israël auront des songes, c'est-à-dire auront d'abondantes communications divines. Joel, II, 28; cf. Act., II, 17.

La sainte Écriture elle-même reconnaît que cette sorte de manifestation divine peut donner lieu, de la part d'imposteurs et de faux prophètes, à des subterfuges et des contrefaçons, à l'endroit desquels les Israélites doivent se mettre en garde. Deut., XIII, 1-5; Jer., XXIII, 25; XXIX, 8, 9. Quelle garantie de vérité donner aux songes d'origine divine? On n'en voit guère d'autre que le caractère du personnage qui en était favorisé et la conformité des songes avec les enseignements divins. La réalisation des songes peut être, après coup, une confirmation de leur origine divine. On trouvera dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 1834, la liste des songes d'origine divine dont l'Écriture fait mention.

A l'égard de celui qui reçoit, par songe, une communication divine, la certitude de l'origine surnaturelle du songe peut être donnée par des contours plus précis, par des manifestations de messagers divins, hommes ou anges. Voici ce qu'écrit à ce sujet saint Thomas : « La lumière prophétique qui élève aux choses surnaturelles quelqu'un qui s'occupe des choses sensibles *à l'état de veille* paraît être *d'une force plus vive* que celle qui se trouve dans l'âme de l'homme détachée des choses sensibles *pendant le sommeil.* » *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLXXIV, a. 3. Il ajoute que la certitude est plus grande dans le sommeil, si les signes sensibles de la révélation sont apportés par une personne; plus grande encore, si cette personne est un ange. Ceci sans doute pour mieux assurer la réalité des visions que saint Joseph eut en songe lors des poursuites dirigées par Hérode contre l'enfant Jésus. Matth., I, 20; II, 13, 19, 22. « Un songe a peu d'importance. Aussi Matthieu a soin de dire que l'ange *a apparu*, comme tel; et rien n'empêche que Dieu donne la certitude de sa parole pendant le sommeil comme pendant l'état de veille. Mais le sommeil a quelque chose de plus passif. Joseph n'intervient pas, ne donne pas la réplique à l'ange. C'est ensuite qu'il obéit. Cette attitude convient à son rôle effacé. » J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 13. Le songe peut donc parfois procéder de la révélation divine. Cf. S. Thomas, IIa-IIæ, q. XCV, a. 6.

Dictionn. de la Bible, art. *Songes*, t. V, col. 1832-1834; *Dictionn. apologétique de la foi catholique*, art. *Occultisme*, t. III, col. 1125 (une colonne sur les songes et l'état divinatoire); art. *Prophétisme*, t. IV, col. 411-412 (quelques indications sur les songes et le prophétisme). Ici même, art. PROPHÉTIE, t. XIII, col. 716-717, 720; R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. II, Paris, 1918, p. 117-118.

A. Michel.

SONNIUS François, ainsi nommé de la petite ville de Son (Brabant), où il naquit le 12 août 1506, s'appelait en réalité van den Velde (nom qui a été traduit en latin par *De Campo*). Professeur de théologie à Louvain en 1544, il accompagne à Trente l'évêque de Tournai (1546-1547), y retourne en 1551-1552 comme représentant de l'empereur et de l'université de Louvain et prend part au colloque de Worms en 1557. De 1558 à 1559 il est à Rome pour négocier l'érection de nouveaux évêchés dans les Pays-Bas. Nommé évêque de Bois-le-Duc en 1561, il échange ce siège pour celui d'Anvers en mars 1570, c'est là qu'il meurt le 29 juin 1576.

Outre des ouvrages catéchétiques, il a laissé des œuvres de théologie polémique. La plus importante est *Demonstrationum religionis christianæ verbo Dei libri III*, parue, livre par livre, à Anvers, de 1555 à 1562; un l. IV sur les sacrements a été publié après la mort de l'auteur en 1577; les l. V et VI sur le sacrifice, les vertus, les péchés, qui étaient projetés, n'ont pas vu le jour. On cite encore : *Succincta demonstratio ex verbo Dei et Patribus errorum Confessionis calvinisticæ*, Louvain, 1567.

Biographie nationale de Belgique, t. XXIII, col. 179-224; Th. Goossens, *Franciscus Sonnius in de pamfletten*, thèse de Louvain, 1917; *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. IX, col. 667; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 39-40; de Ram, *Francisci Sonnii ad Viglium Zuichemum epistolæ*, 1850; Claessens, *Quelques éclaircissements sur l'établissement des évêchés dans les Pays-Bas*, Louvain, 1859.

É. AMANN.

SOPHONIE, le neuvième des douze petits prophètes dans le texte massorétique, les Septante et la Vulgate. I. Le prophète. II. Le livre (col. 2371).

I. LE PROPHÈTE. — 1° *Nom.* — Le neuvième livre des petits prophètes est attribué à un personnage du nom de Sophonie. La forme du nom dans la Vulgate dérive des Septante, Σοφονίας, tandis que l'hébreu porte צְפַנְיָה, *Sephanyâh*, avec la signification : Jahvé a caché ou protégé, du verbe *ṣâphan*. A côté de cette interprétation du nom du prophète, κεκρυμμένος κυρίου, *hoc est arcanus Dei*, saint Jérôme en propose une autre en rattachant le nom au verbe *ṣâphâh*, contempler, ce qui, remarque-t-il dans sa lettre à Paulin, définit fort bien la mission du prophète qui a connu et contemplé les desseins de Jahvé. *Epist.*, LIII, 7, *P. L.*, t. XXII, col. 547. Trois autres personnages de l'Ancien Testament sont également désignés sous ce nom : un prêtre qui vivait du temps du roi Sédécias et qui périt lors de la ruine de Jérusalem, IV Reg., XXV, 18, son nom revient à plusieurs reprises dans le livre de Jérémie, XXI, 1; XXIX, 25, 29; XXXVII, 3; LII, 24; un lévite de la famille de Caath, mentionné dans I Par., VI, 36, et le père de ce Josias dont il est question dans Zach., VI, 10, 14.

2° *Origine.* — Par ailleurs il n'est plus question du prophète Sophonie dans l'Ancien Testament; c'est donc par son livre seul que nous pouvons le connaître, et encore, en dehors du titre, le livre ne nous fournit-il aucun renseignement sur la personne de son auteur. Ce titre lui-même ne contient à ce sujet qu'une liste généalogique, composée de quatre noms contrairement à l'usage ordinaire selon lequel le nom du père seul est indiqué. Le dernier de ces noms étant celui de *Ḥizqyyâh*, on pense généralement, et non sans raison, que c'est l'importance même de cet ancêtre qui aura motivé l'étendue extraordinaire de la généalogie de Sophonie, c'est pourquoi on infère, non sans vraisemblance, que ce nom n'est autre que celui d'Ézéchias, roi de Juda de 727 à 698, sous le règne duquel Isaïe exerça la plus grande partie de son ministère. En réponse à l'objection que, dans ce cas, la mention de « roi de Juda » aurait dû suivre le nom de *Ḥizqyyâh*, on fait observer qu'à l'époque de la rédaction du livre ce nom seul suffisait à désigner le personnage bien connu qui avait régné de longues années sur Juda et qui avait tenté une réforme religieuse analogue à celle que réalisera Josias; il n'y avait dès lors aucun risque de confusion avec quelque autre personnage du même nom. Rien du reste dans le contenu de l'oracle de Sophonie qui s'oppose à cette identification; dans cette hypothèse, on comprend au contraire la connaissance dont fait preuve le prophète de la cour de Jérusalem et de ses habitudes, I, 5, 9, et la place que tiennent dans ses reproches les princes du sang et les fils de roi, I, 8; l'audace même avec laquelle il annonce à ces derniers le châtiment s'expliquerait plus aisément par son origine royale, bien que pareille audace, même plus accentuée, se retrouve chez d'autres prophètes comme Jérémie par exemple. Il est vrai que quatre générations sépareraient ainsi Sophonie d'Ézéchias, alors que trois seulement existent entre Ézéchias et Josias, le contemporain du prophète. Si l'on tient compte de l'âge de Manassé, quarante-cinq ans d'après la chronologie de IV Reg., XXI, 1, 19, à la naissance de son fils Amon, père de Josias, le fait trouve une explication satisfaisante. Pour Sellin, la mention des noms des trois ancêtres de Sophonie, dans la composition desquels entre le nom de Jahvé, aurait pour but de rappeler que Sophonie, malgré le nom de son père, Coushi, c'est-à-dire Éthiopien, avait droit à faire partie de l'assemblée de Jahvé selon la prescription de Deut., XXIII, 8-9; cf. Jer., XXXV, 14. *Einleitung in das Alte Testament*, 1929, p. 121.

3° *Époque.* — Le titre du livre nous apprend que Sophonie prophétisa au temps de Josias, roi de Juda de 638 à 608. Le règne de ce roi se divisant en deux périodes très dissemblables, l'une qui a précédé et l'autre qui a suivi la réforme religieuse de 622, à la suite de la découverte du livre de la loi dans le temple, IV Reg., XXII-XXIII, la question se pose de savoir dans laquelle de ces deux périodes placer l'activité du prophète. La nature même de cette activité permet de la fixer à la première partie du règne, au temps où les réformes entreprises par Josias n'avaient pas encore fait disparaître les nombreuses pratiques idolâtriques, objet des sévères condamnations de Sophonie.

La situation religieuse et morale en effet que stigmatise le prophète ne semble pas bien différente de celle qu'avaient créée les règnes des rois impies Manassé et Amon, car les premières tentatives de réforme de Josias, opérées douze ans après son avènement, II Par., XXXIV, 3, 7, n'y avaient pas apporté grand remède. Le culte de l'armée des cieux, dénoncé par Sophonie et à maintes reprises par Jérémie, VII, 9; VIII, 2; XIX, 13; XLIV, 17, avait pénétré dans le royaume d'Israël dès avant la colonisation assyrienne et avait été une des causes de la ruine de Samarie. IV Reg., XVII, 16. Avec Manassé, il avait fleuri en Juda; ne vit-on pas ce roi bâtir des autels à toute l'armée du ciel jusque dans les deux parvis de la maison de Jahvé? IV Reg., XXI, 5. Sans doute à son retour de captivité, au témoignage de II Par., XXXIII, 15, fit-il disparaître du temple ces marques de l'idolâtrie, mais ni le peuple, ni son successeur Amon ne l'imitèrent dans sa conversion, aussi n'est-il pas étonnant que Josias ait encore trouvé dans les parvis du temple les autels fabriqués par Manassé, IV Reg., XXIII, 12, et que le culte des astres ait encore joui d'une faveur spéciale, ainsi que l'attestent tous les objets qui y étaient consacrés et qui furent trouvés par Josias dans le temple lors de la réforme. IV Reg., XXIII, 4-5, 11-12.

Les désordres religieux et sociaux contre lesquels proteste Sophonie sont ceux-là même auxquels s'attaque la réforme de Josias et que signalent l'historien

des Rois et le voyant d'Anatoth. Culte de Baal, culte des astres, adoption des modes et usages étrangers marquent dès le début de l'oracle du petit prophète la situation lamentable de l'époque; ses graves avertissements auront pour effet sinon d'apporter le remède, de préparer du moins les esprits à le recevoir. I, 4-6, 8. De la prédiction relative à l'extermination du « reste de Baal », I, 4, quelques critiques ont conclu que ce culte idolâtrique n'avait plus alors l'extension des premières années du règne de Josias qui, par les mesures prises contre les cultes païens, en avait déjà préparé la disparition et que par conséquent l'oracle de Sophonie serait à ramener aux temps qui ont suivi la réforme. Mais tel n'apparaît pas le sens de l'expression « exterminer le reste de Baal », qui dans l'usage de l'Ancien Testament signifie : détruire complètement jusqu'au dernier reste. Cf. Is., XIV, 22; Amos, IV, 2. Les Septante ont lu, au lieu de « reste de Baal », les « noms de Baal ».

Non moins que la situation religieuse et morale la situation politique que laissent supposer les allusions du livre de Sophonie nous reporte à cette même période du règne de Josias antérieure à la réforme de 622. Dans son annonce de l'approche du Jour de Jahvé et des châtiments terribles qui fondront sur Juda et Jérusalem, de même que sur quelques peuples voisins, le prophète prévoit que la catastrophe sera causée par une guerre qui répandra la terreur et l'angoisse, la désolation et la ruine. I, 5; II, 4-5. « Bien qu'il faille faire la part du développement oratoire et surtout de la portée eschatologique que les événements attendus revêtent dans la vision prophétique, il est évident que Sophonie se montre en droit de supposer chez ses auditeurs la conscience d'un grand danger qui menace le royaume de Juda. Le ton sur lequel il profère ses reproches et ses avertissements à l'adresse de ses concitoyens ne permet, en effet, de songer à aucune espèce de fiction à cet égard. » Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, p. 500. Quel est l'événement historique qui correspond à cette menace du prophète et à cette crainte des habitants de Juda? Pour le déterminer, on a rapproché de l'oracle de Sophonie celui de la prophétesse Holda, IV Reg., XXII, 15-20, et surtout ceux des six premiers chapitres du livre de Jérémie, qui témoignent des mêmes préoccupations et des mêmes angoisses à Jérusalem au temps de Josias. Ni l'un ni l'autre prophète ne nomment ni ne désignent clairement cet ennemi, instrument des vengeances divines. On ne saurait y reconnaître les Assyriens; leur décadence déjà commencée et la condamnation prononcée contre eux, Soph., II, 13, ne permettent guère de les considérer comme les farouches envahisseurs prédits. On a pensé à l'invasion des Scythes, dont les hordes, au témoignage d'Hérodote, I, 103-106, répandaient alors la terreur et portaient la dévastation à travers l'Asie occidentale; leur domination, toujours au dire d'Hérodote, I, 106, aurait duré vingt-huit ans, chiffre probablement exagéré qu'il faut réduire, d'après les données d'historiens postérieurs, à une dizaine d'années, de 632 à 622 environ. Dans leur campagne contre l'Égypte, la Palestine, sinon le pays même de Juda, eut à souffrir de l'invasion; la ville de Scythopolis, l'ancienne Beth-San, aujourd'hui Beisân, est un témoin assez sérieux de l'occupation de la ville par un groupe d'envahisseurs, dont elle aurait pris le nom, étant désignée à partir de l'époque hellénistique sous le vocable de Scythopolis. Cf. Abel, *Géographie de la Palestine*, t. II, p. 280-281; *Rev. biblique*, 1912, p. 412-413. Il n'est pas certain toutefois, même admise l'exactitude des renseignements d'Hérodote, que l'ennemi visé par Sophonie soit le peuple des Scythes; sa description en effet est trop peu précise pour qu'on puisse y voir la désignation de tel ou tel peuple. Les derniers commentateurs du livre de Sophonie se montrent très réservés à ce sujet; le prophète de Jahvé, observe Junker, n'a pas besoin d'une menace déjà existante pour avertir Juda, il sait que Jahvé a la puissance de susciter quand il lui plaira un instrument de ses vengeances. *Die zwölf kleinen Propheten*, II Hälfte, p. 63. Il n'en reste pas moins que la terreur répandue par les invasions des hordes scythes a pu fournir au prophète un point d'appui solide pour ses descriptions hyperboliques et eschatologiques de la catastrophe que devait amener le Jour de Jahvé.

A l'hypothèse de la composition du livre de Sophonie antérieurement à la réforme de 622 on ne manque pas d'opposer des indices d'une rédaction plus récente, entre autres la dépendance dont témoigneraient certaines expressions du prophète à l'endroit du Deutéronome, influence qui s'expliquerait tout naturellement par la découverte récente de ce livre. Par mi les exemples invoqués à l'appui de cette affirmation, la plupart se réfèrent à des tournures de phrase trop générales ou trop communes pour permettre de conclure à quelque dépendance; seule pourrait être retenue la seconde partie du ỷ. 13 du c. II : « Ils bâtiront des maisons et n'y demeureront point; ils planteront des vignobles et n'en boiront pas le vin », dont la ressemblance est indéniable avec Deut., XXVIII, 30 : « Tu bâtiras une maison et tu ne l'habiteras point; tu planteras un vignoble et tu n'en jouiras pas. » Cf. Deut., XXVIII, 39. Mais déjà une formule semblable se trouve dans Amos, V, 11, ce qui prouverait qu'il y a là une expression accoutumée des oracles de menace et qu'il n'y a pas lieu en conséquence d'en conclure à une dépendance littéraire entre les auteurs qui l'emploient. On peut en dire autant du rapprochement suggéré entre Soph., I, 17, et Deut., XXVIII, 28-29.

On ne saurait davantage retenir comme un indice de rédaction postérieure à la réforme la menace du châtiment divin contre les princes et, selon le texte massorétique, les fils du roi, qui auraient été bien jeunes, même au temps de la réforme, pour mériter pareille menace. Le passage doit s'entendre, selon la leçon des Septante qui semble préférable, des membres de la maison du roi, τὸν οἶκον τοῦ βασιλέως. Plus significative serait l'allusion du prophète à une violation de la loi par les prêtres, III, 4, cette loi n'étant autre que celle du livre découvert dans le temple, ainsi que semble bien l'entendre le verset suivant. Pour autant du moins que l'obscurité de ce verset permet d'en dégager la signification, il y est dit que les habitants de Jérusalem ne peuvent ignorer la loi qui leur est annoncée régulièrement : « tous les matins il (Jahvé) établit son jugement (sa loi) pour donner la lumière », autrement dit : il met sa loi en lumière, ce qui n'empêche pas les impies de la violer. Faut-il voir dans ce passage la condamnation, non plus comme au c. I des pratiques idolâtriques, abolies par la réforme deutéronomique, mais la violation de la loi morale dont la réforme malgré des rappels incessants n'avait pu assurer la fidèle observation? Pas nécessairement, car il n'est pas certain, tout d'abord, que la loi dont il est ici question soit une loi écrite; même si elle l'était, on ne serait pas tenu pour autant d'y voir le Deutéronome, comme si, avant sa découverte, on avait ignoré l'existence de toute loi écrite; Osée ne dit-il pas : « Que j'écrive pour lui les paroles de ma loi, elles sont réputées comme d'un étranger? » VIII, 12; cf. IV, 6. Si, d'autre part, le livre de Sophonie avait été rédigé après la découverte du Deutéronome et la réforme qui suivit, ne devrait-on pas y rencontrer quelque allusion tout au moins à ce qui fait l'objet principal et du livre de la loi découvert dans le temple et de la réforme qui s'en inspire, à savoir la centralisation du culte? Or, l'absence de toute allusion à cette centralisation n'est-

elle pas une preuve que le livre n'a pu être composé qu'avant les événements de 622 ?

Non moins que la situation particulière du royaume de Juda durant la première partie du règne de Josias, la situation générale de l'Asie occidentale à cette même période semble bien répondre au milieu historique de l'oracle de Sophonie; les bouleversements dont cette partie du monde ancien étaient alors le théâtre ne furent pas sans répercussion en effet sur la vie politique et même religieuse de Juda et permettent d'en mieux comprendre l'évolution. Au siècle précédent, l'empire assyrien avait étendu sa domination sur les Araméens de Damas, le royaume d'Israël et la Babylonie. Avec Sennachérib (705-681), la conquête s'était étendue jusqu'au rivage méditerranéen et Jérusalem avait été assiégée. Avec Assurbanipal (669-626), c'est l'apogée de l'Assyrie et le triomphe sur l'Égypte, marqué par la ruine de Thèbes en 663, qui apparaîtra au prophète Nahum comme une image anticipée de l'anéantissement de Ninive. A la mort du grand conquérant assyrien, c'est le déclin rapide de son vaste empire; la capitale succombe sous les coups de la coalition des Mèdes, alliés à Nabopolassar et aux Scythes, et bientôt c'est Babylone qui va prendre la place de Ninive dans la suprématie du monde oriental.

Achaz, Manassé et Amon furent sous la dépendance de l'Assyrie. Or, la suzeraineté politique n'allait pas à cette époque sans une influence morale et religieuse; les dieux du peuple vainqueur ne s'avéraient-ils pas en effet plus puissants que ceux des peuples vaincus, ne méritaient-ils pas dès lors les honneurs d'un culte que, par intérêt ou conviction, leur accordaient les vaincus, en l'associant à celui de leurs divinités nationales? Ce syncrétisme religieux avait été très florissant au temps d'Achaz et la réaction politique et religieuse d'Ézéchias n'avait assuré que pour un temps le triomphe du jahvisme, car avec Manassé, fils et successeur d'Ézéchias, réapparurent plus que jamais la guerre aux fidèles de Jahvé et les pratiques du syncrétisme religieux; les dieux de l'Assyrie étaient à la place d'honneur parmi les dieux d'autres nations, à côté des Baal, des Astarté, de Milcom; il importait en effet de se ménager également le concours des peuples voisins pour le cas d'une tentative d'affranchissement du joug assyrien. Cependant la rébellion malheureuse contre Assurbanipal, II Par., xxxiii, 11, l'opposition persistante des Israélites demeurés malgré tout fidèles à leur Dieu, les protestations énergiques des prophètes ne laissèrent pas que de porter une grave atteinte à l'anti-jahvisme, dont le court règne d'Amon ne parvint pas à le relever, ce qui permit au jeune roi Josias d'entreprendre, sous d'heureuses influences, la purification dans Jérusalem de tout ce que l'idolâtrie y avait laissé de traces depuis les règnes de ses deux prédécesseurs et de commencer ainsi à « rechercher le Dieu de David son père ». La mort d'Assurbanipal, la décadence de l'Assyrie qui va se précipiter, des événements comme l'apparition des hordes scythes sont autant d'éléments favorables à l'affranchissement définitif de l'influence étrangère et païenne. Cf. Florit, *Sofonia, Geremia e la cronaca di Gadd*, dans *Biblica*, 1934, p. 8-13. A un prophète, soucieux de l'avenir du jahvisme, les circonstances ne pouvaient manquer de paraître favorables à une intervention, c'est ce que, sous l'inspiration divine, comprit Sophonie dont l'oracle devait aider au succès de la réforme que ne devait pas tarder à entreprendre le roi Josias.

II. Le livre. — 1° *Contenu*. — L'idée fondamentale de l'oracle de Sophonie est l'annonce du « Jour de Jahvé » ou du jugement de Dieu contre toute la terre et Juda en particulier; mais de l'épreuve doit sortir le salut qui sera d'autant plus éclatant que le châtiment aura été plus terrible.

Dans les trois chapitres du livre, dont la répartition n'est pas identique chez tous les exégètes, on peut distinguer trois parties.

La première, i, 2-13, commence par l'annonce du jugement divin sur la terre entière, selon le sens probable du mot « la terre », à entendre ici, non dans le sens restreint de pays de Juda, mais d'une manière absolue, de la terre entière, comme le laisse supposer la menace de destruction des oiseaux du ciel et des poissons de la mer, 2-3. Ce jugement frappera durement Juda et Jérusalem mais surtout les fauteurs d'idolâtrie plus soucieux de rendre un culte à toutes sortes de divinités étrangères qu'au seul vrai Dieu, 4-6. Pas plus que les idolâtres, les grands et les princes n'échapperont aux rigueurs du jugement, car ce sont eux qui ont introduit les mœurs étrangères en Israël et se sont rendus coupables de violence et de fraude; conviés à un sacrifice, tous ces prévaricateurs en seront les victimes, 7-9. Le châtiment est si proche que le prophète entend déjà les clameurs de l'ennemi aux portes de la ville et les gémissements des habitants. Jahvé, dont les impies proclamaient l'indifférence, portera jusque dans les recoins les plus obscurs la lumière révélatrice de leurs prévarications; biens, maisons, vignes seront dévastés et pillés, 10-13.

Conclusion de cette première partie de l'oracle ou, plus probablement, commencement de la deuxième partie, les versets 14-18 font une description terrifiante du Jour de Jahvé : jour de fureur, d'angoisse, d'affliction et de ruine dont rien ne saurait délivrer les coupables, pas plus leur or que leur argent. De cette peinture du Jour de Jahvé s'est inspiré le chant du *Dies iræ* dans sa description du jour du jugement général. A ce jour redoutable pour la terre entière Juda n'échappera pas; toutefois l'exhortation au repentir laisse espérer aux « humbles du pays » que les terribles effets de la colère divine leur seront épargnés, ii, 1-3. Mais pour les nations païennes, voisines de Juda, pas de rémission : les Philistins à l'Ouest, les Moabites et les Ammonites à l'Est seront exterminés, 4-11, les grands empires eux-mêmes succomberont, le pays de Cush ou l'Égypte, au Sud, et celui d'Assour, au Nord, 12-15. Cette série de catastrophes qui frapperont les peuples tout à l'entour de Juda doit être pour ce dernier un solennel avertissement.

Une troisième partie ramène la pensée et la menace du prophète sur Juda et Jérusalem, demeurés sourds à tous les appels de Jahvé. De nouveau les princes sont sévèrement jugés et avec eux les juges, les prophètes et les prêtres, qui tous manquent aux devoirs de leur charge, alors que Jahvé au milieu de son peuple est le Juste qui fait connaître à tous ses préceptes, iii, 1-5. Et, puisque la leçon du châtiment des nations est demeurée sans effet sur Juda, qui semble n'en avoir été que plus empressé à se pervertir, le même jugement frappera d'extermination Juda et les nations, 6-8. Le châtiment toutefois ne sera pas inexorable mais purificateur et, par la disparition des coupables, il préparera les voies à une restauration et à une ère nouvelle, où les nations elles-mêmes invoqueront le nom de Jahvé et lui rendront hommage, 9-10. Jérusalem, purifiée de tous les éléments mauvais qui avaient provoqué la fureur divine, rentrera en grâce et ce qui aura échappé à l'extermination servira Jahvé dans l'humilité, la confiance, la justice et la paix, 11-13. A cette pensée la joie du prophète s'exhale en un hymne triomphal. La plus vive allégresse remplacera l'angoisse et l'affliction, car Jérusalem, vengée maintenant par la défaite de ses ennemis, rassemblera de nouveau ses enfants dispersés par la captivité; ils reviendront dans Sion pour y vivre à jamais en présence de Jahvé qui habitera au milieu d'eux, afin de leur assurer salut et gloire, autrement dit le bonheur idéal de l'ère messianique, 14-20.

Malgré sa brièveté, le livre de Sophonie, tout comme ceux des grands prophètes, se compose d'oracles de menace contre Juda et Jérusalem, d'annonces de châtiments contre les nations païennes et de promesses de salut. L'enchaînement des pensées et leur développement logique donne au recueil son unité, bien que, fort probablement, il soit composé de plusieurs discours. Cette unité résulte encore de la pensée dominante du livre, celle du jugement de Jahvé, dont la menace plane sur l'ensemble de la prédication de Sophonie jusqu'au moment où son exécution aura préparé l'ère nouvelle de la restauration messianique, complément nécessaire et inséparable, dans la pensée des voyants d'Israël, des châtiments divins.

3° *Authenticité.* — De cette unité de composition, que n'admettent d'ailleurs pas tous les critiques, peut-on conclure à l'unité d'auteur? Nombreux sont ceux qui ne le pensent pas et qui refusent à Sophonie tel ou tel passage du livre qui porte son nom, pour l'attribuer à une époque plus récente que le VII[e] siècle.

C'est ainsi que la critique de Schwally et de Marti ne laissait guère subsister de l'œuvre primitive que le premier chapitre et quelques versets, 12-15, du chapitre suivant, tandis que les versets 5-11 de ce même chapitre appartiendraient à la période de l'exil et le c. III en entier aux temps qui suivirent. Schwally, *Das Buch Ssefanja*, dans *Zeitschrift für alttestam. Wissenschaft*, 1890, p. 165-240; Marti, *Das Dodekapropheton*, dans *Kurzer Hand-Commentar zum A. T.* de Marti. Depuis Duhm et surtout Cornill, la critique est en général revenue à une plus juste notion de l'authenticité du livre, dont l'ensemble, à l'exception de quelques gloses et de la fin du recueil, III, 14-20, est regardé comme l'œuvre du prophète contemporain de Josias.

Si l'authenticité du c. I n'est pas contestée, c'est qu'à lui plus spécialement s'adaptent les considérations tirées de l'état politique et religieux du règne de Josias durant la période antérieure à la réforme. D'autre part l'unité de pensée de ce chapitre, loin d'être contredite par la double menace qu'il formule contre Juda et les nations païennes, s'en trouve au contraire renforcée, car le crime d'Israël, son idolâtrie, n'est que la conséquence de son alliance avec les nations païennes, dont les divinités sont venues prendre place à côté de Jahvé quand elles ne l'ont pas chassé; c'est pourquoi le châtiment des nations ne sera pas moindre que celui de Juda. Cette pensée sans doute n'est pas nettement formulée, mais elle se dégage des circonstances mêmes de la prédication de Sophonie qui permettent d'en saisir le sens et l'opportunité.

Du c. II les trois premiers versets sont parfois refusés au prophète en raison surtout de l'emploi des termes *'anâvîm*, les humbles, et *'anâvâh*, l'humilité, au sens moral et religieux, qu'ils n'auraient que dans des compositions d'époque assez tardive comme certains psaumes. Étant donnée l'union du ℣. 3, où se rencontrent ces expressions, avec les deux versets précédents, on en conclut à la non-authenticité du début du c. II, d'autant plus que l'idée de repentir qui s'y trouve exprimée comme condition possible de salut ne cadre pas très bien avec tout ce qui précède et ce qui suit sur la menace du jugement. Malgré l'obscurité du ℣. 1, dont trois mots sur cinq sont de signification douteuse, l'invitation au repentir en paraît l'interprétation la plus probable; or, une telle invitation n'a rien d'incompatible avec l'ensemble de l'oracle, puisque le but du jugement, pour Sophonie comme pour les autres prophètes, est non pas l'anéantissement d'Israël mais sa purification par l'épreuve; l'imminence même du châtiment n'exclut pas la possibilité d'en prévenir les funestes conséquences par le repentir et un retour sincère à Dieu. Quant au terme *'anâvîm*, littéralement ceux qui se courbent, s'inclinent (devant Jahvé, dans le cas présent) pour se soumettre à sa volonté contrairement aux impies en rébellion contre leur Dieu, prétendre qu'il faut descendre jusqu'à l'époque de la captivité pour lui trouver le sens de partisans de Jahvé, c'est méconnaître l'emploi de ce mot au sens moral et religieux dans les prophètes antérieurs, Amos, II, 7; VIII, 4; Is., XI, 4; XXIX, 19. L'idée de Sophonie que, par la pratique de la justice à l'égard du prochain et de l'humilité envers Jahvé, les humbles pourront échapper à l'extermination en vue de jours meilleurs, tandis que les méchants seront anéantis, n'est d'ailleurs pas une idée nouvelle, propre à son oracle; elle se rencontre déjà dans les messages de jugement chez les anciens prophètes.

Plus discutée encore est l'authenticité du jugement des nations dans les ℣. 4-15 de ce même chapitre, pour la raison surtout que celui-ci ne cadre guère avec l'attitude du prophète dans les c. I et III : « ...ce morceau, fait observer L. Gauthier, détourne l'attention du lecteur sur diverses nations païennes et affaiblit l'effet des appels à la repentance adressés à Juda; on y retrouve de plus la promesse du retour des déportés et des traces de l'influence du second Ésaïe. Aussi plusieurs critiques, même ceux qui admettent l'authenticité de II, 1-2 et de III, 1-7, 11-13, rejettent-ils celle de II, 4-15. » *Introduction à l'Ancien Testament*, 2[e] édit., p. 517-518. Loin de constituer une anomalie dans l'oracle de Sophonie, le jugement des nations n'est-il pas déjà annoncé à plusieurs reprises dans I, 2-3, 18, dont l'authenticité est généralement admise. S'il se trouve que les voisins de Juda sont spécialement nommés, c'est parce qu'ils ont leur part de responsabilité dans le crime d'idolâtrie de Juda, leurs idoles ayant provoqué jusque dans le temple même de Jahvé la colère divine; en outre, l'attitude d'Ammon et de Moab envers Israël, dès le temps de l'Exode, ne justifie que trop leur condamnation par le prophète. Ce n'est pas non plus affaiblir l'effet des menaces contre Juda et des appels au repentir que d'annoncer le châtiment des nations voisines car, dans l'intention du prophète, ces oracles contre les nations païennes doivent servir d'avertissement au peuple de Jahvé et la proximité du danger est un stimulant de plus à la résipiscence. Le changement de mètre dans l'oracle contre Moab et Ammon, II, 8-11, où l'on ne retrouve plus le mètre élégiaque de la *qînâh*, sur lequel est composé l'imprécation contre les Philistins, II, 4-6, n'est pas davantage une raison suffisante de considérer ce passage comme une addition plus récente, le mètre d'ailleurs ne constitue pas un critérium d'authenticité assez sûr. Seuls les ℣. 7 et 9 pourraient être tenus pour des gloses en raison de leur forme et de leur contenu, étrangers au contexte de l'oracle contre les païens. Il n'en va pas de même du ℣. 11 que, pour une raison analogue, la plupart des critiques modernes tiennent également pour une glose. En effet, selon la remarque de J. Calès, « les gloses n'ont coutume d'avoir ni l'originalité puissante de notre passage ni son opulente plénitude de sens. Il est prédit là que l'idolâtrie disparaîtra un jour de l'univers et que toutes les nations se convertiront à Jahvé, sans devoir pour autant ni se joindre à Israël en Palestine, ni venir adorer et sacrifier à Jérusalem, comme tel ou tel oracle messianique, interprété trop servilement, aurait pu le faire croire; par exemple, Is., II, 2, 3 (= Mich., IV, 1-2); Jer., III, 17. » C'est pourquoi l'authenticité de ce verset est à maintenir, mais en le reportant dans un autre contexte, après III, 9, selon l'hypothèse suggérée par ce même auteur et déjà proposée par Buhl, *Einige textkritische Bemerkungen zu den kleinen Propheten speciell zu Zeph., II, 11-14; III, 17-20*, dans *Zeitschrift für alttest. Wissenschaft*, 1885, p. 182. Dans ce nouveau contexte en effet le ℣. 11 s'enchâsse convenablement, sinon grammaticalement du moins logiquement, car,

après la menace du jugement annoncée et décrite en quelques traits rapides aux ꝟ. 8 et 9, apparaîtrait ainsi, comme il est d'usage chez les prophètes, l'espoir du salut messianique dont la description commencée au ꝟ. 11 du c. II, remis à sa place, se poursuit dans le ꝟ. 10 du c. III et les suivants. S'il est difficile de rendre compte des raisons de cette transposition du verset, on sait du moins, par d'autres exemples, que de telles transpositions ne sont pas rares dans les textes de l'Ancien Testament. Cf. J. Calès, *L'authenticité de Sophonie, II, 11 et son contexte primitif*, dans *Recherches de science religieuse*, 1920, p. 355-357.

L'authenticité du c. III a été également l'objet de nombreuses controverses. Les sept premiers versets en ont été contestés, tantôt parce qu'on y relève la présence d'aramaïsmes (Wellhausen, Schwally), tantôt parce que les griefs formulés contre Jérusalem ne répondent plus à la situation décrite au c. I (Marti). Mais la présence d'aramaïsmes n'a rien d'étonnant chez un écrivain juif de la fin du VIIe siècle (Kautzsch), et d'autre part les griefs contre Jérusalem, traitée de rebelle et de souillée, refusant sa confiance à Jahvé, les allusions à l'arrogance de ses prophètes et à la corruption de ses juges et de ses prêtres ne contredisent nullement ce que l'on sait des circonstances de l'époque à laquelle vivait le prophète; ici d'ailleurs, ainsi qu'au début de son oracle, Sophonie s'attaque aux désordres sociaux dont les classes dirigeantes, juges, prophètes et prêtres étaient les fauteurs.

Les ꝟ. 9-10, tenus pour une interpolation (Nowack), parce qu'ils briseraient l'enchaînement des ꝟ. 8 et 11, sont exigés au contraire par l'ordre accoutumé des oracles prophétiques, où après le jugement vient la restauration, marquée par le triomphe de Jahvé sur les nations païennes et la conversion de ces dernières.

Si, pour les treize premiers versets du c. III, la critique est généralement revenue à une plus juste appréciation de leur authenticité, nombreux par contre subsistent encore les préjugés contre la fin du livre, III, 14-20, célébrant la glorification d'Israël. Le ton certes en est nettement différent de celui du reste de l'oracle : au lieu des sombres perspectives du début c'est ici l'annonce du relèvement d'Israël et de sa gloire parmi toutes les nations; il semble que la sentence de condamnation a déjà reçu son exécution, si bien que l'on croirait entendre un auteur de la fin de l'exil plutôt qu'un contemporain du roi Josias; « entre l'état de choses décrit ici et celui que suppose le c. I, il n'y a pas seulement quelques années ou quelques dizaines d'années mais presque un siècle ». Budde, *Die Bücher Habakuk and Sephanja*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1893, p. 394; c'est la même conclusion qu'imposerait la constatation de l'influence exercée par l'enseignement du Deutéro-Isaïe sur ces derniers versets du livre de Sophonie. Stonehouse, *The books of Zephaniah and Nahum*, 1929, p. 22. Ces considérations ne sont pas convaincantes, aussi l'authenticité de l'épilogue du livre de Sophonie peut et doit être maintenue. Celui-ci en effet demeure dans l'esprit de la prophétie en général et de l'oracle de Sophonie en particulier. Pour l'un comme pour l'autre, l'épreuve annoncée n'est pas pour l'anéantissement du peuple mais pour son relèvement par l'expiation salutaire. Dès le début de sa prédication et à plusieurs reprises dans la suite, le prophète laisse entendre que l'extirpation des éléments mauvais de Jérusalem sera réalisée au Jour de Jahvé, I, 4-6, tandis que les humbles, demeurés fidèles à la loi et à la justice, constitueront le noyau d'un peuple nouveau, II, 9; III, 12, 13. Une telle perspective était bien faite pour susciter l'enthousiasme du prophète dont l'hymne triomphal de III, 14-20, est l'expression. L'imminence de l'épreuve n'était pas telle qu'elle pût interdire l'explosion de cet enthousiasme et de la joie du prophète à la pensée de la restauration future. Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 534. A l'égard de ces derniers versets du livre la critique a, d'ailleurs, en partie du moins, modifié son attitude; c'est ainsi que Sellin qui, dans la 1re édition de son commentaire, 1922, tenait encore III, 14-20, pour une glose, ne retient plus comme telle que le ꝟ. 20 dans sa 2e édition, 1930. Quant à ce dernier dont Sellin fait une glose parce qu'il ne serait qu'une simple répétition, il appartient lui aussi à l'oracle primitif, car à l'idée exprimée précédemment, ꝟ. 9, de l'honneur recouvré par Israël dans son propre pays s'ajoute celle de l'honneur que ce peuple a recouvré également parmi toutes les nations en raison de son bonheur et de sa puissance. Cf. Junker, *op. cit.*, p. 88.

3° *Texte et forme littéraire.* — Si dans l'ensemble le texte massorétique du livre de Sophonie est suffisamment bien conservé, plusieurs passages, moins nombreux que le laisseraient supposer les corrections parfois arbitraires de Wellhausen et de Nowack, sont douteux ou altérés. Des variantes que présente la version des Septante plusieurs peuvent être retenues pour la reconstitution de la leçon originale de l'hébreu. Buhl, *loc. cit.;* Bachmann, *Zur Textkritik des Propheten Zephania*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1894, p. 641-655; Lippl, *Das Buch des Propheten Sophonias*, p. 42-60.

Ce texte est écrit sous forme poétique et le plus souvent selon le mètre élégiaque, *qînâh*, caractérisé par 3 + 2 *arsis* (élévation de la voix sur la syllabe accentuée). Sur une reconstitution métrique de l'oracle de Sophonie, voir Lippl, *op. cit.*, p. 68-72.

Quant au style même du prophète, il n'est pas, ainsi que le prétendent maints critiques, dans la dépendance de l'œuvre de ses devanciers, car il n'est en fait aucun passage du livre pour qui l'on puisse avec certitude établir un lien littéraire avec quelque auteur antérieur, bien que des rapprochements puissent être suggérés avec tel passage d'Amos, d'Isaïe ou de Michée. Assez souvent au contraire se rencontrent des termes, des formes grammaticales et des tournures de phrase, peu fréquents par ailleurs dans l'Ancien Testament, et qui se trouvent également dans l'œuvre de son contemporain Jérémie; le fait n'a rien d'étonnant. La pensée du prophète s'exprime en général avec clarté et vigueur; le sentiment très vif du péril qui menace son peuple, l'imminence de ce danger et l'espoir d'en conjurer en partie du moins les funestes effets inspirent à Sophonie la description saisissante du Jour de Jahvé : « Il est proche le grand Jour de Jahvé... ce sera un jour de colère, un jour d'angoisse et d'affliction, un jour de renversement et de bouleversement... J'accablerai les hommes et ils marcheront comme des aveugles... leur sang sera répandu comme la poussière et leurs cadavres comme l'ordure. » I, 14-17. S'il n'a pas l'art de Nahum, ni la puissance d'émotion de Jérémie, notre auteur n'est cependant pas, même au seul point de vue littéraire, indigne de figurer parmi les prophètes du VIIe siècle.

4° *Doctrine.* — 1. *Le jugement.* — Le message de Sophonie consiste essentiellement dans l'annonce d'un jugement de Jahvé sur Juda et sur tous les peuples de la terre. Que cette annonce ne soit pas spéciale à Sophonie, mais qu'elle soit déjà le fait de ses devanciers, Amos, Isaïe et Michée, c'est certain; il n'en est pas moins vrai qu'il lui a donné une expression plus nette et plus claire et qu'il en a fait l'enseignement unique de sa prédication.

La notion du jugement divin dérivait de celle de la justice de Jahvé, dont les prophètes du VIIIe siècle s'étaient complu à décrire les exigences. C'est parce qu'il est juste, que Jahvé ne saurait tolérer indéfiniment les désordres et les infidélités dont le nombre et

la gravité ne cessent de croître. Et puisque les uns et les autres ne sont pas le seul fait des nations païennes mais du peuple élu lui-même, tous seront frappés. Contrairement au préjugé populaire qui assimilait volontiers les relations de Jahvé et de son peuple avec celles des dieux et de leurs nations respectives et qui se figurait la cause de Jahvé inséparable de celle d'Israël, les prophètes n'avaient cessé de rappeler que la justice de Dieu aurait son heure, de là leurs menaces d'anéantissement des fauteurs du mal, aussi bien parmi le peuple choisi que parmi les peuples païens.

C'est de Juda qu'est avant tout préoccupé le prophète Sophonie, et c'est à lui surtout qu'il fait connaître son message du jugement. Les signes précurseurs qu'il en perçoit ne laissent pas que de l'impressionner vivement, c'est pourquoi il adresse un solennel avertissement aux coupables, dans l'espoir que la pensée des rigueurs de ce jugement pourra devenir salutaire; à cet effet la condamnation des désordres qui déshonorent Juda et Jérusalem pourra marquer la voie à suivre dans le retour à Dieu. Mais, plus que la perspective du salut, c'est la menace qui de beaucoup tient la plus grande place dans l'oracle de Sophonie.

Ce jugement n'atteindra pas seulement Juda mais tous les peuples et particuliérement les voisins d'Israël. La raison en est que, pour Sophonie, comme d'ailleurs pour les autres prophètes, la justice de Jahvé non moins que sa puissance embrasse tout l'univers et, puisque les plus grands désordres sévissent chez les païens, ceux-ci, tout comme Juda, sont désignés aux coups de la justice divine. Sans doute le prophète ne s'attarde pas á énumérer, comme pour son peuple, leurs péchés et leurs crimes; ce n'était pas nécessaire, car dans la pensée israélite le paganisme n'était rien autre qu'une apostasie et une révolte orgueilleuse contre Dieu, aussi était-il de ce seul fait passible du jugement; le châtiment des nations n'est que l'exécution intégrale du jugement de Jahvé dont la toute-puissance et la justice exigent le rétablissement de l'ordre dans le monde par la disparition de tout ce qui s'y oppose. Cf. Junker, *op. cit.*, p. 66-67.

2. *Jour de Jahvé.* — C'est sous ce terme de « Jour de Jahvé » que Sophonie annonce la manifestation du jugement. L'idée non plus que l'expression ne sont nouvelles. Isaïe et Amos les connaissent déjà ; au temps de ce dernier c'était le terme technique pour désigner, du moins d'après l'opinion populaire, le jour du triomphe de Jahvé sur les ennemis de son peuple. Pour les prophètes, le Jour de Jahvé devait marquer le triomphe de la justice sur l'iniquité, aussi bien en Israël que chez les païens. Sans doute, dans la littérature postexilienne, au jour du combat suprême entre la justice et l'iniquité, la première est représentée par Israël, tandis que la seconde l'est par les nations païennes, dont la défaite et la ruine assureront la revanche et le triomphe du peuple élu; mais telle n'est pas la conception des prophètes antérieurs á l'exil, de Sophonie en particulier. Pour lui, comme pour Amos, si le Jour de Jahvé doit consommer la défaite définitive des nations païennes, il n'épargnera pas néanmoins Israël, car la justice doit triompher au détriment même du peuple choisi, elle sévira contre Juda et Jérusalem, contre tous ceux qui y ont pratiqué l'idolâtrie et commis l'infidélité : « C'est pourquoi attendez-moi, oracle de Jahvé, au jour où je me lèverai comme témoin. Car c'est mon arrêt de réunir les nations, d'assembler les royaumes pour répandre sur eux mon courroux, toute l'ardeur de ma colère; car, par le feu de mon ressentiment, toute la terre sera consumée. » III, 8.

Le châtiment n'est qu'un aspect toutefois des réalisations du Jour de Jahvé; à la place du monde actuel, pécheur et en rébellion contre Dieu, doit apparaître un monde nouveau soumis à Dieu, c'est l'espérance eschatologique dont on retrouve l'expression dans maints passages de la littérature de l'Ancien Testament. Aussi est-ce une erreur de la critique de refuser à Sophonie la partie de son livre, III, 9-20, qui envisage cette restauration après l'exécution du jugement; le prophète, en effet, étant donné le caractère eschatologique de son discours, ne pouvait s'en tenir à la partie négative de ce jugement, l'anéantissement des impies, il se devait de mettre également en évidence le nouvel état du monde, désormais agréable à Dieu. Cette perspective ne risquait pas, ainsi qu'on l'a prétendu, d'atténuer la gravité du message de Sophonie et d'en réduire la portée, car, pour les contemporains du prophète, l'imminence du danger et la menace très précise contre les fauteurs d'idolâtrie et de tous autres désordres ne pouvaient laisser d'illusion aux coupables.

Si l'extension du châtiment, et même de la restauration, aux nations païennes n'est pas en contradiction avec la mission du prophète, qui vise tout d'abord son peuple, il n'en reste pas moins que, tout de même qu'Israël était au premier plan des préoccupations de Sophonie dans la description des infidélités et des désordres, il le demeure encore dans celle des espérances de restauration. Mais ce qui lui importe en premier lieu, ce n'est pas tant la peinture des circonstances extérieures d'une ère de bonheur que les conditions de la rénovation morale de son peuple, gage de ce bonheur. A l'attitude d'opposition orgueilleuse à Jahvé devront faire place l'humilité et la soumission qui assureront la paix et la sécurité sous la protection divine, III, 12-13, tandis que les dispersés et les exilés reviendront dans un Israël désormais glorieux parmi toutes les nations, III, 19-20. Mais la réalisation de cet idéal apparaît comme réservée à un reste ou au petit nombre de ceux qui auront mérité la faveur divine par leur fidélité : « J'établirai comme Reste au milieu de toi un peuple humble et modeste qui mettra son espoir dans le nom de Jahvé. » III, 12. Ainsi ce peuple nouveau, purifié par l'épreuve, saura mettre sa confiance, non dans ses propres forces ou dans le secours des puissances humaines, mais dans le nom même de Jahvé et, par ce trait encore, le livre de Sophonie rappelle les protestations des anciens prophètes contre les alliances avec les peuples païens. Cf. van Hoonacker, *op. cit.*, p. 502.

La perspective de cette abondance de bienfaits spirituels et temporels qui caractérisent l'avenir messianique était bien faite pour encourager « les humbles du pays » à persévérer dans la pratique de la loi et la recherche de la justice, II, 3; malgré leur petit nombre ils n'en constitueront pas moins le nouveau et véritable peuple de Dieu. Par là, selon la juste remarque de Junker, *op. cit.*, p. 68, le message de Sophonie se rattache à la prédication de Notre-Seigneur, proclamant bienheureux les pauvres et les doux, les *'anâwîm* : « Ne craignez point, petit troupeau, car il a plu à votre Père de vous donner le Royaume de Dieu. » Luc., XII, 32.

Ainsi, non seulement le prophète fait luire l'espérance du salut d'un Reste, ainsi que l'avaient déjà fait d'ailleurs ses grands devanciers, mais, avec une précision et une clarté plus grandes, il signale la voie à suivre pour parvenir à sa réalisation : à savoir la voie de la justice et de l'humilité. Le redoutable jugement du Jour de Jahvé sera un jugement de purification qui écartera les impies, tandis que les pauvres et les humbles seront désormais le nouveau peuple de Dieu. I, 11; III, 8-12. Comme son illustre contemporain Jérémie, Sophonie entrevoit un idéal de vie religieuse dont par sa prédication il prépare l'avènement.

Unies à Israël dans le désastre du Jour de Jahvé, les nations païennes, représentées par les Philistins, les

Moabites, les Ammonites, les Coushites et les Assyriens, auront part à la restauration. Jahvé fera périr tous les dieux de la terre, en sorte que de toutes les îles des nations on l'adorera. II, 11. Ce sera la conversion des gentils au Dieu d'Israël dont ils invoqueront le nom avec des lèvres purifiées. III, 9.

Quant à l'époque des grands événements qui doivent marquer ce Jour de Jahvé, il semble bien que le prophète en perçoive la proximité, non seulement pour ce qui est du bouleversement des nations et du châtiment des coupables, mais aussi pour ce qui en paraît la conséquence immédiate, la constitution du Reste d'Israël dans la possession des gloires et des bienfaits messianiques. A ce sujet, « il faut tenir compte du mélange des perspectives et de la portée eschatologique que présentent aux yeux du prophète des événements historiques. Il faut tenir compte aussi des développements oratoires, et considérer ces prédictions, à première vue contradictoires, comme des expressions différentes d'un même vœu prophétique, appelant la justice divine sur tous les coupables. La variété des images employées devient dès lors naturelle. L'idée dominante reste toujours celle du triomphe final d'Israël et de l'abaissement de ses ennemis. » Tobac, *Les Prophètes d'Israël*, 1919, t. I, p. 280.

I. COMMENTAIRES GÉNÉRAUX. — Aux commentaires de l'ensemble des douze petits prophètes, dont mention a déjà été faite dans la bibliographie des articles sur ces prophètes déjà parus ici, s'ajoutent les ouvrages récents de Stonehouse, *The books of Zephaniah and Nahum*, Londres, 1929, dans *Westminster commentaries;* la 2e et 3e édition du commentaire de Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch*, Leipzig, 1930, dans *Kommentar zum Alten Testament* de Sellin; Edelkoort, *Nahum, Habakuk, Zefania*, Amsterdam, 1937; F. Horst, *Die zwölf kleinen Propheten, Nahum bis Maleachi*, Tubingue, 1938; H. Junker, *Die zwölf kleinen Propheten*, II Hälfte, *Nahum, Habakuk, Sophonias, Aggäus, Zacharias, Malachias*, Bonn, 1938, dans *Die Heilige Schrift des Alten Testaments* de Feldmann et Herkenne.

II. COMMENTAIRES ET TRAVAUX SPÉCIAUX. — 1° *Catholiques.* — L. Reinke, *Der Prophet Zephanja*, Munster, 1868; J. Lippl, *Das Buch des Propheten Sophonias*, Fribourg-en-B., 1910, dans *Biblische Studien*, XV, 3; Tobac, *Quænam ex libro Sophoniæ deduci potest doctrina?* dans *Vie diocésaine, Documenta*, février 1910.

2° *Non catholiques.* — Schwally, *Das Buch Ssefanja*, dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, 1890, p. 165-240; Besson, *Introduction au prophète Sophonie*, Paris, 1910; Halévy, *Le prophète Sophonie*, dans *Revue sémitique*, 1905, p. 193-198; 289-313; J.-M.-P. Smith, *A critical and exegetical commentary on Micah, Zephaniah and Nahum*, Édimbourg, 1912, dans *The international critical commentary;* Cornill, *Die Prophetie Zephanjas*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1916, p. 297-332.

Voir aussi les articles sur Sophonie dans les différentes encyclopédies : Fillion dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible;* Kaulen dans Wetzer-Welte, *Kirchenlexicon;* G. Beer dans Hauck, *Protestantische Realencyklopädie;* Cheyne, dans Cheyne, *Encyclopaedia biblica;* J.-A. Selbie, dans Hastings, *A Dictionary of the Bible.*

A. CLAMER.

SOPHRONE DE JÉRUSALEM, patriarche de cette ville de 634 à 638.

I. VIE. — Sophrone naquit à Damas où il reçut une excellente éducation. Peut-être, comme paraît l'indiquer la qualification de sophiste qui lui est souvent attribuée, commença-t-il par enseigner la rhétorique. Il ne tarda pas en tout cas à abandonner le monde et il vécut durant de longues années au couvent de Théodose, près de Jérusalem. Avec un de ses confrères en monachisme, Jean Moschus, il entreprit de longs voyages qui le conduisirent d'abord en Égypte où il séjourna un certain temps, puis à Rome. Jean Moschus mourut en 619 dans cette dernière ville, tandis que Sophrone regagnait la Palestine. Plus tard, il fut repris par le goût des voyages et retourna en Égypte. Il s'y trouvait justement lorsqu'il eut connaissance des neuf anathématismes portés en 633 par le patriarche d'Alexandrie, Cyrus de Phase. Ces anathématismes, on le sait, enseignaient la doctrine monothélite. Sophrone en saisit immédiatement la gravité et il commença par supplier Cyrus d'y renoncer. N'ayant pu obtenir aucune concession, il se rendit alors à Constantinople, pour essayer de s'entendre avec le patriarche Sergius : de nouveau il perdit sa peine. Il paraît même que Sergius serait parvenu à persuader à son interlocuteur de ne parler ni d'une ni de deux opérations en Jésus-Christ et de s'en tenir à la doctrine universellement reçue des deux natures et de l'unique personne de Jésus-Christ, opérant à la fois les choses divines et humaines. Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 533, 536.

Là-dessus, Sophrone revint en Palestine. Mais sa situation changea brusquement, car, sur la fin de cette année 633 ou au début de 634, il fut élu patriarche de Jérusalem, pour succéder à Modeste qui venait de mourir. De simple fidèle, il devenait ainsi juge de la foi : le silence sur les questions à l'ordre du jour lui parut une forfaiture. A l'occasion de son intronisation, semble-t-il, il rassembla autour de lui un concile qui définit la doctrine des deux opérations et des deux volontés; puis il communiqua la lettre synodale au pape Honorius, à Sergius, et aux autres patriarches. Il semble même qu'il ait encore composé, pour combattre les monothélites, un grand ouvrage en deux livres, qui groupait six cents témoignages des anciens Pères en faveur du dyothélisme : cet ouvrage est perdu; nous ne le connaissons plus que par l'allusion qu'y fit l'évêque Étienne de Doura en Palestine au concile du Latran de 649.

Sophrone ne garda pas longtemps le siège patriarcal et son épiscopat fut attristé par les invasions arabes qui se développaient alors en Palestine. Il dut même, en 637, livrer la Ville sainte au calife Omar. Il mourut dès l'année suivante, 638.

Quelques historiens ont cherché à distinguer le patriarche Sophrone et le moine Sophrone comme s'il s'agissait de deux personnages différents. Cette tentative n'a pas rencontré grand succès et on peut accepter comme très certaine l'unité de personnage. Tout au plus a-t-on le droit de remarquer qu'avant son élévation à l'épiscopat, Sophrone n'a pas toujours montré le magnifique esprit de décision que révélera sa lettre synodale.

II. ŒUVRES. — Au cours de sa longue carrière, Sophrone a beaucoup écrit. A la période antérieure à son patriarcat remontent des vies de saints et des poèmes.

1° Comme hagiographe, Sophrone est surtout l'auteur d'une vie des saints Cyr et Jean, *P. G.*, t. LXXXVII c, col. 3379-3676, en deux parties, dont la première raconte l'histoire des deux héros, leur martyre sous Dioclétien, leur ensevelissement à Alexandrie et leur translation à Menouthis, sous l'épiscopat de saint Cyrille, tandis que la seconde est consacrée au récit de soixante-dix miracles obtenus par l'intercession des dits saints, le dernier n'étant autre que la guérison de Sophrone lui-même, merveilleusement débarrassé d'une maladie d'yeux à la suite de ses prières. Deux biographies très courtes des mêmes saints, éditées par Maï sous le nom de Sophrone. *P. G.*, t. LXXXVII c, col. 3677-3696, sont très probablement apocryphes. L'œuvre authentique nous apparaît comme un écrit savant, rédigé selon les meilleures formules de la rhétorique alexandrine, si artificielles ou si gênantes qu'elles puissent être.

Douteuse est l'origine d'une biographie de sainte Marie l'Égyptienne, *ibid.*, col. 3697-3726, attribuée aussi à Sophrone. En tout cas le style est tout à fait différent de celui de la vie des saints Cyr et Jean; il serait quelque peu étrange qu'un seul auteur ait modifié à ce point sa manière.

Enfin Sophrone, de concert avec Jean Moschus, avait rédigé un éloge de saint Jean l'Aumônier, patriarche d'Alexandrie († en 619), que les deux amis avaient bien connu. Cet éloge est perdu à l'exception d'un fragment conservé dans la vie de saint Jean l'Aumônier par Syméon Métaphraste, *P. G.*, t. CXIV, col. 895-966.

2° Les poèmes laissés par Sophrone sont pour la plupart composés selon les règles de la technique ancienne. On sait que, depuis le Ve siècle, la métrique traditionnelle fondée sur la différence des longues et des brèves avait cédé la place à la rythmique basée sur le nombre des syllabes, cela tout au moins dans la poésie religieuse et populaire, car, dans les milieux instruits et spécialement dans les écoles de rhéteurs, on continuait à observer les règles de la vieille prosodie.

On doit à Sophrone un recueil d'*Anacreontica*, *P. G.*, t. LXXXVII *c*, col. 3733-3838, c'est-à-dire d'odes écrites dans le mètre anacréontique, comme celles qui ont pour auteur Maxime le Confesseur. Le manuscrit d'après lequel Maï et son collaborateur P. Matranga ont préparé l'édition de ces poèmes contenait vingt-trois odes, dont les numéros 14-16 manquent plus ou moins complètement. La plupart de ces pièces sont consacrées à honorer des fêtes de l'Église; elles ne sont d'ailleurs pas faites pour l'usage liturgique, mais destinées à un cercle de lecteurs instruits. Leur valeur poétique a été diversement appréciée : somme toute, ces odes sont moins l'expression des sentiments du poète que des méditations doctrinales mises en vers.

On possède également, sous le nom de Sophrone, des pièces rythmiques destinées à l'usage liturgique. Celles que Maï a éditées sous le titre de *Triodium*, *P. G.*, *ibid.*, col. 3839-3982, sont en réalité l'œuvre de Joseph l'Hymnographe, qui vivait au IXe siècle. Quelques ἰδιόμελα, chants rythmiques avec une mélodie propre, pourraient cependant être l'œuvre du moine de Jérusalem; cf. Christ et Paranikas, *Anthologia græca carminum christianorum*, Leipzig, 1871, p. 96 sq.

3° Aux années du patriarchat de Sophrone (634-638), appartiennent quelques homélies. Dans l'édition de Migne, *P. G.*, *ibid.*, col. 3201-3364, figurent neuf de ces homélies, dont quelques-unes en traduction latine, seulement, et dont la dernière, un panégyrique de saint Jean l'Évangéliste, n'est représentée que par deux courts fragments. Presque toutes ces homélies sont destinées à des fêtes de l'année liturgique, elles valent autant pour leur richesse doctrinale que pour leurs caractères oratoires. Le texte grec de deux des homélies publiées en latin par la *P. G.* a été retrouvé et édité par Usener : celui de l'homélie sur la nativité du Christ, *P. G.*, *ibid.*, col. 3201-3212, dans le *Rhein. Museum f. Philol.*, nouv. série, t. XLI, 1886, p. 500-516; celui de l'homélie *De hypapante sive occursu Domini*, *P. G.*, col. 3287-3302, dans un programme de l'université de Bonn, août 1889. De ces deux homélies, la première présente un réel intérêt historique car elle a été prononcée le 25 décembre 634, lorsque les Arabes occupaient les environs de Jérusalem et tenaient Bethléem, si bien qu'il était cette année là impossible aux chrétiens de fêter Noël aux lieux mêmes de la naissance du Sauveur, comme ils en avaient l'habitude.

Usener a de plus montré qu'un discours sur le martyr perse Anastase, conservé à tort sous le nom du poète Georges de Pisidie, *P. G.*, t. XCII, col. 1679-1730, appartient à Sophrone. Celui-ci s'est inspiré des actes du martyr mis à mort le 22 janvier 628 à Césarée de Palestine ; ces actes eux-mêmes ont été rédigés presque immédiatement après par un moine du couvent d'Anastase, près de Jérusalem.

III. Signification doctrinale. — Dans l'histoire doctrinale, Sophrone tient surtout une place à cause de son opposition au monothélisme. La lettre synodale qu'il envoya, après son intronisation, au pape Honorius et aux autres patriarches de l'Orient a une importance considérable. Cf. ci-dessus, art. Honorius, t. VII, col. 105.

Cette lettre commence par rappeler la doctrine de l'unité de personne dans le Christ. S'il n'y a, dans le Seigneur, qu'une seule personne, il y a cependant deux natures; il y a par suite deux opérations : « Comme dans le Christ chaque nature conserve sans diminution sa propriété, ainsi chaque forme opère en communion avec l'autre ce qu'elle a de propre. » Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 480. Puisque l'être des natures est distinct, distinctes aussi sont les opérations, et nous nous gardons d'admettre que ces natures n'ont qu'une unique opération essentielle et physique, si nous ne voulons pas être amenés à les fondre en une seule nature. *Ibid.*, col. 481. Il est vrai que Denys l'Aréopagite parle d'une opération « théandrique »; mais il ne la donne pas comme l'unique opération en Jésus-Christ; à ses yeux, il s'agit là d'une opération nouvelle, qui s'ajoute aux deux autres et qui comprend les actions où la divinité et l'humanité s'exercent à la fois. *Ibid.*, col. 488.

Toutefois, s'il y a en Jésus-Christ deux opérations, il n'y a qu'un seul opérant : « Toute parole et toute opération, qu'elle soit divine et céleste, ou humaine et terrestre, nous professons qu'elle vient d'un seul et même Christ et Fils et de son unique hypostase synthétique. C'était le Verbe de Dieu incarné qui produisait naturellement de lui chaque opération, sans division et sans confusion, suivant ses natures : suivant la nature divine, en laquelle il était consubstantiel au Père, l'opération divine et inexplicable; et suivant la nature humaine, en laquelle il restait consubstantiel à nous, hommes, l'opération humaine et terrestre; chaque opération convenable et correspondant à chaque nature. » *Ibid.*, col. 484.

Il est très remarquable que Sophrone s'attache surtout à mettre en relief la dualité des opérations dans le Christ et qu'il ne dise rien des deux volontés. C'était là pourtant le point délicat de la controverse, et les discussions que le patriarche de Jérusalem avait eues naguère avec Sergius de Constantinople avaient été de nature à l'éclairer sur ce point. De son silence, on a conclu parfois que Sophrone admettait, au-dessus des deux opérations, une volonté hypostatique unique. Cette conclusion est illégitime. En fait, au moment où fut rédigée la lettre synodale, la controverse n'avait pas encore atteint son plein développement et le problème des opérations pouvait encore sembler au premier plan. D'autre part, Sophrone observait que Jésus-Christ n'avait pas subi involontairement et nécessairement (ἀκουσίως καὶ ἀναγκαστῶς) les mouvements et les passions de la nature humaine, mais qu'il les avait subis naturellement et humainement (φυσικῶς καὶ ἀνθρωπίνως), col. 484. Ce n'est pas là dire que l'activité et la volonté humaines sont régies et mues par la seule volonté divine. Peut-être quelques précisions n'eussent pas été inutiles. Mais, en une matière aussi complexe, il fallait laisser au temps et aux circonstances le soin d'amener les problèmes à maturité.

La lettre de Sophrone contribua pour une grande part à provoquer les réactions des monothélites. On a vu ailleurs le détail des événements sur lesquels nous n'avons pas à revenir ici. Cf. art. Monothélisme, t. X, col. 2316 sq.

S. Vailhé, *Sophrone le sophiste et Sophrone le patriarche*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. VII, 1902, p. 360-385; t. VIII, 1903, p. 356-387; K. Popović, *Sophronius, patriarche de Jérusalem, envisagé comme théologien et comme auteur de sermons et de cantiques liturgiques* (en russe), dans les *Travaux de l'Académie ecclésiastique de Kiev* (*Trudy*),

août 1889-septembre 1890 ; H. Straubinger. *Die Lehre des Patriarchen Sophronius von Jerusalem über die Trinität, die Incarnation und die Person Christi*, dans *Der Katholik*, 1907, t. I, p. 81 sq.; 175 sq.; 251 sq.; M. Jugie. *Saint Sophrone et l'immaculée conception*, dans *Revue augustinienne*, t. I, 1910, p. 567-574.

La plupart des écrits de Sophrone connus jusqu'ici ont été édités par les soins de Maï. On trouvera la reproduction des textes ainsi publiés dans *P. G.*, t. LXXXVII c, col. 3147-4014. Il est à peine besoin d'ajouter que des recherches critiques seraient indispensables, tant pour assurer un meilleur établissement du texte que pour retrouver peut-être des écrits non encore publiés. Une traduction latine de la *Vie de sainte Marie l'Égyptienne* a été faite par Paul Diacre au VIIIe siècle, *P. L.*, t. LXXIII, col. 671-690.

Parmi les *Anacreontica*, la pièce qui porte le numéro 14, *In excidium sanctæ urbis* manque dans *P. G.*; elle a été publiée par L. Ehrhard dans un programme de Strasbourg, 1887. La pièce 21, *De desiderio S. urbis* a été commentée par S.-A. Vaben, dans *Mnemosyne*, nouv. sér., t. XIX, 1891, p. 1-15; cf. E. Bouvy, *Poètes et mélodes*, Nîmes, 1886, p. 169-182.

G. Bardy.

SORBON (Robert de), maître séculier de l'université de Paris (XIIIe siècle). — Il naquit le 9 octobre 1201. Sorbon est le nom du petit village, voisin de Rethel, où il vit le jour et non point celui de sa famille, car, suivant la remarque, amicale d'ailleurs, de Joinville, il était « fils de vilain et de vilaine ». On ignore tout de son enfance et des débuts de sa carrière. Il apparaît en pleine lumière vers 1254. A cette époque il est chanoine de Cambrai (cité comme tel dès 1250); maître en théologie (depuis 1236 au plus tôt) et régent; clerc du roi, dans la familiarité duquel il est admis. Il usera de cette influence pour la fondation, qu'il projette depuis plusieurs années peut-être et à laquelle il travaille activement, de son collège qui deviendra ensuite la Sorbonne. En tant que maître séculier il dut être mêlé aux discussions, souvent violentes, entre maîtres séculiers et réguliers qui marquent les années 1254-1256 et qui se terminent par la condamnation de Guillaume de Saint-Amour; mais jamais il ne se porta aux excès qui ont rendu célèbre celui-ci, comme Eudes de Douai, Christian de Beauvais ou Laurent Langlais. En 1258 il devint chanoine de Notre-Dame de Paris. Sa renommée comme prédicateur est attestée pour les années 1260-1265 surtout. Jamais toutefois il ne fut chancelier de l'Université comme on l'a dit, pour avoir mal interprété peut-être son *De conscientia*. Diverses missions lui furent confiées; ainsi en 1263 pour la prédication de la croisade contre l'Aragon. Mais il se donna surtout à l'œuvre de l'organisation de son collège (voir l'article ci-dessous) et de l'élaboration de ses statuts. Il en fut le premier proviseur et en porta le titre officiellement. Il mourut en 1274, le 15 août.

Son œuvre théologique et son influence ne sont pas des plus considérables, encore que Guillaume de Nangis, dans sa *Chronique* (dans *Recueil des historiens des Gaules*, t. XX, col. 560), le présente comme un émule de saint Thomas. Elle est marquée surtout, cette œuvre, de préoccupations pastorales plus que du souci de spéculations savantes; et elle est toute empreinte, fond et forme, de cette « preud'homie » que saint Louis goûtait particulièrement en lui. Ses traités sont d'ordre moral surtout, ou parénétique. Il semblerait même qu'en règle générale ses ouvrages plus considérables ne soient que des amplifications de ce qui avait été originairement un sermon ou une exhortation aux étudiants.

1° C'est le cas pour le *De conscientia* dont on possède une double rédaction, la première en forme de sermon, l'autre plus développée, mieux ordonnée, constituant le traité édité. Il y est question du jugement de l'âme, présenté sous forme d'examen et par comparaison avec l'examen de la licence qu'on subit devant le chancelier de Paris. C'est sur le livre de conscience que le candidat sera interrogé. Il importe donc de le bien connaître; et c'est à quoi tendent les conseils prodigués dans son traité par Robert. On en possède trois éditions : Marguerin de La Bigne, dans la *Maxima bibliotheca Patrum* (Lyon, 1677), t. XXV, p. 346-352; Du Boulay, *Historia universit. Paris.*, t. III, p. 225 sq.; F. Chambon, *Robert de Sorbon, De conscientia et de tribus dietis*, Paris, 1903, p. 1-33.

2° Le *De tribus dietis* poursuit le même thème en exposant les trois étapes à parcourir ou les trois routes à suivre pour aller au paradis, à savoir la contrition, la confession et la satisfaction. C'est sur la confession surtout que l'auteur insiste plus longuement. Ce traité n'offre pas moins de quatre rédactions différentes. Là encore, se trouve à l'origine un *Sermo magistri R. de Sorbon de 3 dietis*, comme porte l'inscription du manuscrit. Il est assez probable que, dans sa rédaction définitive, ce traité doit venir s'articuler avec le *De conscientia* pour en former comme la seconde partie. Éditions : *Max. bibl. Patrum*, t. XXV, p. 357-362; F. Chambon, *op. cit.*, p. 35-61.

3° *De matrimonio*. Ici encore, on est en présence d'un sermon qui a pris l'allure d'un petit traité, après remaniements plus ou moins considérables. Robert y montre comment et pourquoi le mariage est chose honorable; quelles règles impose cet état; et quelles sont les causes qui le doivent faire embrasser. Édité par B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques mss de la Bibliothèque nationale*, t. I, p. 188-202.

4° *De confessione*. Il s'agit cette fois d'un manuel des confesseurs, avec les conseils opportuns pour la solution des principaux cas de conscience qu'ils peuvent rencontrer. Édit. : *Maxima bibl. Patrum*, t. XXV, p. 352-358.

5° On possède également de notre auteur des *Glossæ divinorum librorum*, publiées par Tournemine dans son édition des commentaires de Ménochius, Paris, 1719, t. II, p. 599-612.

6° Des *Gloses sur l'Anti-Claudianus* d'Alain de Lille. Ms. Paris, Bibliothèque nationale, *lat. 8300*, fol. 1.

7° Enfin un nombre considérable de sermons dont le dépouillement méthodique n'a pas encore été tenté. Il pourrait réserver cependant d'heureuses trouvailles concernant le genre littéraire lui-même et la personnalité de Robert de Sorbon; sans doute aussi des détails intéressants sur la vie religieuse et morale du temps. On doit encore s'en tenir pour l'instant aux indications fournies par B. Hauréau, dans ses *Notices et extraits*, Paris, 1886-1892, 6 vol., *passim*.

Les statuts du collège de Sorbonne rédigés par lui, ainsi que son testament, concernent plutôt l'histoire de la Sorbonne. Voir l'art. suivant.

L'influence assez considérable que, malgré le genre familier de ses écrits, ou peut-être à cause de cela, Robert exerça sur ses contemporains, peut se mesurer tout d'abord au grand nombre de manuscrits qui les ont reproduits et conservés; puis aux paraphrases et imitations auxquelles ils ont donné naissance; on ne connaît pas moins de trois paraphrases du *De conscientia*; une du *De tribus dietis*, attestée par onze manuscrits, dont trois au moins du XIIIe siècle; un traité *De septem speciebus* qui s'inspire également de lui; enfin aux traductions qui les ont vulgarisés : l'une anonyme (Bibl. nat., *franç. 9617*) intitulée *Traité de trois journées*; une autre, due à Pierre de Luxembourg et éditée à maintes reprises, suivant la compilation du ms. Paris, Bibl. nat., *lat. 14 885*; Pierre y puisa la matière de sa *Diète de salut* et de ses *Trois voies de Paradis*.

Jadart, *Robert de Sorbon, son origine, sa vie, ses écrits*, dans *Travaux de l'académie de Reims*, t. LX, 1875, p. 10-96; *Hist. littéraire de la France*, t. XVI (Daunou), p. 55; t. XIX (Petit-Radel), p. 292-307 ; B. Hauréau, *Propos de maître Robert de Sorbon*, dans *Mém. de l'Acad. des inscriptions*....

1884, p. 138 sq.; Féret, *La faculté de théologie de Paris*, t. II, p. 203-213; O. Gréard, *Nos adieux à la vieille Sorbonne*, Paris, 1893, p. 2-10; F. Chambon, *Robert de Sorbon, De conscientia et de tribus dictis*, Paris, 1903; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, t. I, 1933, notice 159.

P. Glorieux.

SORBONNE (LES ORIGINES DE LA). — Soit ignorance, soit parti-pris, on a souvent, en traitant de l'enseignement à Paris du XIIIe au XVIIIe siècle, confondu Sorbonne et Université, ou tout au moins Sorbonne et faculté de théologie. La confusion est ancienne. Elle est courante aux XVIIe et XVIIIe siècles malgré les protestations renouvelées de la Faculté. Dans un *Mémoire pour les doyens et bacheliers en théologie de la présente licence (1721) contre les prieurs, docteurs et bacheliers de la Maison et Société de Sorbonne, dans lequel, en examinant les prétendus droits du prieur de Sorbonne parmi les bacheliers, ses confrères, on donne une idée juste et véritable de la faculté de théologie et de la Sorbonne en particulier*, on lit cette mise au point, pleinement légitime d'ailleurs : « Il ne faut pas confondre le collège de Sorbonne avec la faculté de théologie comme fait le vulgaire, sous prétexte que la situation et la commodité des bâtiments de ce collège ont engagé la Faculté à y soutenir ses assemblées, pas plus qu'on ne confond l'Université avec le couvent des Pères mathurins parce qu'elle y convoque ses assemblées et qu'elle en date ses délibérations. Il n'y a pas plus de docteur de Sorbonne qu'il n'y a de docteur de Navarre; il n'y a que des docteurs de la Faculté, élèves de la Maison de Sorbonne ou de la Maison de Navarre. La Sorbonne n'est qu'un collège; et le berceau de tous les collèges, c'est la Faculté. Faut-il rappeler à celui de Sorbonne qu'il a été longtemps misérable en hommes comme en revenus, qu'il a dû emprunter aux Cholets de l'argent pour nourrir ses boursiers, et des bacheliers à Navarre pour avoir des prieurs? Depuis ce temps Richelieu l'a privilégié; ce n'est pas une raison pour se montrer ingrat et rebelle envers la commune mère. Que le chef de ces Messieurs, le prieur, règne en son collège; soit. Mais le collège qui est le théâtre de son autorité en est aussi le tombeau. Dès qu'il s'agit des examens ou des jugements, bien que rendus dans la salle des Actes qui appartient à la Société, la Faculté seule domine. » L'admonestation est sévère; peut-être était-elle méritée. Elle indique en tout cas le véritable sens et l'exacte portée de l'institution de 1253 qui a rendu célèbre le nom de son fondateur, Robert de Sorbon.

I. L'institution et son sens. — Dans l'intention première de celui-ci, qui a toujours été respectée d'ailleurs, la Sorbonne est essentiellement un collège. Le titre officiel qui la désigne dans les documents ou les chartes du XIIIe siècle, ou que l'on voit reproduit souvent sur les manuscrits qui lui furent légués, porte : *Congregatio*, ou *Collegium pauperum magistrorum Parisius in theologica facultate studentium*. Il indique et son recrutement, et son caractère charitable et son but.

1° *Le recrutement.* — Cette fondation s'adresse exclusivement aux « maîtres étudiant à la faculté de théologie de Paris ». Suivant les statuts de l'Université, et plus spécialement encore de sa faculté de théologie au XIIIe siècle, nul ne peut être admis à s'adonner aux études théologiques et surtout à prétendre aux grades, qui n'ait suivi auparavant les cours de la faculté des arts et conquis la maîtrise ès arts. Seuls se verront dispensés du titre, non pourtant des études équivalentes, les sujets des ordres religieux ayant collèges et chaires reconnus. Qu'on ne s'y trompe pas : les maîtres dont il s'agit ici sont les maîtres ès arts, clercs, par le fait même, qui veulent poursuivre leurs études dans la faculté de théologie, et même y conquérir licence et maîtrise.

Par là déjà la Sorbonne se distinguait d'autres collèges, tels celui du Trésorier (fondé en 1268), celui du Cardinal (en 1302), de Navarre (en 1305-1315) qui s'ouvrent aux étudiants en grammaire et philosophie aussi bien qu'à ceux de théologie. Il se distinguait de certains autres, comme le collège des Danois, celui d'Harcourt, des Cholets parce qu'il ne limitait pas son recrutement à quelques diocèses ou à une nation donnée, mais s'ouvrait sans distinction aux étudiants en théologie, à quelque nation qu'ils aient appartenu durant leurs études ès arts. Voir à ce propos la bulle de Clément IV, en date du 23 mars 1268, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. I, n. 421. Le but poursuivi en commun mettra entre tous l'unité requise et assurera une homogénéité plus grande que si les divers membres s'adonnaient indifféremment à l'étude de la philosophie, de la théologie ou du droit.

2° *Son caractère charitable.* — Ces maîtres ès arts, inscrits à la faculté de théologie, sont pauvres. C'est pour leur venir en aide que le collège a été fondé; il doit leur procurer gîte et couvert et leur permettre de continuer leurs études. Un système de bourses provenant de donations ou de legs doit assurer l'entretien des membres du collège, dont le chiffre n'atteignit que progressivement 32 et ne dépassa jamais 36. La bourse se montait, à l'origine, à deux sous, trois sous par semaine; plus tard elle atteignit cinq sous six deniers (un peu plus de six francs de notre monnaie or). Puis, à côté des associés, des *socii* ainsi aidés, la maison s'ouvrait également à des hôtes qui couvraient eux-mêmes les frais de leur entretien. D'ailleurs quiconque acquérait, au cours de ses études, un revenu de quarante livres devait renoncer à la bourse qu'il avait pu obtenir; les ressources des plus fortunés doivent venir en aide aux plus pauvres et les « poures clers » demeurent toujours la raison d'être de l'institution.

3° *Son but.* — Mais la forme et le but de cette institution charitable étaient précis : permettre à ces maîtres pauvres de mener à bien leur études théologiques. Or, celles-ci étaient assez longues. Au milieu du XIIIe siècle, lorsque Robert de Sorbon fondait son collège, la scolarité comportait près d'une dizaine d'années : cinq ans d'assistance aux leçons ordinaires, sans aucun titre; un an d'enseignement comme bachelier biblique; deux ans comme bachelier sententiaire; puis une période d'attente (qui au siècle suivant durera quatre ans) avec la qualité de bachelier formé. Alors seulement peut être obtenue la licence et s'inaugurer la maîtrise. Les règlements du collège prévoient donc un séjour de sept ans au minimum, d'une dizaine d'années au plus, pendant lesquelles on travaille et on se prépare. Toutefois — et c'est ce qui fait l'originalité de cette institution — la Sorbonne n'est pas seulement une maison pour étudiants, pension ou maison de famille, comme l'étaient auprès d'elle au moment de sa fondation, les six ou sept collèges déjà existants : de Rethel, des Danois, des Dix-Huit, de Constantinople, de Saint-Honoré, de Saint-Nicolas du Louvre, des Bons-Enfants Saint-Victor, mais une maison d'étude où l'organisation intérieure, comme le règlement, tend de toutes façons à favoriser le travail, à aider et faciliter à ses membres les études mêmes auxquelles ils s'adonnent.

II. Le fondateur et la fondation. — On s'est mépris parfois sur l'initiative de Robert de Sorbon et le sens qu'il lui attacha. Bien des mémoires sur les origines de la Sorbonne, ou des histoires de Sorbonne, écrits à des périodes de crises ou de luttes : gallicanisme, opposition aux ordres religieux, ont déformé sciemment ou non l'intention qui présida à son origine. On a prêté à Robert de Sorbon des vues certainement inexactes. La fondation de son collège ne fut pas une arme de guerre contre les ordres religieux, ni

une réplique des maîtres séculiers et une protestation contre la création des chaires des dominicains et des franciscains. L'attitude du roi saint Louis en est le plus sûr garant. On connaît sa position très ferme dans le conflit qui mettait alors aux prises les deux éléments de l'Université; on sait aussi comment il favorisa les ordres mendiants, fit appliquer strictement la sentence de destitution et même de bannissement de Guillaume de Saint-Amour; fit respecter par l'envoi de ses hommes d'armes les cours des maîtres dominicains au plus fort de la lutte que menaient contre eux les séculiers. Il n'aurait point favorisé de son patronage ni aidé de ses ressources une fondation qui eût pris allure d'hostilité.

Il faut abandonner cette légende; comme aussi celles qui font de Guillaume de Saint-Amour, Eudes de Douai, Gérard d'Abbeville les premiers associés du collège naissant. Les statuts mêmes de celui-ci réfutent l'allégation, puisqu'il s'ouvrait seulement aux étudiants en théologie tandis que ces séculiers étaient maîtres déjà; que, pour les deux premiers même, leur carrière se terminait quand s'inaugurait la fondation de Robert.

Ce qui est possible, c'est que l'exemple des ordres religieux ait exercé une influence sur les projets de celui-ci et que le collège procède ainsi d'une pensée d'émulation, non d'une opposition. Il n'existait rien en effet, pour les séculiers, de comparable aux maisons d'étude qui s'ouvraient aux réguliers dans le grand centre universitaire de Paris. Non seulement les étudiants aux facultés des arts, de droit, de médecine ou de théologie trouvaient difficilement gîte et couvert, avaient à se défendre contre l'exploitation de l'habitant chez qui ils logeaient et se procuraient à grand peine les ressources suffisantes à leur entretien, mais, quand ils surmontaient ces obstacles, ils se trouvaient complètement abandonnés pour leurs études mêmes. Officiellement ils devaient s'attacher à un maître dont ils suivaient les cours; ils s'initiaient sous sa direction ou celle de son bachelier aux disciplines scolaires; mais à cela se limitait l'aide qu'ils étaient en droit d'attendre. Ni répétitions, ni travail en commun ne leur étaient proposés; ni locaux, ni bibliothèques mis à leur disposition. Les collèges existant n'étaient eux-mêmes que pensions de famille ou cité universitaire en miniature.

Le but de Robert de Sorbon fut de procurer aux pauvres clercs, étudiant à la faculté de théologie, le soutien d'une vie commune et d'un travail en commun. Et cette idée fait l'originalité de sa fondation. Les clercs formeraient un collège, une communauté. Un règlement suffisamment précis et souple à la fois les défendrait contre eux-mêmes et les soutiendrait. Des possibilités de travail leur seraient offertes.

Cette pensée hanta assez vite l'esprit de Robert; car la réalisation de son projet témoigne dès le début — encore qu'elle dût s'étendre sur de nombreuses années — d'un plan soigneusement préparé et parfaitement conçu.

Les premiers achats de terrains, d'immeubles ou de rentes, remontent à l'année 1245 environ. Inlassablement ils se poursuivent pour obtenir une propriété d'un seul tenant. C'est la rue Coupe-Gueule (devenue ensuite la rue aux Deux-Portes, la rue aux Hoirs-de-Sorbon, puis la rue de Sorbonne) qui est choisie; et de préférence le côté voisin du cloître Saint-Benoît. Le Cartulaire de Sorbonne (Paris, Bibl. nat., *lat. 16 069*) transcrit vers 1300 d'après chartes authentiques, comporte 382 pièces. Sur ce chiffre, 141 au moins sont au nom de Robert. Un certain nombre de transactions sont le fait de Guillaume de Chartres, chanoine de Saint-Quentin, et de Robert de Douai avec lesquels dès le début Robert est étroitement lié pour l'œuvre qu'il poursuit. Toutes ces démarches et ces achats redoublent en 1254, après le retour de croisade de saint Louis. On a même l'impression que Robert mène alors de front deux entreprises, dont une au nom du roi; mais que celle de son collège l'emporte.

La reconnaissance officielle, avec les premières donations du roi, ce qu'on appelle parfois la charte de fondation de la maison de Sorbonne, date de février 1257. En 1259 Robert possède une partie considérable des maisons de la rue Coupe-Gueule et le roi l'autorise à fermer de portes celle-ci aux deux extrémités comme pour en faire son fief. En cette année très certainement le collège est fondé et la congrégation des pauvres maîtres s'est installée dans les locaux qu'elle occupera dorénavant. Il se peut que, dès 1253, les premiers étudiants aient été recrutés déjà — car c'est la date que la tradition de la maison a retenue comme étant celle de ses débuts — mais logés dans des installations de fortune. Les négociations, achats ou échanges ne cessent pas. Quand Robert mourra, en 1274, presque tout le terrain où s'éleva la première Sorbonne et encore, plus tard, la Sorbonne de Richelieu, lui appartient; ainsi que de nombreuses maisons sur les deux côtés de cette rue Coupe-Gueule, dans la rue des Maçons et celle des Porrées qui l'avoisinent.

De son vivant déjà des bâtiments nouveaux avaient été construits par ses soins, à côté des maisons qui pouvaient être utilisées telles quelles. Des chambres pour les associés, la cuisine, la chapelle s'élèvent au fond de la cour; la grande salle aussi et le réfectoire. On avait abattu de vieilles masures, des granges, les écuries de Pierre Pointlasne. « Les escuries devlendront ruches », se serait écrié alors quelque étudiant prophète. Méthodiquement, après sa mort, les travaux se poursuivent comme les achats. Vers 1326 la construction d'une nouvelle chapelle s'amorça; et sa consécration se place en 1347. Au siècle suivant, viennent les écoles extérieures, en 1470; en 1480 ce fut le tour d'une bibliothèque, dans un bâtiment isolé, entouré de ses portiques, sans parler de maintes reprises, en sous-œuvre, des constructions trop vieilles ou trop étroites.

Quand l'œuvre fut solidement assise et logée, Robert obtint pour elle toutes les approbations : du roi, qui la considérait comme sienne et la recommandait au pape Alexandre IV; du Saint-Siège, de qui arrivent félicitations et encouragements, et même (juin 1262) concession de cent jours d'indulgences à qui viendrait en aide au collège naissant; de l'Université enfin. La Sorbonne ne se dressait pas en face de celle-ci ni en dehors d'elle. Cette congrégation d'étudiants ne prétendait à aucun droit, à aucune chaire (la fondation de la première date de 1532 seulement). Les maîtres ès arts qui la composent suivent, comme tous les autres, les cours de la faculté de théologie; ils fréquentent les écoles de maîtres reconnus par l'Université et se soumettent à tous les règlements scolaires; ce n'était donc en aucune façon une institution s'érigeant en face de la Faculté ou de l'Université. Elle ne pouvait non plus être ignorée, car elle entendait faciliter à ses membres la fréquentation des cours et la préparation des grades. L'Université, le corps constitué comme son nom l'indique pour prendre soin des intérêts de tous ceux que rassemblent les études à Paris, *Universitas magistrorum et scholarium Parisius studentium*, ne peut se désintéresser de cet effort. Un document de 1266 (dans *Chartul. univ. Paris.*, t. I, n. 413) la montre intervenant pour des fondations de bourses faites par Nicolas de Tournai. C'est à elle qu'il appartient, suivant les conditions fixées par le pape Clément IV (23 mars 1268), de veiller à la nomination du procureur. Et c'est à un sage dessein de l'Université que, dans sa lettre du 22 juin 1262 déjà, Urbain IV avait attribué la réussite de cette fondation. Le collège de Sorbonne fut tou-

jours reconnu, approuvé et aidé par l'Université de qui il relève, comme tous les autres collèges, et de qui il doit accepter (fût-ce même en rechignant, comme en tel épisode de 1666) le droit d'inspection.

III. Développement et influence. — Les susceptibilités dont le collège de Sorbonne fit preuve parfois à l'égard de l'Université, mais surtout la confusion que l'on établit rapidement entre Sorbonne et faculté de théologie, tiennent à l'importance toujours croissante du collège de Robert de Sorbon et à l'influence prépondérante qu il exerça très vite au sein de la Faculté. Au XIVe siècle, plus des deux tiers des maîtres régents en théologie appartiennent à la Sorbonne. Les grands actes scolaires se passent dans ses murs et toute la foule s'y presse. Le titre de sociétaire de Sorbonne est avidement recherché; et, tandis que presque tous les autres collèges périclitent, le nombre des membres de la Sorbonne ne cesse de s'accroître. Des fondations de chaires (il y en eut six par exemple en moins de cinquante ans, de 1577 à 1625) augmentent encore cette influence; et c'est à la Sorbonne encore, on ne le sait que trop, qu'on fit honneur ou grief des sentences et censures prononcées par la faculté de théologie.

Cette influence a des causes assez diverses, qu'il importe de signaler, tout inégales qu'elles soient. Les causes matérielles ne sont pas des moindres. A commencer par la grande salle qui lui permit d'offrir très tôt l'hospitalité aux actes universitaires.

1° Cette *aula* existe très certainement en septembre 1281. Elle est achevée du vivant même de Robert de Sorbon, comme en fait foi un acte de juin 1267. *Chart. de Sorbonne*, fol. 35 *d*. Or, à cette époque, l'Université est en peine de locaux. Les églises s'ouvrent aux sermons universitaires; les recueils de ceux-ci mentionnent parfois le lieu où ils ont été donnés devant les maîtres et étudiants assemblés, par exemple : Saint-Gervais, Saint-Leufroi, Saint-Antoine, Notre-Dame, les Béguines, les Filles-Dieu, la Madeleine, ou même aux Champeaux, qui était le nom des Halles d'alors. Voir Lecoy de La Marche, *La chaire française au Moyen Age*, p. 226 sq. Mais pour les réunions à allure scolaire, soit délibérations des facultés, soit soutenances de thèses ou disputes solennelles de quolibet, il fallait demander l'hospitalité d'un réfectoire parfois, à Saint-Jacques ou chez les mathurins, ou de la grande salle de l'évêché, ou celle du chapitre de Notre-Dame. Les constructions de la Sorbonne comblèrent une lacune. On y vint très vite. L'église des mathurins continua encore à abriter les délibérations officielles des facultés (jusqu'en 1554), mais depuis de nombreuses années déjà elle avait cessé d'être leur siège exclusif. Par contre, dès la fin du XIIIe siècle, la Sorbonne abritait les grandes disputes solennelles, soit pour les actes des maîtres, soit pour ceux des bacheliers. Elle donna même son nom à une nouvelle forme d'exercice scolaire, la sorbonique, que les Statuts entérinèrent en 1335 et 1350, mais dont l'existence ainsi que le titre sont attestés en 1311 dans les notes de Prosper de Reggio Emilia (Rome, *Vatic. lat. 1086*, fol. 167). Il n'en fallait pas plus pour que le courant ainsi établi en certaines occasions plus solennelles s'amplifiât, et que les membres de la faculté de théologie prissent l'habitude de franchir la double porte de Sorbonne quand les affaires de la faculté ou... de la théologie étaient en cause. On vint se réunir, discuter, ou consulter dans la maison de Sorbonne.

2° On y fut attiré aussi par la bibliothèque qui, très accueillante, augmenta pour sa part l'attrait de la maison. Quelles que pussent être les prétentions des autres bibliothèques alors existantes à Paris, celle-ci l'emporta immédiatement sur toutes, par son importance tout d'abord, par son caractère quasi public aussi.

Un des principaux legs qui se trouve à son origine est celui de Gérard d'Abbeville (mort en novembre 1272, et dont le testament est daté du 19 octobre 1271); c'est près de 300 volumes qu'il donna au collège naissant (118 s'en conservent encore actuellement à la Bibliothèque nationale). Robert de Sorbon, quelques années plus tard, légua aussi tous ses livres; d'autres dons suivirent; si bien que, vingt ans après la mort de Robert, le catalogue dressé en 1290 compte déjà 1017 volumes, dont quatre seulement en français; leur valeur se trouve estimée, dans un acte de 1292, à 3 812 livres, 12 sous, 8 deniers. Le catalogue nouveau composé en 1338 ne comporte pas moins de 223 pages; et le nombre des manuscrits ainsi classés va toujours croissant.

Or, à la différence des autres collèges ou maisons d'étude, surtout de religieux, la bibliothèque de Sorbonne devint très tôt bibliothèque de prêt pour les sociétaires de la maison, bibliothèque de consultation pour ceux du dehors. Le testament de Gérard d'Abbeville le laissait supposer déjà; les premiers règlements que l'on possède, celui de 1321, Bibl. nation., *lat. 16 754*, fol. 9, et un autre qui lui est antérieur le montrent explicitement. Toutes précautions sont prises pour que seuls soient admis les travailleurs sérieux, sous le patronage d'un sociétaire, d'ailleurs. Des mesures précises garantissent l'ordre, la propreté, le respect des volumes dont un certain nombre sont attachés par des chaînes aux pupitres de consultation. Les locaux deviennent bien vite trop étroits. Un nouveau bâtiment sera construit, et achevé en 1480, comportant une grande et une petite librairie. Toute cette histoire de la bibliothèque de Sorbonne sous-entend à chacune de ses pages l'influence qu'exerça cette institution, neuve en sa formule accueillante, et laisse deviner combien elle contribua pour sa part au rayonnement du collège.

3° A côté de ces deux causes d'ordre plutôt matériel, l'influence de la Sorbonne est due également, et en majeure partie, à l'esprit que son fondateur sut lui infuser dès le début et qui, créant entre tous les maîtres issus de la maison une étroite solidarité, un esprit de corps très accusé, fit des Messieurs de Sorbonne une véritable force articulée dont le rayonnement put jouer très vite à la façon des ordres religieux.

On aurait tort de vouloir expliquer l'influence du collège au sein de la faculté de théologie par la valeur exceptionnelle de ses premiers maîtres. Il n'y a pas, pendant le premier siècle de son existence, de noms très marquants parmi eux. A ce sujet d'ailleurs, il faudrait reviser avec grand soin les listes plus ou moins fantaisistes qu'on a coutume de se transmettre sur ce personnel enseignant des débuts. Franklin par exemple, *Les anciennes bibliothèques de Paris*, p. 123, énumère parmi ceux qui se chargèrent de diriger l'enseignement : Guillaume de Saint-Amour, Odon de Douai, Laurent l'Anglais, Géraud de Reims, Géraud d'Abbeville, Raoul de Courtray, Régnauld de Soissons, Godefroy Desfontaines, Henri de Gand, Pierre de Limoges, Odon de Castres, Siger de Brabant, Poncard et Arnould de Hasnede. Peut-être de cette liste resterait-il quatre noms au maximum; tous les autres étant mis hors de cause, soit parce qu'ils ne furent jamais maîtres en théologie, comme Siger de Brabant, soit parce que leur enseignement à Paris est antérieur à la fondation du collège, soit parce qu'ils appartinrent à d'autres écoles. Tous ceux qui sont cités dans le Nécrologe de Sorbonne comme des bienfaiteurs de l'œuvre naissante ne sont pas nécessairement ses maîtres.

Cependant à défaut de noms particulièrement illustres, il est certain que le nombre des maîtres en théologie passés par la Sorbonne alla toujours croissant, on l'a signalé plus haut, et surtout que leur attachement à leur maison d'études fut durable et sincère. Le règle-

ment très judicieux composé par Robert de Sorbon, les traditions qu'il sut immédiatement implanter dans sa maison en furent les principaux facteurs. Il y a un esprit spécial de la maison de Sorbonne qui eut la rare fortune de se transmettre sans s'altérer pendant près de six siècles, alors pourtant qu'aucun vœu ni aucune vie religieuse ne lia jamais entre eux tous ses membres; et cette réussite est toute à la louange de son fondateur.

La Société de Sorbonne est une famille studieuse, simple, où règnent l'égalité la plus entière et une fraternité non affectée. Ceux qui la constituent essentiellement sont les *socii*, les associés, qu'ils soient payants, s'ils ont les ressources suffisantes pour cela, ou boursiers, profitant des fondations et des revenus sagement gérés, ou des dons qui sont toujours accueillis. Entre ces deux catégories, d'ailleurs, aucune différence n'existe, absolument. Le titre de *socius* est des plus enviés et ne s'accorde qu'à bon escient. Une enquête sur la moralité, la piété et le caractère du candidat, un examen doctrinal, avec soutenance de la « Robertine », comme on l'appela, plus tard même, un stage, étaient requis au préalable; mais seul un vote, au scrutin secret et uninominal, à la pluralité des voix, décidait de l'admission. Quiconque avait été une fois écarté, l'était pour toujours. Mais aussi le titre, une fois acquis, était inaliénable; on pouvait le porter toujours, même quand depuis longtemps on avait cessé d'être membre résident du collège. On faisait même serment au jour de son admission de ne point entrer dans une autre communauté ou congrégation séculière soumise à une autorité étrangère.

En revanche, la Société apportait à ses membres tous les avantages de son institution : *gaudent... Sorbonæ nomine, mensa, scota, libris, utensilibus; prælectiones, disputationes, collationes habent excipiuntque.* Cl. Hemere, *Miscellanées*, bibl. Arsenal, n. *1228*, fol. 333. Ces mêmes bénéfices se trouvent accordés aux hôtes qui devaient couvrir par avance les frais de leur entretien et qui, dans la mesure des places disponibles, étaient admis eux aussi dans la Maison de Sorbonne. Qu'ils fussent ou non résidents, ils partageaient les mêmes droits, étaient tenus aux mêmes exercices et vivaient de la même vie. Leur nombre, celui des hôtes comme celui des associés, fut toujours assez restreint; jamais il ne dépassa le chiffre de 36, auquel il ne parvint d'ailleurs que progressivement. Et le renouvellement s'en trouvait assuré par le point du règlement qui exigeait qu'une fois la licence obtenue — normalement au terme de sept ans d'études, de dix au maximum — on cédât la place à d'autres.

Ce nombre limité, ce recrutement strict assuraient déjà à leur façon la cohésion et l'unité de la maison de Sorbonne. Pour la cimenter davantage encore, l'idée géniale de Robert de Sorbon fut d'intéresser tous les membres du collège à la bonne marche et à la prospérité de leur maison, en les associant étroitement à sa direction.

Si l'on excepte le proviseur, dont la charge était à vie et dont l'élection était soumise à des lois plus compliquées, toutes les autres fonctions, des plus humbles aux plus hautes, étaient assurées par voie d'élection. Et nul ne pouvait se récuser. Comme leur durée était annuelle et comme la responsabilité de chacun était engagée, jusqu'à la bourse inclusivement, cette coutume obligeait les associés à suivre avec grand soin et avec une scrupuleuse exactitude la marche de leur maison. Seuls, d'ailleurs, les associés étaient électeurs et éligibles; et en cela consistait leur unique, mais importante distinction d'avec les hôtes. Des conseils permanents, choisis eux aussi parmi les associés, des assemblées plus larges quand besoin en était, contrôlaient les charges, veillaient au maintien des traditions et à l'application concrète des coutumes.

Au sein de ces divers rouages, l'égalité la plus complète devait régner et de fait existait entre tous les membres, anciens ou jeunes, résidant ou non, de la Société de Sorbonne. Il en résultait, et l'histoire est là pour en témoigner, un esprit de famille à la fois très simple et très sérieux, une collaboration que les détails matériels les plus humbles et les menus articles du règlement aidaient à rendre toujours plus étroite et plus familière. Un esprit de pauvreté aussi, qui restait bien dans la ligne du fondateur des « pauvres clercs étudiant en théologie », également éloigné du luxe, mais aussi de la mendicité et des préoccupations matérielles préjudiciables au travail. Les livres de comptes des procureurs fournissent de cet effort constant des preuves édifiantes.

En plus du gîte et du couvert, la Sorbonne fournissait donc à ses membres, suivant la formule d'un ancien associé : *cohors grata, bonus ordo paxque beata*, et son ambition pouvait se résumer en cette autre phrase, aux quatre adverbes suggestifs : *Vivere socialiter, et collegialiter, et moraliter, et scholariter. Liber Prior. Sorbonæ*, fol. 84, avril 1459. Le but dernier de la fondation demeure toujours l'étude et la préparation aux grades théologiques. L'atmosphère créée, les services communs, doivent y aider; et le souci des études, de leur organisation, domine.

Il n'y a pas à ajouter aux statuts généraux de l'Université déterminant les conditions de scolarité, le programme des cours, les exercices scolaires ou les examens. La Sorbonne n'est qu'un collège, on l'a dit; elle n'a qu'à se conformer aux règlements communs. Mais elle peut venir en aide à ses étudiants, dans le cadre général et sur le terrain même des études. Aussitôt que possible, et sans doute du vivant même de Robert de Sorbon, les cours se donnèrent sur place. Il suffisait pour cela que la nouvelle institution trouvât des maîtres en théologie, reconnus par l'Université, qui acceptassent d'établir là « leurs écoles », plutôt que dans des abris de fortune, loués parfois bien cher. Elle n'en dut pas manquer. Eux, à leur tour, accréditaient leurs bacheliers qui « lisaient » les Sentences et la Bible. Ainsi les étudiants de Sorbonne trouvaient leurs cours *intra muros*. Plus tard, le collège aura deux séries d'écoles : intérieures et extérieures, ses locaux étant devenus insuffisants et l'ayant obligé à acquérir d'autres maisons dans le voisinage pour y abriter de nouvelles chaires. Ce fut également entre ses murs que se firent les « disputes », imposées d'ailleurs comme exercice scolaire régulier par les statuts de la faculté de théologie. Mais, même pour cela, on avait à la Sorbonne l'avantage de la vie commune. Le prieur est particulièrement chargé de veiller à la régularité de ces séances; un associé, élu pour l'année et prenant le titre de maître des étudiants, lui vient en aide. Dans une grande simplicité et collaboration, tous les étudiants, mais aussi tous les associés résidant, et les maîtres nantis de leurs diplômes y peuvent intervenir. C'est en commun que l'on s'exerce et que l'on se reprend, comme c'est en commun que se font les répétitions de cours, et comme c'est encore devant la communauté que se donnent les collations ou sermons imposés par les règlements universitaires. Toujours il y a l'aide mutuelle, appliquée cette fois aux études et venant considérablement augmenter l'effort individuel.

Mais, à ce compte-là, s'établissent peu à peu, dans le domaine de la pensée théologique, des traditions, un esprit de la maison, qui marquera les générations diverses passant par la Sorbonne. Sans parler d'une école au sens strict, comme on peut le faire d'école franciscaine ou thomiste, il y a tout un courant qui se crée et qui, à leur insu peut-être, exerce son influence sur les futurs maîtres de Sorbonne. Faut-il souligner

comme un de ses traits particuliers, qui s'accentuera surtout au xv[e] siècle et plus tard, l'importance accordée aux questions de morale et aux fameux cas de conscience qui deviendront comme une spécialité de la maison? C'est une tournure d'esprit, plus encore qu'une ligne doctrinale; mais elle est nettement marquée.

Du jour où la Sorbonne eut des maîtres nombreux, sortis de son sein et enseignant dans ses murs, il était inévitable, étant donné surtout l'intense esprit de famille qui régnait entre ses associés, qu'elle devînt une personnalité puissante dans la faculté de théologie. Elle ne fut jamais qu'un collège, c'est vrai; elle demeura toujours distincte de la faculté dont elle dépendait; on comprend du moins l'influence qu'en la personne de ses maîtres elle y exerça et le rôle qu'elle fut amenée à jouer dans son histoire.

I. Sources. — Les sources manuscrites sont nombreuses et en grande majorité encore inédites. Pour les origines, il faut consulter en premier lieu le *Cartulaire de Sorbonne*, Paris, Bibl. nat., *lat. 16 069*, recueil de 382 pièces, menant jusque vers 1300. Les originaux s'en trouvent en grande partie aux Archives nationales, principalement *S. 6211-6232*. Quelques documents ont été publiés par Denifle-Chatelain, *Chartul. universit. Paris.*, t. I, II. Voir l'*Index* aux mots *Universitas*, *Domus Sorbonæ*, *Sorbonæ domus*.

Pour suivre l'histoire du collège, il y a quatre catégories de registres. 1° Les registres du prieur, où sont analysées toutes les affaires concernant les personnes, les études, les examens, la discipline générale : du 3 décembre 1430 au 2 mars 1484 : Paris, Bibl. nat., *lat. 16 070;* puis après une lacune de 56 ans, la série reprend de 1540 à 1790 aux Archives nationales, ms. *MM. 268, 269, 271, 272, 276, 277* (il faut leur ajouter le *n. 275*, double de *271;* et à la Bibl. nat., le ms. *lat. 15 441*, copie des n. *268* et *269;* et le ms. *15 442*, copie de *272* et *276*). Pour la période des débuts, le ms. Bibl. nat., *lat. 16 574* contient, mais de façon moins rigoureuse, les premières conclusions, de 1253 à 1412, jointes aux Statuts et au Nécrologe de Sorbonne (voir aussi le Bibl. nat., *lat. 15 615*). — 2° Les registres du procureur, contenant les délibérations relatives aux intérêts matériels de la maison. Ils vont du 25 octobre 1617 au 13 juin 1790 : Archives nat., *MM. 270, 273, 274*, — 3° Registres des comptes. On les possède pour 1633 : Archives, *H. 2633;* pour 1661-1664 : Archives, *MM. 278;* pour 1695-1781 : Archives, *H. 2736-2725.* Ajouter également pour 1758-1791 : Archives, *H. 2634-2735.* — 4° Registre de la caisse, de 1534 à 1648 : Archives, *MM. 296.*

Pour la bibliothèque, outre les points du règlement qu'on trouve soit dans les Statuts soit dans le registre du prieur, on possède le catalogue de 1338, contenant le répertoire de la petite librairie (1090 vol.), de la grande librairie (330 vol.) et l'inventaire de la grande librairie. Ms. Arsenal, *franç. hist. 855.* Voir les études de L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits de la Biblioth. nat.*, t. II, p. 180-185; et leur édition, *ibid.*, t. III, p. 9-114. On possède encore le registre des prêts, de 1402 à 1519 : *Diarium bibliothecæ Sorbonæ*, ms. *Mazar. 3323.*

Pour le règlement et la discipline internes, se reporter aux Statuts, Bibl. nat., *lat. 16 574;* et aux registres du prieur. Une compilation en a été faite plus tard, en 1740 : *Disciplina Sorbonæ Domus*, Paris, Bibl. nat., *lat. 16 071* (copie dans Arsenal, *1023*).

Consulter encore pour l'ensemble des sources manuscrites relatives à la Sorbonne, Marcel Poete, *Répertoire des sources manuscrites de l'histoire de Paris*, t. III, p. 373-386.

II. Notices et travaux. — [Ch. Meunier], *Bibliotheca Sorbonica, seu liber de scriptoribus sorbonicis*, vers 1640, ms. de l'Arsenal, *1020;* Cl. Hemere, *Sorbonæ origines, disciplina, viri illustres*, vers 1646, (ms. de la Bibl. nat., *lat. 5493* [copie dans Arsenal, *1166*]); [Mauduison?], *Domus et Societatis Sorbonicæ historia*, vers 1690, ms. de l'Arsenal *1021* (copie incomplète dans Arsenal, *1022*); Du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, t. III, Paris, 1666, p. 224 sq.; E. Pasquier, *Recherches de la France*, Paris, 1675, l. XI, c. XV; Ladvocat, *Diclionn. hist. et bibliographique*, 1752; J. Duvernet, *Hist. de la Sorbonne, dans laquelle on voit l'influence de la théologie sur l'ordre social*, Paris, 1790, 2 vol.; Do Foucault, *Notice sur la Sorbonne*, 1818; A. Franklin, *La Sorbonne, ses origines, sa bibliothèque*, 1875; P. Féret, *La vieille Sorbonne, sa fondation et son organisation au Moyen Age*, dans *Bulletin du comité d'hist. du dioc. de Paris*, 1884, p. 98-118; H. Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400*, t. I, Berlin, 1885, p. 64-132; O. Gréard, *Nos adieux à la vieille Sorbonne*, Paris, 1893; H. Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, t. I, Oxford, 1895, p. 250 sq.; et le chapitre *The studies of Paris*, p. 426-462; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris*, t. II, 1895, p. 1-16, 203-213; L. Liard, *L'université de Paris*, 1909; Stephen d'Irsay, *Hist. des universités françaises et étrangères*, t. I, 1933, c. VII, p. 145 sq.; J. Bonnerot, *La Sorbonne*, Paris, 1935.

P. Glorieux.

SORCELLERIE. — I. Idée générale. — II. Possibilité et mécanisme (col. 2396). — III. Réalité (col. 2400). — IV. Diffusion (col. 2405). — V. Sorcellerie et morale (col. 2414).

I. Idée générale et définition. — 1° *Idée générale.* — La sorcellerie est la forme fruste et populaire de la magie, magie blanche et magie noire entremêlées, avec intention malfaisante. Celui qui en fait profession, le sorcier, doit son nom, *sortiarius*, à ce qu'il dirigeait les sorts par ses sortilèges; les sorts, en effet, jouaient un rôle immense au début du Moyen-Age, commandant les déterminations journalières et même les affaires publiques. Mais, si le mot ne date que de la fin de l'empire romain, la fonction remonte beaucoup plus haut : le *sortiarius* n'était que l'héritier barbare de ces faux mages de la Perse et de l'Assyrie qui avaient commencé par l'étude officielle des astres et avaient fini par celle des procédés occultes d'assurer les vengeances particulières; il eut pour continuateurs les « égyptiens » et les « juifs » du bas Moyen Age, les « bohémiens » et les « tsiganes » des siècles derniers, enfin nos sorciers actuels des campagnes, bien que ceux-ci délaissent les sorts, tombés en désuétude, pour les maléfices de toutes sortes, par contact, regard ou même action à distance. On continue cependant à désigner l'action du sorcier par le mot sortilège et à dire qu'il a jeté un « sort » sur telle personne, sur tel objet. Le résultat produit ou espéré, c'est-à-dire le dommage, se nomme maléfice; mais les deux expressions se prennent l'une pour l'autre. Autre expression populaire : le mauvais œil, la *jettatura*, désignant l'action malfaisante du simple regard des « jeteux de sorts » sur de malheureuses victimes, surnommées « mauveux », etc. Cf. D[r] Cavalier, *Etude médico-psychologique sur les sortilèges à l'époque actuelle*, 1868.

Sous tous ces noms transparaît le caractère populaire, empirique, d'une science magique dont on ne possède plus que des débris. Cette ignorance n'empêche pas que la sorcellerie soit une faute contre la justice et la charité par son action malfaisante, et un acte contre la religion, une espèce mal définie de superstition, un mélange de magie et de vaine observance. Voir ci-dessous l'art. Superstition. C'est à ce double titre qu'elle intéresse la théologie morale, il faut en dire un mot, parce qu'il existe sur ce point beaucoup de vague dans la pensée des croyants et que les condamnations énergiques de l'Église ne sont pas aussi précises qu'on le désirerait.

Mais, avant de porter un jugement de moralité, il faut distinguer quatre points qui ont assez souvent été confondus en cette matière :

1. Les prétentions diverses des sorciers, dont l'examen psychologique amènera à une classification provisoire des pratiques de sorcellerie; 2. les tentatives de ces mêmes sorciers de mettre en action des forces occultes, dont une étude plutôt philosophique démontrera la possibilité ou l'absurdité; 3. l'efficacité de ces tentatives pour faire intervenir le démon, qui ne pourra être définie que par la théologie catholique; 4. les croyances de la foule, en matière de sorcellerie, dont les errements relèvent du jugement de l'histoire.

2° *Diverses espèces.* — Il n'y a sorcellerie proprement dite que s'il y a un recours à une puissance supérieure et que s'il y a maléfice. Le genre ainsi constitué, on a pensé y distinguer quatre espèces, dont trois d'ailleurs n'en sont que des contrefaçons ou des variétés.

1. Si l'influence que le sorcier recherche reste d'ordre naturel, il y a une sorcellerie naturelle, assimilable à ce qu'on a appelé la magie blanche, « qui se base sur des recettes empiriques, sur le principe de similitude ou de sympathie et qui n'a rien à faire ni avec la religion, ni avec la morale », sauf le préjudice très réel que cette technique enfantine peut arriver à produire. R. Allier, *Magie et religion*, 1935, p. 10. « Rien n'y décèle une apparence de religieux », sauf les simulations extérieures du sorcier. *Loc. cit.*, p. 12. Par un acte où il perçoit une fausse possibilité d'action en sous-entendant peut-être une causalité occulte, mais de son rang, celui-ci prétend arriver à tel effet qui étonnera le public. Même s'il y parvient, et s'il prétend avoir dirigé à son gré une influence inconnue, cette influence se tient, en son esprit, sur le plan du naturel. Le geste du primitif qui prétend, par des procédés naturels pour lui, agir sur le cours des saisons ou sur le résultat d'une chasse, n'est donc pas de l'authentique sorcellerie, pas plus que celui du guérisseur qui recourt sans discernement aux vertus des simples : début d'une science expérimentale ou résidu incompris d'une technique ancienne, dans les deux cas, il ne s'agit que d'une fausse application du principe de causalité. Ainsi en va-t-il, actuellement encore, des recettes de médecine populaire.

2. La vraie sorcellerie, au contraire, pense bien se poser en face d'une puissance supérieure à la nature; et, à l'inverse de la religion qui s'incline et qui prie, elle émet la prétention d'asservir cette puissance à ses fins humaines et égoïstes. La sorcellerie a ainsi des frontières communes avec la religion : il peut arriver que la formule magique s'accompagne de prière, surtout dans l'âme du client; mais, au fond, l'attitude du sorcier et celle de l'homme religieux sont essentiellement différentes et même opposées.

3. Plus souvent encore arrive-t-il que le sorcier recouvre ses prétentions de signes empruntés à une religion, à la pratique médicale, etc. Ceci amène à distinguer entre le sorcier véritable, qui exerce une influence vérifiable, et le sorcier simulateur, qui se contente, avec beaucoup de bon sens et une finesse assez aiguisée, d'un certain apparat destiné à frapper des imaginations toutes disposées d'avance à se laisser persuader. L'essentiel pour ce pseudo-sorcier, dont l'espèce est la plus nombreuse de toutes, consiste à trouver une recette si compliquée qu'au cas d'un échec, celui-ci soit imputable à une faute du demandeur, le profit restant à lui seul en cas de réussite. Ch. Lancelin, *La sorcellerie dans les campagnes*, p. 51-57.

Dans ce vain apparat prennent place pêle-mêle des éléments empruntés soit aux religions courantes, soit à l'ancienne magie, avec des déformations intentionnelles ou dues à l'ignorance, qui rendent les mots et formules tout à fait méconnaissables et inintelligibles. Pour les formules chrétiennes (?) au Moyen Age, voir Franz, *Die kirchl. Benediktionen im Mittelalter*, 1909, et *Die Messe im deutschen Mittelalter*, 1902, *passim;* pour les formules hétéroclites, voir par ex. S. Berger, dans *Mélusine*, t. II, p. 219. Ce rituel de charlatan est rempli de caractères bizarres et de prescriptions précises qui relèvent de la vaine observance, sauf que cette dernière se contente souvent d'attendre telle conjoncture jugée favorable, tandis que la sorcellerie la provoque. On compose par exemple des prières avec tant de signes de croix faits de la main gauche et tels mots efficaces, des potions avec telle herbe cueillie à tel jour et à telle heure, etc. « Généralement, il n'y a rien de bien impie en cette magie blanche, dont l'ineptie égale la candeur; et, à moins d'évocation plus ou moins expresse du démon, le mieux est peut-être de la combattre par d'opportunes railleries. » J. Didiot, *Morale surnaturelle spéciale*, p. 486.

4. A mi-chemin entre cette sorcellerie anodine et le vrai maléfice, on doit faire une place à l'ensorcellement par suggestion, qui, sans action directe sur la santé, peut fort bien détraquer les cervelles. Le moyen le plus sûr pour le sorcier privé de vrais secrets d'augmenter son influence est d'inspirer la crainte : quand sa réputation a été établie par un heureux hasard, « quand on sait qu'un signe de lui peut amener la maladie ou la mort,... alors il peut user et abuser de son ascendant : la réussite pour lui est en quelque sorte assurée. Dans ce cas et sans qu'il s'en doute lui-même, il agit par suggestion. Il a voulu d'abord acquérir de l'influence;... à ce jeu, sa volonté s'est affirmée, à son insu; et maintenant il met en œuvre l'hypnose, sans connaître ni le mot, ni la chose; et désormais, pour lui résister, il faut engager contre lui une lutte de volonté dont sont incapables des paysans frustes, dominés d'avance par le *charmeur* ». Ch. Lancelin, *op. cit.*, c. IV, p. 79 sq.

5. Le maléfice est un élément, en somme, essentiel à la magie noire, puisque le recours au démon ne peut tourner qu'au mal de ses clients; en tous cas, c'est un caractère propre à la sorcellerie, dans tous les sens où l'on prend ce mot d'ordinaire. A ce point de vue, les guérisseurs sont mis à part des vrais sorciers. Sur les guérisseurs, voir deux articles de l'*Ami du clergé*, 1902, p. 824 et suiv.; et 1933, p. 657 et suiv.; entre les deux solutions, il y a une marge qui est sans doute proche de la vraie prudence. On distingue, parmi les maléfices coutumiers des « jeteux de sorts », ceux qui atteignent : les éléments inanimés, comme la pluie, la grêle, la gelée, les moissons, etc..., les animaux, surtout ceux des étables, les hommes enfin; et l'on cite des exemples de maladies étranges et d'épidémies tenaces. Cf. *Ami du clergé*, 1902, p. 980, dont nous ne garantissons pas toutes les références. On a pensé mettre à part, parmi les œuvres des sorciers, ce qu'on a appelé les philtres d'amour, qui consistent à inspirer un amour ou une horreur irrésistibles à un homme ou à une femme; mais, dans la mesure où le diable aurait besoin d'intervenir en pareille matière, il est bien évident que c'est aussi un maléfice, sans qu'il soit à propos d'y voir une espèce distincte de sorcellerie. D'ailleurs tous ces méfaits, dont la gravité et la réalité sont variables, ne se distinguant que matériellement les uns des autres, ne peuvent constituer de véritables espèces de sorcellerie. Celle-ci, qui consiste essentiellement à faire du mal par un appel à des forces surnaturelles, ne comporte que trois contrefaçons : par suggestion, par vaine observance, enfin par l'intervention de quelque procédé naturel, ces quatre variétés pouvant d'ailleurs se mêler l'une à l'autre.

II. Possibilité et mécanisme. — A propos de chacune d'elles, une enquête préalable doit être établie par une saine philosophie, sur sa possibilité et sur son mécanisme, si l'on peut dire. La philosophie scolastique en a donné des explications plausibles qui auraient intérêt à être précisées par la science moderne.

1° *Les anciens théologiens*, en effet, n'ont jamais examiné ces questions dans leur ensemble, mais plutôt, comme il se devait, à propos de chacun des agents qu'elles prétendent mettre en jeu. Bornons-nous à signaler les solutions de saint Thomas, éparses dans ses deux Sommes et dans différents opuscules. Sur les maléfices en général, cf. *Contra Gent.*, l. III, c. CVI.

1. *Pour les maléfices venant des forces naturelles*, saint Thomas se préoccupe de limiter l'élasticité indéfinie que les sorciers prêtent aux choses de la nature et aux influences célestes. Si leurs agissements se révèlent trop souvent étonnants, c'est que « les corps naturels ont certaines vertus occultes dont la raison nous échappe : pourquoi ne serait-il pas permis de les utiliser? ». IIa-IIæ, q. xcvi, a. 2, ad 1um. Sans doute, dit saint Thomas; mais on ne doit pas attendre des réactions tout à fait disparates, car « celles-ci se produisent toujours de la même manière, en vertu du déterminisme qui les régit », *loc. cit.*, q. xcv, a. 5, corp., selon la forme substantielle, qui donne à chacun des êtres ses activités spécifiques, depuis le monde minéral et végétal aux réactions uniformes, jusqu'à la sphère des activités plus souples des animaux, puis des êtres libres; cf. *De operationibus occultis naturæ*, dans *Opuscul.*, édit. Mandonnet, t. i, op. 1. Cette réponse vaut mieux que la science du temps et condamne les tentatives absurdes de l'alchimie du Moyen Age. Pour les ligatures et autres maléfices à propos du mariage, cf. *In IVum Sent.*, dist. XXXIV, q. iv, a. 3. Quant aux corps célestes, auxquels la philosophie d'Aristote accordait une plus grande liberté de jeu et que les magiciens prétendaient appeler à l'aide de leurs pharmacopées, saint Thomas reconnaît leur influence sur la génération et l'activité des formes spécifiques naturelles, et admet pour autant que la magie peut provoquer une intensification des vertus des plantes, en les cueillant à tel moment, *quibusdam etiam observatis motibus siderum*, comme l'avait enseigné Porphyre; mais il refuse aux astres toute action magique sur la liberté de l'homme et sur les objets fabriqués, comme les dessins et les effigies, dont la puissance nocive ne peut venir que des mauvais esprits, IIa-IIæ, q. xcvi, a. 2, ad 2um, condamnant ainsi les « images astronomiques ».

2. *Le maléfice par suggestion* avait un nom au Moyen Age : « le mauvais œil ». Saint Thomas, se basant sur l'Évangile, Marc., vii, 21, et une imposante tradition chrétienne, admet l'influx de l'*oculus fascinans*, Ia, q. cxvii, a. 3; q. cx, a. 2 et 3; IIa-IIæ, q. xcvi, a. 3, ad 1um; *Contra Gent.*, l. III, c. ciii; *De potentia*, q. vi, a. 3, ad 7um; *De malo*, q. xvi, a. 9, ad 13um; *In Galat.*, c. iii, 1 : « L'imagination, quand elle est forte, agit spécialement sur les yeux qui peuvent alors réagir à une certaine distance. Si l'âme est agitée d'une véhémente malice, comme il arrive souvent chez les vieilles femmes, leur regard sera nuisible surtout pour les jeunes enfants très sujets aux impressions de l'extérieur. » La théorie thomiste du mauvais œil ne nous intéresse pas en elle-même; mais bien la position générale du grand docteur, qui n'admet pas d'influence directe de l'esprit sur la matière corporelle, sans intermédiaire physiologique. Elle pourrait être confrontée avec les théories modernes sur les médiums, la télépathie, etc...; et le système ainsi charpenté permettrait de remettre à leur place tant de tentatives d'ensorcellement anciennes et modernes. Envers les « charmeurs de serpents », saint Thomas est plutôt sceptique. IIa-IIæ, q. xcvi, a. 4, ad 2um.

3. *Dans le sortilège vrai ou simulé*, qui s'accompagne de vaines observances, il faut faire le départ entre ce qui est vraiment efficace pour le bien ou pour le mal, pour une guérison ou un maléfice, et ce qui est simplement inutile; « mais y joindre des inscriptions, des formules ou toute autre variété de pratiques, manifestement dénuées de toute efficacité naturelle, c'est donner dans une superstition défendue ». IIa-IIæ, q. xcvi, a. 2, ad 1um. Comme le domaine de la supercherie est immense, il est bien probable que toutes ces vaines observances ne sont pas également coupables; « à côté des formules qui énoncent d'évidentes erreurs, il y en a d'autres qui sont simplement incompréhensibles, *ignota nomina*, dont il faut se défier; à côté de vains symboles ou de signes mystérieux, ou de précautions futiles, il peut se glisser de véritables invocations au diable. » *Loc. cit.*, a. 4.

4. Enfin, puisque, aux yeux de saint Thomas comme de saint Augustin, il y a toute une frange des phénomènes magiques qui fait soupçonner l'intervention du démon, non seulement à l'origine de cette superstition, mais dans les agissements quotidiens des sorciers, il faut résoudre les deux questions du pouvoir des sorciers sur le démon, et du pouvoir du démon sur la nature.

a) Voici la première réserve : *Homini non est potestas super dæmones commissa, ut eis licite uti possit ad quodcumque voluerit*, IIa-IIæ, q. xcvi, a. 2, ad 3um. Entendons que, si les thaumaturges et les exorcistes peuvent recevoir sur eux un pouvoir passager, de la part du Christ et de l'Église, cf. q. xc, a. 2, « les démons ne sont point proprement soumis aux sortilèges, leur action n'est point liée nécessairement aux signes magiques. S'ils y obéissent, c'est très volontairement. » Cf. S. Thomas, *De potentia*, q. vi, a. 10.

b) Mais la puissance même du démon est assez limitée, si bien que, dans ses réponses aux sorciers, il en est réduit à user de supercherie et de suggestion, tout comme ceux-ci le font envers leurs clients. Saint Augustin, *De Trinitate*, l. III, c. viii et ix, avait été trop catégorique sur ce point; saint Thomas, tout en s'objectant son opinion : *dæmones etiam multipliciter possunt corpora transmutare, ut dicit Augustinus*, *Sum. theol.*, *ibid.*, se sent tenu de la conformer aux exigences d'une vraie philosophie. Les démons ne peuvent ni opérer directement un changement de substance, Ia, q. cxvi, a. 4; *De potentia*, q. vi, a. 5, corp. et ad 8um, ni probablement procurer une guérison subite : « En tous cas, que l'on sache bien que, même si les démons rendaient tout à coup une santé parfaite, ce ne serait pas un miracle, car ils le feraient par le moyen d'une force naturelle; mais le feraient-ils? » *De malo*, q. xvi, a. 9. Ils ne peuvent donc certainement « ni ressusciter un homme, ni le changer en bête » (comme on le racontait dans les histoires de sabbat et de loups-garous), Ia, q. lxv, a. 4; q. cx, a. 2 : ce sont tout au plus des prestiges diaboliques. Ainsi le théologien ne retient que trois classes d'interventions des démons : 1. des prodiges objectifs opérés par ceux-ci en se servant des lois générales de la nature, qu'ils connaissent mieux que les hommes; 2. des prestiges tout subjectifs sous forme d'hallucination diabolique, Ia, q. cxi, a. 3, ad 4um; Ia-IIæ, q. lxxx, a. 2; *De malo*, q. iii, a. 3, ad 9um; q. xvi, a. 11; 3. des excitations purement sensorielles, comme des voix ou des fantômes, ou même des apparitions du diable, *De potentia*, q. vi, a. 7, ad 4um; a. 8, ad 5um, 6um, 7um; q. vii, a. 8; Ia, q. li, a. 3, ad 6um. Saint Thomas mettait toutes ces conclusions sous le manteau de la seule philosophie, cf. *Cont. Gentes*, l. III, c. ciii-cvi; mais il en a plus dit, sans doute, qu'il n'en savait de bonne source. En définitive, « ses textes intéressants montrent bien son souci de fixer les limites de l'influence des démons », I. Mennessier, *Somme théol. La Religion*, t. ii, p. 457.

2° *Les savants modernes.* — Parmi les savants modernes, la plupart se désintéressent des procédés de la sorcellerie; beaucoup restent sceptiques après avoir tenté vainement de les soumettre à l'expérience rigoureuse. Mais ceux qui ont étudié l'hypnotisme et l'occultisme en général, verraient volontiers dans la sorcellerie un humble succédané de ces forces mystérieuses. Ils reconnaissent qu'il y a en elle une bonne part d'éléments déjà catalogués; mais les plus sagaces avouent qu'il y reste bien des points obscurs, et les

plus prudents diront peut-être, avec le Dr Grasset, qu'il y a deux parts à faire en ces matières : l'une naturelle et expérimentale, l'autre insondable parce que préternaturelle. De cette façon, ils concluront avec le même savant : « Je crois qu'il faut absolument renoncer, et pour toujours, à la pensée qu'on peut appliquer la connaissance des phénomènes occultes au triomphe ou à la réfutation d'une doctrine religieuse quelconque. » Grasset, *L'occultisme d'hier et d'aujourd'hui*, c. IX, § 73.

Tous n'en sont pas restés à cette position sereine, et quelques-uns voudraient trouver en la magie populaire un résidu reconnaissable des anciennes religions, ou bien un timide essai de disciplines plus savantes, qui détrôneraient quelque jour le mystère et la peur de l'au-delà.

1. Les uns sont de piètres vulgarisateurs matérialistes, dont les affirmations gratuites et péremptoires ne supportent guère la discussion, tant elles sont simplistes. « La philosophie (!) a vainement cherché les faits magiques », disent-ils d'abord. *Mélusine*, t. II, p. 372. « Il faut nier absolument qu'il y ait art occulte ou intervention d'êtres surnaturels. » Bien plutôt faut-il admettre, « quand les œuvres magiques sont suffisamment attestées, des actions physiques, chimiques, médicales, dont on savait alors user. Il est certain, ajoutent-ils, que, même dans l'enfance des sciences, les arts avaient une surprenante efficacité. » Et si l'on en venait à constater que des « puissances énormes » sont mises en branle par le sorcier, « il faut faire un pas en dehors du cercle des arts anciens, entrer dans un domaine de merveilles, non plus extrinsèques, mais se passant dans le sein de l'être humain : les sens sont susceptibles d'exaltation par la même cause que je continue de désigner sous le nom de mystique... » Tachmann, *La fascination*, p. 37. Pratiques habiles et phénomènes nerveux, c'étaient déjà les deux explications que donnait à sa manière saint Thomas et qu'il jugeait insuffisantes. Il était même plus proche de la réalité quand il rendait compte de cette « action que la conviction exerce, par une sympathie secrète (?), sur l'esprit et l'organisme d'autrui. » *Loc. cit.* Mais, dans le cas même où des faits réputés hier occultes seraient reconnus aujourd'hui d'ordre expérimental, il n'en reste pas moins que le phénomène, « désocculté » pour le savant, demeure, dans la pensée du sorcier, intimement mêlé de diabolique. L'appel au démon reste un fait psychologique dont il faut rendre compte. Enfin, si le sortilège dépasse par son ampleur ou sa soudaineté toutes les prévisions, qui nous dit que l'action du démon ne se superpose pas à celle de la nature?

2. Les explications savantes sont, avant tout examen, hors de la question, parce que les théories et techniques qu'elles évoquent sont bien au delà de l'horizon intellectuel du pauvre sorcier. « Il y a dans la sorcellerie vulgaire une ignorance suffisante des origines historiques et psychologiques de la magie. » Cependant on trouve, chez quelques adeptes, « des affirmations sans preuves sur de prétendus fluides qui régissent l'univers, dont quelques-uns seraient même doués de personnalité et sur lesquels le sorcier prétend à un certain pouvoir. » Reconnaîtrons-nous dans ces prétentions un souvenir déformé du « mana » des peuples primitifs? Marillier parle en effet « des forces élémentaires de la nature », il évoque « une vie universelle qui, répandue dans toutes les substances, les rend toutes susceptibles d'entendre la parole magique et d'y obéir : rien n'est sourd, rien n'est muet. » Mais la science positive, qui reconnaît l'activité de tous les êtres, vivants ou non vivants, dénie justement à ces derniers la plasticité et la spontanéité qu'elle reconnaît aux premiers. Quoi qu'il en soit pour le fond, la persistance et même la diffusion de la croyance au mana, « cette prétendue puissance surnaturelle latente dans les personnes et les choses, qui se trouverait à l'origine de la magie » — et dans les soubassements de la sorcellerie — cette vulgarisation du mana « a été, en général, exagérée : on oublie trop souvent que le mot et la chose, découverts par R.-H. Codrington, *The Melanesians*, 1891, p. 51, 57, 103-119, 200, 307, s'y présente avec des nuances que les utilisateurs de sa découverte, Marillier et surtout Marett, *The Treshold of religion*, 1909, n'ont pas conservées. » A. Vincent, dans *Revue des sciences relig.*, 1938, p. 73.

On retrouve aussi dans la sorcellerie vulgaire les grands mots de clefs, clavicules, pantacles, talismans, alphabets et nombres magiques, etc...; ce sont des éléments importants de « l'occultisme, d'où est sorti le spiritisme, puis la théosophie ». L. Roure, dans *Études*, 1924, p. 129. Mais ce ne sont plus que des grimoires pour les sorciers des campagnes. « Les adeptes de l'occultisme, qui, ayant reçu le complet enseignement que pouvaient leur donner leurs maîtres, ...possèdent le savoir nécessaire pour déchiffrer les pantacles, exécutent avec intelligence les opérations de maléfice qui doivent les mener à leur but (?); tandis qu'au contraire la sorcellerie utilise des formules dont elle ne comprend pas l'essence, et regarde l'ensemble des signes graphiques que l'on appelle pantacles comme un recueil de talismans ». C. Lancelin, *op. cit.*, p. 33. De même l'envoûtement est hérité du principe de la kabale : agir sur une image c'est agir sur ce qui est représenté; mais « celles qu'on nomme somnambules, ...qui usent journellement de ces pratiques », n'en connaissent pas le sens caché. L. Roure, *loc. cit.*, p. 140. On perdrait donc bien sa peine à édifier après coup une explication philosophique pour une pratique qui prétend s'en passer.

III. Réalité. — 1° *Le problème.* — Y a-t-il dans la sorcellerie diabolique quelque chose de réel? Cette question intéresse, sinon le moraliste, du moins le théologien. Elle a été résolue par l'affirmative par tous les théologiens anciens; mais ils n'ont pas toujours bien distingué les trois aspects du problème : 1. la réalité des dommages causés; 2. les prétentions des sorciers d'entrer en relations avec des puissances mauvaises; 3. l'efficacité de leurs invocations, c'est-à-dire la mise en branle de puissances vraiment surhumaines.

Le premier point ne devrait pas laisser de doute; il y a bien, aujourd'hui encore, de vrais maléfices. Sans doute il ne faut pas croire à la légère tout le mal qu'on attribue aux sorciers. Une épidémie vient-elle s'abattre sur les bestiaux, les gens de la campagne croient que l'étable a été ensorcelée! Ces préjugés d'ailleurs tendent à disparaître par le bienfait de l'instruction. Mais peut-être tel théologien estimé s'est-il trop avancé quand il a écrit : « Les sorciers, autrefois si redoutés, quoique assez peu redoutables peut-être, ont disparu de la société actuelle. » J. Didiot, *Morale surnaturelle spéciale*, th. XXV, p. 490. Les pasteurs ou les médecins de villages pourraient sans doute fournir des faits avérés, et les anciens procès de sorcellerie contiennent, dans leurs dossiers, sous le fatras des accusations injustifiées, des faits irrécusables qui donnent à réfléchir aux historiens les plus sévères : « Il est probable qu'au fond de plus d'une affaire de sorcellerie, il y avait une affaire d'empoisonnement ou d'avortement très réelle. » E. Jordan, dans *Rev. des quest. hist.*, 1901, p. 607.

Quant à l'intervention du démon dans ces maléfices, il est bien sûr que les agissements des sorciers tendent à y faire croire. Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir un de ces petits livres que le colportage

répandait dans les villages, de 1820 à 1850, et de lire, *prout sonant*, les formules de pactes qui y sont proposées. On sait même que ces formules ont été essayées de nos jours, sans confiance et sans résultats, par des adeptes de spiritisme et d'études ésotériques. Mais est-il sûr qu'elles ne recueillent plus de créance dans les milieux populaires? Voilà donc bien de vraies tentatives de pacte diabolique et des pratiques de sorcellerie authentique.

Évidemment, la question mystérieuse de l'efficacité de ces invocations n'est pas pour cela résolue. Peut-elle être vérifiée par l'expérience? Assurément pas par celle du grand public, ni par les aveux des personnes qui se disent ensorcelées. Les exorcistes les plus autorisés sont aussi les plus défiants : il y a de pseudo-possessions qui ne sont que l'effet d'une suggestion par le contact d'un talisman prétendu infernal. Cf. De Tonquédec, *Introduction à l'étude du merveilleux*, p. 416. Il ne faut donc pas trop presser la pensée de Pascal : « Il me paraît qu'il n'y a tant de faux sortilèges que parce qu'il y en a de vrais. » C'est avant tout une question de fait. Il faut pourtant tenir grand compte de la doctrine de l'Église qui laisse la porte ouverte à la constatation sérieuse.

2° *Essai de réponse.* — En effet, la possibilité de l'intervention diabolique, et donc la portée réelle de certains pactes avec le démon, s'appuie, sinon sur un enseignement explicite de l'Écriture, du moins sur le sentiment général des Pères, des théologiens de l'École et, nous semble-t-il, du magistère ecclésiastique, sentiment confirmé, ou plutôt illustré par la tradition catholique et un certain enseignement philosophique.

1. Sauf l'épisode des magiciens du pharaon, Ex., c. VII sq., qui relève de la magie savante, il ne faut rien demander de précis à l'Ancien Testament : les textes cités par tous les théologiens, et à juste raison, pour condamner la sorcellerie, Ex., XXII, 18; Lev., XIX, 31; XX, 6; Deut., XVIII, 9-11, n'en disent ni l'efficacité maléfique, ni l'origine diabolique. Ce rôle du diable était passé sous silence, d'ailleurs, dans les livres anciens de la Bible hébraïque, cf. E. Mangenot, art. *Démon* dans le *Dictionnaire de la Bible;* et ici, t. IV, col. 323-324 : les maladies, les épidémies, les troubles atmosphériques, tous les maléfices que se sont toujours attribués les sorciers, sont aux mains de Dieu seul. Le cas de la pythonisse évoquant l'ombre de Samuel, montre pourtant que ce Dieu permettait que les agissements des sorcières fussent suivis de quelque effet, vrai ou imaginaire, *ut dispensatione occulta, se ostenderet spiritus justi, vel aliqua illusio imaginaria, diaboli machinationibus facta.* S. Augustin, *De diversis quæst. ad Simplicianum*, l. II, c. III.

Les prophètes interdisent à leur tour les incantations, Is., II, 6; III, 4; XLVIII, 13; Mich., V, 5, mais plutôt comme « des coutumes païennes qui ne sont que vanité ». Jer., X, 2.

Il faut arriver à Daniel pour trouver une magie puissante — mais c'est la magie chaldéenne — exorcisée par les hommes de Dieu. Dan., II, 2, 10. Le livre apocryphe d'Énoch, VII, 1, parle de puissants secrets confiés aux « filles des hommes », tradition populaire juive greffée à tort sur Gen., VI, 2 : ce serait l'origine de la sorcellerie.

Les écrits du Nouveau Testament sont explicites sur la situation des magiciens chez les païens, Act., VIII, 9; XIII, 6; sur l'usage des grimoires en certains milieux, Act., XIX, 19; sur le danger des pratiques magiques même chez les chrétiens, Gal., V, 20; Apoc., XXI, 8. Est-il bien sûr qu'ils ne laissent pas entendre la connivence du démon en ces maléfices? Les titres imposants donnés à Simon le Magicien sont sans doute laissés au compte des témoins; mais le mage Élymas est appelé « fils du diable » par l'Apôtre. Quant aux prophètes des derniers jours et à l'Antéchrist annoncés par Notre-Seigneur, Matth., XXIV, 24, et par saint Paul, II Thess., II, 9, leur rôle dépasse singulièrement l'horizon surbaissé de la sorcellerie. Notons toutefois qu'à propos de leurs « prodiges mensongers, qui en séduiront un grand nombre », les Pères de l'Église ont fait cette remarque générale qu'une intervention du démon peut fort bien être mêlée de supercherie, et que, par contre, les prestiges les plus truqués n'excluent pas la part du diable : « Les hommes superstitieux sont livrés aux anges prévaricateurs, moqueurs et trompeurs, pour être moqués et trompés. » S. Augustin, *De doctrina christiana*, l. II, c. XXIII, n. 5, *P. L.*, t. XXXIV, col. 52. De l'ensemble de ces notations, assurément trop brèves, de l'Écriture Sainte, le même docteur conclut cependant : « Si nous voulons nier ces prodiges, nous nous mettons en contradiction avec la vérité des saintes Lettres. » *De civ. Dei*, l. XXI, c. VI, *P. L.*, t. XLV, col. 716.

2. La tradition de tous les peuples anciens, comme nous le verrons plus loin, était unanime à admettre la réalité des maléfices opérés par leurs *magi* ou *mathematici*, qui n'étaient souvent que de pauvres sorciers. Cette unanimité ne signifie pas grand chose par elle-même; et les descriptions qui l'appuient ne nous permettent pas de déterminer en quelle mesure les méfaits des sorcières antiques pouvaient bien dépasser le vulgaire charlatanisme. On a voulu expliquer par cette crainte universelle les condamnations de la Bible contre les sortilèges : c'est une explication insuffisante; mais on peut admettre que bien des docteurs de l'Église en ont été impressionnés. D'autant que la philosophie néopythagoricienne avait depuis longtemps admis l'efficacité de la magie, Origène, *Contra Celsum*, l. I, 68, *P. G.*, t. XI, col. 788, et que les néoplatoniciens donnèrent un regain d'assurance aux *mathematici*, en reportant sur les *dæmones* les actions vicieuses que l'antiquité attribuait à ses dieux. « Un des plus grands maux que commettent les démons malfaisants, c'est qu'étant les auteurs de toutes les calamités qui désolent le monde, ... ils en rejettent l'odieux sur ceux dont les œuvres sont le contraire des leurs. C'est par l'entremise de ces mauvais démons que s'accomplissent les sortilèges. Les hommes qui nuisent à leurs semblables par des enchantements rendent de grands honneurs aux mauvais démons et surtout à leur chef. » Ces assertions de Porphyre étayèrent pour de longs siècles l'emprise de Satan sur la magie populaire, cf. Éliphas Lévy, *Histoire de la magie.*

3. La croyance populaire en la puissance de la magie païenne a été partagée ou admise provisoirement par la plupart des apologistes des trois premiers siècles. Par là s'explique la peine qu'ils se donnent pour démontrer la transcendance des miracles du Christ, sur « les prodiges de l'art que nous appelons magique ». Justin, *Apol.*, I, 30, *P. G.*, t. VI, col. 373. Les uns et les autres sont vrais, dit Justin; ces derniers sont en partie truqués, observe Tatien, *Adv. Græc.*, c. XVII-XVIII, mais parce qu'ils viennent des démons. Cette idée était générale parmi les fidèles du temps d'Eusèbe, *Vit. Constant.*, l. III, c. LVII, *P. G.*, t. XX, col. 1124.

Les enseignements des philosophes sur les démons ont été adoptés, ou plutôt adaptés par Origène et les docteurs africains. Origène attribue les prodiges des « égyptiens », aux « démons qui se font collaborateurs des magiciens... C'est par leur puissance que les arbres et la vigne sont frappés de stérilité ». *Cont. Cels.*, l. I, 68, *P. G.*, t. XI, col. 788. Les écrivains de l'Afrique chrétienne sont portés à admettre sans plus de critique les faits en question et à les attribuer au diable : ils croient aux sortilèges. « Le corps et l'âme de l'homme peuvent être atteints et viciés par la sinistre

influence et le contact impur des démons, avec le secours de qui opèrent les magiciens. » Tertullien, *Apologet.*, c. XXII, *P. L.*, t. I, col. 404-411. Saint Cyprien suit son maître sur ce point. *De idol. vanitat.*, c. VII, *P. L.*, t. IV, col. 574. Moins que les autres docteurs, saint Augustin était porté à minimiser l'objectivité des maléfices et le concours des démons, parce qu'il avait une conviction très nette de l'origine diabolique de beaucoup de maladies, *Serm.*, CXXX, n. 7, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1708, et une théorie excessivement souple du miracle et des virtualités de la nature, cf. *La théologie du miracle selon saint Augustin*, dans *Rech. de théol. anc. et médiév.*, 1939, p. 212-214; enfin, plus précisément, parce qu'à ses yeux les procédés et formules magiques étaient si disproportionnés à leurs effets avérés qu'ils devaient être, non des causes, mais des signes faits à des puissances surnaturelles. Après lui, tous les Pères latins font un pas de plus : ils voient le démon dans les moindres gestes des plus vulgaires sorciers. S. Léon, *P. L.*, t. LIV, col. 218; Maxime de Turin, *P. L.*, t. LVII, col. 256; Grégoire le Grand, *P. L.*, t. LXXVII, col. 757; Prudence, *P. L.*, t. LIX, col. 675-676.

« Il faut reconnaître, pour la réalité de la magie noire, l'existence d'une opinion traditionnelle très forte. » Voir ci-dessus, L. Gardette, art. MAGIE, t. IX, col. 1520. Tous les écrivains du Moyen Age, on le verra plus loin, admettent, les yeux fermés, la solution simplifiée de saint Augustin.

4. Saint Thomas lui-même, bien qu'il regarde plutôt les principes que les faits particuliers, admet la possibilité et la réalité de la sorcellerie, mais, avant tout, par respect pour les Saints Pères : *Hoc est contra auctoritates sanctorum qui dicunt quod dæmones habent potestatem supra corpora et imaginationes hominum quando a Deo permittuntur; unde per eos malefici aliqua signa facere possunt*... CREDIMUS *dæmones... multa posse quæ nos non possumus; et illi qui ad talia facienda inducunt, malefici vocantur. Sum. theol.*, Suppl., q. LVIII, a. 20. Beaucoup moins circonspects furent les théologiens scolastiques des siècles suivants : le maléfice du démon devient une clause de style. Suarez, *De religione*, c. XV, n. 7, éd. Vivès, t. XIII, p. 565. Plusieurs même n'ont pas hésité à prendre pour argent comptant les récits d'exorcismes et les aveux des exorcisés qui foisonnent dans les vies des saints de tous pays, depuis saint Martin jusqu'à saint Pierre Fourier. Joignons-y les théologiens du XVII[e] s., car ils n'ont fait qu'exagérer les conclusions de leurs prédécesseurs. Voir l'art. MAGIE, col. 1526. La doctrine demeure sauve quand les plus prudents d'entre eux ont soin de distinguer entre le droit et le fait. « La sorcellerie est possible 1) *ex parte dæmonum*, 2) *ex parte hominum*, 3) *ex parte Dei*... Quant aux faits, ils relèvent uniquement de l'histoire et de la critique... Maintenant que les lois physiques sont mieux connues, bien des opérations jadis réputées magiques nous apparaissent naturelles. Mais la raison ne permet pas » — on en revient toujours à l'à priori — « de les contester tous! » Migne, *Theolog. curs.*, t. XIV, col. 111. Il ne sera pas hors de propos d'ajouter à ces témoignages celui de Bossuet qui parle, avec quelque indétermination cependant, de « ces effets extraordinaires et prodigieux qui ne peuvent être rapportés qu'à quelque mauvais principe et à quelque secrète vertu pernicieuse; et cela se confirme encore par cette noire science de la magie, à laquelle plusieurs personnes trop curieuses se sont adonnées dans toutes les parties de la terre. » Bossuet, *I[er] sermon sur les démons*. Ces derniers mots font peut-être allusion aux relations des missionnaires de toutes les latitudes déplorant les ravages de la sorcellerie dans les pays, sauvages ou civilisés, qu'ils évangélisaient. Cf. Benoît XIV et les incubes, cité par S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, t. III, p. 593.

5. Les condamnations solennelles de l'Église étaient d'ailleurs trop concordantes pour permettre aux théologiens de mettre uniformément en doute la réalité de toute la magie populaire et son origine démoniaque. « Le concile d'Elvire de 305 suppose nettement, can. 6, l'efficacité possible des maléfices », Gardette, *loc. cit.*, col. 1524, et même l'invocation du démon : « Si un homme en a tué un autre par maléfice, comme *il n'a pu* accomplir pareil crime sans idolâtrie, il se verra refuser la communion même à la mort. » Mansi, *Concil.*, t. II, p. 225. Sans doute beaucoup d'autres synodes postérieurs se bornent à porter condamnation contre des tentatives, « qui sont de lourdes chaînes, *magna obligamenta*, pour les âmes ». Concile d'Agde de 506, can. 68. On remarquera la même réserve dans les conciles mérovingiens d'Orléans (511), d'Auxerre (586), de Narbonne (589), de Reims (625); dans les conciles carolingiens de Tours (813), can. 42, et de Paris (829), Mansi, *Concil.*, t. XIV, col. 89; dans les synodes d'Angers (1294) et de Rouen (1445), en ceux de Valladolid (1322) et de Cologne (1357). On a même dit que les peines édictées par eux étaient trop douces — l'excommunication ou la suspense temporaire — pour qu'ils aient cru à un vrai pacte avec le diable. Mais il n'est pas douteux que la plupart des gens d'Église, au Moyen Age, étaient d'accord pour le fond avec le *Canon. episcopi*, introduit dans les collections canoniques — c'était en fait un capitulaire franc, cf. *Corpus juris can.*, édit. Friedberg, t. I, col. 1030, n. 142 — : « Les évêques et les prêtres... doivent travailler à extirper la sorcellerie et la bonne aventure, *puisque* le diable en est *l'instigateur.* » L'opinion des hommes éclairés ne va jamais jusqu'à supprimer le rôle du démon; et, pour quelques esprits indépendants que l'on cite en sens contraire, comme Agobard, archevêque de Lyon, *Liber de grandine et tonitruis*, *P. L.*, t. CIV, col. 147-158, l'ensemble des évêques du IX[e] au XIII[e] siècle s'en tient à l'opinion moyenne du canoniste Burchard de Worms : s'il y a une part d'illusion et de vantardise dans les dires des sorcières, en particulier leurs prétendus sabbats, elles sont vraiment victimes des hallucinations du démon, en punition de leur impiété. Burchard, *Decret.*, l. X, c. I, *P. L.*, t. CXL, col. 831-833. Ainsi pensaient, aux siècles suivants, un synode de Trèves de 1310, can. 79, 80, 81, *loc. cit.*, t. XXV, col. 268; un synode de Salamanque de 1335, can. 15, *loc. cit.*, t. XXV, col. 1056, deux synodes de Prague, celui de 1346, can. 56 et un autre de 1355, can. 61, Mansi, *Concil.*, t. XXVI, col. 100 et 405. Ce qu'il faut induire de ces variations, c'est que les pasteurs des Églises particulières, qui n'engageaient point le jugement de l'Église catholique, étaient tiraillés entre leurs doutes personnels et l'opinion régnante parmi les fidèles. Les historiens impartiaux admettent que leur rôle fut plutôt modérateur en ces siècles d'ignorance. J. Janssen, *La civilisation en Allemagne*, t. VIII, p. 522, n. 3.

Plus embarrassantes sont les bulles des papes du XV[e] et du XVI[e] siècle, citées à l'art. MAGIE, col. 1523. Dans le peuple chrétien sévit alors une épidémie de superstitions et les papes, pour l'arrêter, devaient bien faire état des préjugés de l'époque : voilà ce que disent les historiens de l'Église. Mais ces bulles, que disent-elles au juste? Sans doute, Innocent VIII, dans sa fameuse bulle *Summis desiderantes affectibus*, du 5 déc. 1484, parle du commerce amoureux avec le démon, simplement comme d'un crime signalé par les inquisiteurs d'Allemagne; mais Sixte V, dans la bulle *Cæli et terræ* du 5 janv. 1586, écrit sans restrictions : *Sunt qui... pactum faciunt cum inferno, qui similiter ad alia facinora perpetranda, cum diabolo*

facta pactione, nefarias magicæ artis maleficia adhibent. On a remarqué qu' « aucune bulle n'a jamais parlé du sabbat des sorcières », parce que « de pareilles imaginations ne pouvaient rentrer dans le système doctrinal de l'Église ». Gardette, art. MAGIE, col. 1523. Mais l'idée du pacte avec le démon était vraisemblablement dans la pensée des souverains pontifes, comme dans l'enseignement de l'École. On peut dès lors accepter l'appréciation de l'historien Pastor : « Il n'y a pas trace [dans la bulle d'Innocent VIII] de décision dogmatique au sujet de la sorcellerie, » trad. franç., t. v, p. 339; mais on doit dire qu'il y a bien un enseignement sur la réalité des pactes dans celle de Sixte V.

On a d'ailleurs, dans le Rituel romain, un document assez autorisé de la croyance de l'Église; ne lit-on pas encore aujourd'hui dans les conseils aux exorcistes : *Jubeat dæmonem dicere an detineatur in illo corpore ad aliquam operam magicam aut malefica signa?* Avec quelques subtilités on peut encore se débarrasser de ce témoignage; à chacun de juger si ces arguties ne sont pas excessives.

6. A l'époque actuelle, un auteur qui, par ailleurs, a excédé dans le sens affirmatif, conclut en ces termes : « Croire aux sorciers n'est pas une superstition. Dès lors qu'il y a ou qu'il peut y avoir sorcellerie, il est permis de croire aux sorciers et à leurs sortilèges. Seulement cette croyance peut être plus ou moins mal fondée, en attribuant aux sorciers des maléfices auxquels ils sont étrangers et en voyant de la sorcellerie là où il n'y en a pas. S'il y a préjugés ou ignorance dans le peuple, il faut l'éclairer... » *Ami du clergé*, 1892, p. 739. Sans doute beaucoup de chrétiens instruits, pour se soustraire aux ironies des incroyants, et quelques théologiens sérieux, faussant compagnie à leurs devanciers, professent que la sorcellerie est trop grossière pour avoir affaire avec le démon, ou pour que le démon s'en mêle. C'est ce que les croyants, semble-t-il, ne peuvent universellement révoquer en doute. Car le démon n'est point si délicat, ni si paresseux; et Notre-Seigneur nous demande de prier Dieu pour « qu'il ne nous laisse pas engager dans une tentation [quelconque du démon], mais qu'il nous délivre du Malin. » Matth., vi, 13. Si l'imprudente ironie de quelques rationalistes résout par de simples explications naturelles tous les cas de sorcellerie (cf. Michelet, *La sorcière*, et maints autres cités par J. Bizouard, *Des rapports de l'homme avec le démon*, Paris, 1836, t. vi, *passim*), si d'autres ironisent sur la mystérieuse tolérance de Dieu vis-à-vis des anges déchus, Louandre, *Histoire du diable*, dans *Revue des deux mondes*, mars 1842, s'ils traitent de superstition la foi de leurs adversaires, et s'imaginent que le démon n'existe plus qu'à l'Opéra, il reste que Garçon et Vinchon, *Le Diable, étude historique, critique et médicale*, Paris, 1926, se rencontrent avec les docteurs catholiques qui maintiennent la doctrine traditionnelle fondée sur le sentiment très général des Pères et des théologiens et sur des enseignements exprès de l'Église, qui conserve la pratique des exorcismes.

IV. DIFFUSION DES PRATIQUES DE SORCELLERIE. — La sorcellerie a fait beaucoup parler d'elle au cours des siècles passés. L'histoire sans doute ne nous renseigne guère sur son efficacité, moins encore sur son caractère démoniaque, parce que les documents qui nous restent, fussent-ils d'ordre judiciaire ou législatif, se basent sur la rumeur publique et non sur des enquêtes sérieuses. Cependant la préhistoire, s'éclairant des données actuelles de l'ethnographie, s'est essayée à démêler les origines de la sorcellerie, peu distincte encore de la science expérimentale à ses premiers débuts. L'histoire des antiques civilisations montre la distinction progressive de la haute magie et de la magie populaire, ainsi que les emprunts constants de celle-ci à celle-là. La littérature des grands siècles patristiques permettrait de compléter ce qui a été dit précédemment sur le sentiment des autorités ecclésiastiques en la matière. Mais, pour juger du fléau de ces pratiques et des ravages de cette hantise dans les nations barbares converties au catholicisme, rien n'est plus désolant que l'histoire des procès de sorcellerie au Moyen Age et à l'époque de la Renaissance. Nous devrons nous borner pourtant à quelques constatations générales, et parfois à des références.

1° *Chez les primitifs.* — La sorcellerie a sa pleine expansion chez les peuplades primitives ; on y conserve assez vivants les principes qui ont présidé autrefois à l'élaboration de cette superstition. Encore faut-il que l'observateur civilisé obtienne la confiance des indigènes, pour qu'ils veuillent lui confier leurs secrets de clan. On comprend alors que le fondement de la sorcellerie des primitifs, c'est le lien qu'ils conçoivent entre l'homme et la nature : l'âme humaine vient de cette nature, elle en est partie intégrante, elle y retourne; toutes les puissances animales, végétales, voire minérales, dans leurs activités non comprises, ne sont que les manifestations d'un même dynamisme qui informe tous les êtres. Ce sont ces forces mystérieuses que la sorcellerie s'efforce de capter, pour s'en servir ou s'en garantir. Deux grandes lois président à ses opérations : 1. la loi de similitude ou de correspondance : le papillon, qui folâtre sans but apparent, servira dans un philtre qui donne la folie; 2. la loi du dynamisme : le sorcier doit prélever les forces qui résident dans les choses à l'endroit et au moment où elles y sont dans leur plénitude : le cœur, la cervelle, la main du guerrier vaincu. Ces forces sont assimilées par le souffle, la parole, le geste, le mimétisme...

Et maintenant, pour prendre sur le fait l'esprit paralogique qui anime le primitif dans la magie sympathique et l'amène à une conclusion fausse, il suffira de citer l'explication que fournit au professeur Malinowski un sorcier renommé des îles Trobriand. « Tu me demandes pourquoi nous mettons de la menthe odorante dans le philtre d'amour, et pourquoi nous couvrons nos corps de noir quand nous voulons attirer les nuages noirs pour faire de la pluie? Mais l'amour est attiré par les douces odeurs, et nous devons employer de douces paroles et parler de tout ce qui est chaud, fort et tendre, dans nos formules magiques. Nous nous vêtons de noir pour la pluie, parce que la pluie est *noire* et la couleur noire *amène* la pluie, comme tu verras les myriapodes noirs traverser les chemins quand la pluie va venir, et les oiseaux noirs voler de tous côtés quand les nuages de pluie se rassemblent. » Cité par J. Frazer, *La crainte des morts dans la religion primitive*, introduction. D'autres fois, dans des civilisations plus évoluées, une analogie verbale est établie entre des forces vivantes et personnifiées et une force de la nature susceptible d'être ainsi soumise au pouvoir du magicien.

Pour l'ordre d'apparition de la sorcellerie et de la religion, il est important de distinguer la magie naturelle, qui pourrait bien être primitive dans l'humanité, de la magie à objet religieux. « Le passage de l'une à l'autre est aisé puisque toute les deux se basent sur une causalité occulte et paralogique. Nous admettrions donc que, conceptuellement, il y a magie primaire et indépendante; que cette magie, lorsqu'elle prend pour objet les puissances surnaturelles, devient le parasite et souvent même le destructeur de tout vrai sentiment religieux. Dans la pratique et psychologiquement parlant, ces magies ne se séparent guère. et de fait la plupart du temps coexistent dans l'homme. » A. Vincent, *Revue des sc. relig.*, 1938, p. 91. La magie

à objet religieux, en logique pure, est postérieure à la religion qui lui enseigne l'existence d'une puissance supérieure; mais, en pure psychologie, elle peut suivre de près l'éveil religieux, parce qu'une intelligence moins droite, un égoïsme plus accusé pourra penser très vite qu'il peut s'emparer de cette divinité. Dans le développement ethnologique, « il serait nécessaire de noter les différentes évolutions de la magie en distinguant, selon les cycles culturels, les êtres surnaturels sur lesquels le magicien prétend exercer son pouvoir. On constaterait peut-être que la magie ne s'adresse jamais à l'Être qui est conçu comme suprême. Ce travail, au reste, présente des difficultés considérables par suite de multiples interférences et de nombreux points communs ». Cf. A. Vincent, *loc. cit.*, p. 95.

2° *Le monde oriental.* — On a prétendu qu'« il n'y a pas d'indices, dans l'histoire de la sorcellerie et de ses procédés ésotériques, d'une influence directe de l'Orient sur l'Occident ». A. Delatte, *Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des plantes magiques*, 1936, note, p. 13. Cependant, si les prêtres égyptiens, par exemple, et les ancêtres de la gnose alexandrine recueillirent les secrets des mages de Babylonie, n'est-il pas à croire que leurs humbles satellites, fakirs, médiums et autres sorciers, profitèrent, eux aussi, des lumières de l'Orient? Les textes d'ailleurs sont là pour rappeler que la vulgarisation des textes magiques indiens fut universelle dans les pays d'influence hindoue. Cf. J. Filliorat, *Étude de démonologie indienne*, 1937, *passim*. Les doctrines et les techniques, magiques d'abord, scientifiques ensuite, y ont été adoptées de bonne heure, indépendamment de toute croyance religieuse; pareillement les parangons de la sorcellerie, les « démones » ravisseuses d'enfants, héritières des ogresses védiques, ont été groupées sous l'égide du démon Ravana, dans les Kamâratantra sanscrits, thibétains et tamouls; et les formules appropriées d'exorcismes passèrent, en rivales d'abord, dans les livres de médecine. Plus près de nous, la magie des tsiganes, qui sont d'origine hindoue, a certainement influencé la sorcellerie occidentale. De même, un certain nombre de pratiques grecques sont passées presque intégralement dans la magie populaire arabe. Enfin, « dans les ouvrages de sorcellerie qui se cachent aujourd'hui dans le peuple, le *Grand* et le *Petit Albert*, le *Dogme et rituel de la haute magie*, on constate que certaines pratiques encore en usage nous viennent, en ligne directe et sans aucun changement, de la plus haute antiquité ». A. Vincent, *loc. cit.*, 1939, p. 76. Cf. Fr. Cumont, *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles, 1937, et *Les mages hellénisés*, Paris, 1938.

Aussi, quand on aborde le terrain de l'histoire, on trouve la sorcellerie solidement installée dans les pays les plus divers : chez les Chinois comme chez les Assyriens, en Égypte comme en Gaule. Voir l'art. MAGIE, ci-dessus, t. IX, col. 1516-1517. En Perse, les vieilles croyances naturistes des tribus iraniennes faisaient aussi une grande place à la sorcellerie. Sous ce rapport, on peut bien maintenir que la Perse a été le berceau de la magie populaire et qu'elle a tout au moins donné leur nom aux sorciers du monde ancien, puisque les « mages » faiseurs de miracles étaient originairement les prêtres du mazdéisme. Cependant ce n'est pas sans étonnement que les orientalistes récents, en lisant Zend-Avesta, les livres sacrés du zoroastrisme, ont constaté l'élévation de son dogme et la pureté incomparable de sa morale : Zoroastre adore un dieu suprême, Ahoura-Mazda; il abomine le culte rendu à Ahriman et à ses dévas et par là même condamne absolument la sorcellerie; il ignore les spéculations astrologiques et la divination sidérale des Babyloniens. Nous avons là un mouvement de réforme religieuse parallèle à la réforme politique d'Hammourabi, qui proscrivait aussi, au nom du bon ordre, les maléfices des sorciers, *Code d'Hammourabi*, c. 1 et 2. Mais aucun de ces mouvements n'a réussi à stériliser, dans les milieux éloignés des centres, le mauvais levain des cultes primitifs. C'est justement parce que « les mages que les Grecs ont connus n'étaient pas des zoroastriens orthodoxes, mais des maguséens de la diaspora iranienne, » qu'ils restèrent si attachés à leurs vieilles recettes magiques. Après la conquête de Cyrus, ils entrèrent en contact avec les Chaldéens de Mésopotamie et subirent fatalement l'ascendant d'un clergé qui était alors le plus instruit du monde. A Babylone, ils apprirent l'astrologie et la haute magie, acquisitions qu'ils attribuèrent naturellement à leur fondateur, Zoroastre, dont la sagesse ne pouvait les avoir ignorées. Selon les mages hellénisés de l'époque des Séleucides, Zoroastre a inventé la magie ; ce sont eux qui en ont donné le fondement doctrinal suivant : le premier principe est le Temps infini, qui a engendré les frères jumeaux, mais ennemis, Ahoura-Mazda et Ahriman, dieux, l'un du bien, l'autre du mal et des sortilèges. Nous sommes loin du mazdéisme dans sa rigueur originelle. Cf. A. Vincent, *loc. cit.*, 1939, p. 406, recensant L. Bidez et Fr. Cumont, *Les mages hellénisés*, 1938. Il reste vrai de dire avec ce dernier : « Si les Perses n'ont pas inventé la sorcellerie — car elle est vieille comme le monde — ils ont été du moins les premiers à l'édifier sur un fondement doctrinal, le dualisme mazdéen » de la dernière époque. Même après ces importantes précisions, on peut encore se demander : « Sous quelle influence la magie perse s'est-elle propagée, ce sont là des questions encore mal élucidées. » Fr. Cumont, dans *Rev. d'hist. et litt. relig.*, 1906, p. 46. Mais on ne saurait certes exagérer la contamination des croyances iraniennes par les sorciers chaldéens, qui pratiquaient traditionnellement la divination, et aussi la médecine magique : nulle part comme à Babylone, la différenciation progressive qui distingua partout la science et la religion de la sorcellerie, ne resta moins avancée.

Chez les Juifs, la sorcellerie interdite par les textes législatifs du Pentateuque pouvait bien être autochtone; mais les prophètes en dénoncent une autre plus virulente venue de chez les Philistins, Is., II, 6; III, 2, et de chez les Assyriens plus tard. Au temps de Jésus on voit que beaucoup de prodiges et de conjurations se font au nom de Béelzébub, prince des démons.

3° *Le monde gréco-romain.* — Chez les Grecs et les Romains, il y eut une magie demi-savante domiciliée en quelques villes retirées : certains cercles de Thessalie, comme Œmonia firent une concurrence prolongée aux *Prænestinæ artes*, aux *Cæritanæ artes* de l'Italie. Mais il y avait aussi une sorcellerie paysanne assez bénigne : *Qui fruges incantassit... Qui malum carmen incantassit, vel malum venenum...*, porte la Loi des XII Tables, tab. VIII, 4, 9. Maléfices qui rendent les champs stériles ou font périr le bétail, conjurations adverses qui détournent la grêle ou attirent la pluie, philtres d'amour, onguents de jeunesse, remèdes de bonnes femmes, talismans contre le mauvais œil, tout cela s'inspire des superstitions populaires et se maintient aux confins du folklore et du charlatanisme. La vieille croyance aux revenants, inscrite dans les usages authentiques de la religion romaine, inspira la crainte des nécromanciens venus d'Étrurie. Saint Jérôme distingue sans doute les *magi* des vulgaires sorciers, *malefici*, *In Dan.*, c. II, 2; mais les mages, c'est dans le texte du prophète qu'il les trouve. A vrai dire, il n'y a aucune trace, en Grèce ni en Italie, d'une discipline occulte et savante. Aussi les adeptes de cet

art douteux de magie sont-ils méprisés sous la république et même sous Auguste.

Mais, avec l'invasion des religions orientales, la considération pour le magicien grandit à mesure qu'on le redoute davantage. Arnobe, *Adv. nationes*, l. I, c. XLIII, *P. L.*, t. V, col. 773. On saisit ici l'action victorieuse des cultes alexandrins et chaldéens, dont le rituel n'est pas autre chose à l'origine qu'un ensemble de pratiques magiques. Lactance, *Divin. institut.*, l. II, c. VI, XIV, *P. L.*, t. VI, col. 282, 328, etc. C'étaient les prêtres officiels qui, en ces cultes, imposaient leurs volontés aux dieux. De là cet ensemble de pratiques impies, célébrées dans l'ombre, et dont l'horreur n'a d'égale que l'ineptie : breuvages qui troublent les sens, composition de poisons subtils, immolation d'enfants pour lire l'avenir dans leurs entrailles ou évoquer les revenants, toutes horreurs que signalent les historiens et satiriques du temps des premiers empereurs. En présence de ces abominations, l'État romain s'émut. Mais les rigueurs intermittentes des édits impériaux ne furent pas plus efficaces pour détruire une superstition invétérée que la polémique chrétienne pour la guérir. Aussi bien l'Église ne niait pas la réalité du pouvoir exercé par les sorciers : tant qu'on admit que les esprits malins intervenaient constamment dans les affaires terrestres et qu'il existait des moyens secrets de les dominer ou de partager leur puissance, la sorcellerie fut indestructible. Elle faisait appel à trop de passions humaines pour n'être pas entendue.

Pour l'Église orientale, une affaire curieuse qui se passa dans les dernières années du Ve siècle, à Béryte en Syrie, montre quelle confiance les esprits les plus éclairés gardaient encore dans les pratiques de la magie la plus atroce. Zacharie le Scolastique, *Vie de Sévère d'Antioche*, *Patrol. orient.*, t. II, p. 57; cf. Fr. Cumont, *Rev. hist. et littér. relig.*, 1903, p. 435; 1906, p. 46 et suiv. Pour la législation ecclésiastique, conc. de Laodicée, can. 36; concile d'Ancyre, can. 4 et 23, etc. Il y eut un édit de Constance contre les « Chaldéens », *ob facinorum magnitudinem;* cf. *Cod. Theodos.*, IX, XVI, 4.

4° *La chrétienté occidentale.* — En Occident, les premiers docteurs qui furent en contact avec ces superstitions barbares se contentaient de les mettre, avec raison, dans la même classe que l'idolâtrie proprement dite. *Partes idololatriæ sunt veneficia, præcantationes, suballigaturæ, vanitates, auguria, sortes, observatio ominum, parentalia inquam unde idololatriæ malum extulit caput erroris*, Gaudence de Brescia, *Serm.*, IV, *P. L.*, t. XX, col. 870. Firmicus Maternus, cet astrologue converti, n'avait-il pas prévenu que « le diable prend toutes les formes pour perdre les hommes? » *P. L.*, t. XII, col. 1036-1040; cf. col. 1044. Saint Augustin n'avait-il pas enseigné que c'était forniquer avec les démons que de consulter les *mathematici? P. L.*, t. XXXVII, col. 76; cf. *De civ. Dei*, l. II, c. XXIV, t. XLI, col. 72; et pareillement saint Jérôme. *In Jeremiam*, l. II, c. V, t. XXIV, col. 775. Sans doute y avait-il une grande distance entre la science, même frelatée, des anciens astrologues et la rusticité des faiseurs d'horoscopes du temps des premiers royaumes barbares. Pourtant Isidore de Séville n'hésitait pas à constater que les sorciers de son temps avaient hérité du prestige et du nom des *mathematici : Horoscopi, hi sunt qui vulgo mathematici vocantur;* et sa liste des pratiques de sorcellerie se transmettra tout au long du Moyen Age. *Etym.*, l. VIII, c. IX, *P. L.*, t. LXXXII, col. 311-312.

Pour mettre un peu de lumière dans ces assimilations désordonnées, Raban Maur, archevêque de Mayence, lance dans le second quart du IXe siècle son livre, *De magicis artibus*, *P. L.*, t. CX, col. 1095 sq. Il remarque sagement que, si la sorcellerie a bien été encouragée à l'origine par le diable, et « si elle a eu tant de succès dans les siècles passés, *ex traditione malorum angelorum* », il faut accuser maintenant « la négligence des maîtres [chrétiens] et l'inertie des docteurs, qui permettent à quelques rares prévaricateurs de séduire les campagnards et les ignorants ». *Loc. cit.*, col. 1107. Car il n'y a plus désormais de mages savants, mais de vulgaires *malefici*. Col. 1098. Mettons qu'il y ait encore quelques idolâtres qui demandent des prodiges aux démons eux-mêmes; mais beaucoup de fidèles s'adressent à de simples « devins » ou « sorciers », qui prennent des allures chrétiennes, *qui fictæ religionis per quasdam, quas sanctorum sortes vocant, aut quarumcumque scripturarum scientiam profitentur. Loc. cit.*, col. 1100. Dans leurs prodiges, il y a d'abord beaucoup d'illusions, et quelques-unes si grosses, qu'elles sont visibles aux ignorants eux-mêmes. Puis il faut tenir compte des phénomènes extraordinaires, que Raban explique, après saint Augustin, par « des raisons séminales cachées dans la nature par le Dieu créateur ». *Loc. cit.*, col. 1105. Enfin les devins peuvent quelquefois avoir recours aux démons, plus intelligents, plus puissants et plus expérimentés que les hommes. *Ibid.*, col. 1106. Voir encore du même auteur, *P. L.*, t. CVIII, col. 80, 459, 463; t. CXI, col. 22, 75, 422. Ces principes, très sages dans leur généralité, amènent l'évêque à réitérer les consignes de saint Augustin : *Unde cuncta vitanda sunt christiano*, et des apôtres : *Non est aliud nomen...*, Act., IV, 12. « Qu'est-il besoin de demander la santé à un autre qu'au médecin compétent? *Qui enim sine Salvatore salutem petit*, et *sine Sapientia prudentem fieri posse putat, non salvus sed æger, non prudens est sed stultus. Loc. cit.*, t. CX, col. 1097. On remarquera, avec le sens profondément évangélique de l'évêque, sa réserve sur les faits de sorcellerie : sa documentation se borne à reproduire les citations scripturaires du concile de Worms de 829 : Ex., XXII, 18, 24, etc.

Il aurait été bien utile de mettre à jour la législation ecclésiastique sur le sujet et de s'informer des pratiques courantes. Tâche difficile à laquelle s'attacha Hincmar de Reims, vers l'année 860. Une vingtaine de questions lui avaient été posées à propos du divorce de Lothaire, dont trois visaient la sorcellerie. Il y répondit longuement, *De divortio Lotharii*, interr. XV sq., *P. L.*, t. CXXV, col. 718, mais en canoniste habitué à utiliser à toutes fins des textes désuets. Il cite, en suivant, sans broncher, la table de l'*Hispana* qu'il devait avoir entre les mains : la décrétale d'Innocent *ad Decentium*, celle de Léon *ad episc. per Italiam : Aliquanti malefici*, s'en remettant comme Léon le Grand à la législation séculière (qui visait désormais les simples sorciers), celles de Grégoire le Grand, *Epist.*, l. XII, ep. XIII; l. VII, ep. LXVI; *Synod. rom.*, c. XI, puis les conciles d'Ancyre, can. 4 et 23; le IVe de Carthage, c'est-à-dire les *Statuta Ecclesiæ antiqua*, can. 89, enfin les can. 70-73 du IIe concile de Braga, qui ne sont qu'une recension timidement adaptée par Martin de Braga des anciens synodes orientaux. L'interprétation d'Hincmar a donc plus d'importance que ses textes canoniques : ainsi trouve-t-il que le concile d'Elvire, can. 6, est trop sévère pour son temps, puisqu'il ne parle pas de pénitence possible pour le sorcier repentant.

Mais, cette érudition épuisée, il doit en venir à l'appréciation des faits de sorcellerie populaire. Or, les sorcières, dont la puissance était bien établie dans les légendes germaniques, faisaient parler d'elles dans les milieux chrétiens du IXe siècle. « On m'a demandé, écrit Hincmar, *loc. cit.*, col. 716, s'il peut être vrai, comme le disent beaucoup de gens, qu'il y ait des femmes qui par leur maléfice puissent mettre une

haine irréconciliable entre un mari et une femme, et puis ramener entre eux un amour ineffable. » L'évêque opine pour l'affirmative : « Cela peut se faire, par un secret mais toujours juste jugement de Dieu, comme nous le démontrerons par l'autorité de l'Écriture et l'enseignement des anciens docteurs. » *Loc. cit.*, col. 721. Malgré l'estime que l'on doit avoir pour la science d'Hincmar, il faut bien dire que les textes qu'il cite de la sainte Écriture, II Reg., XIII, 15; Luc., XVI, 26, et des Pères, sont hors de la question, et que l'histoire du sorcier convaincu par saint Basile est tirée de la vie apocryphe attribuée à Amphiloque; cf. *P. G.*, t. XXIX, col. 307. Par contre, Hincmar est un bon témoin des exagérations qui couraient déjà de son temps au sujet de la sorcellerie : il admet ce qu'un de ses suffragants lui avait conté, un cas assez anodin de réconciliation par les saintes lectures, *loc. cit.*, col. 717; mais les autres cas qui lui sont venus aux oreilles, il ne s'en porte pas garant, et n'ose les raconter en détail : *Turpe est* FABULAS *nobis notas referre, et longum est sacrilegia computare, quæ ex hujusmodi de ossibus mortuorum, atque cineribus extinctis et de capillis et pilis... cum filulis colorum multiplicium, et herbis variis ac cochleolis et serpentium particulis composita cum carminibus incantata deprehendentes comperimus, quibus homines liberati et benedictione ecclesiastica medicati... Quidam vestibus carminatis induebantur. Alii potu, alii autem cibo a « sortiariis » dementati, alii vero tantum carminibus a strigis fascinati et quasi enerves effecti reperti sunt; quidam autem a lamiis sive genicialibus feminis debilitati; quædam etiam feminæ a Dusiis in specie virorum, quorum amore ardebant, concubitum pertulisse inventæ sunt. Quos et quas, divina potentia, compressis et abjectis phantasmatibus diabolicis, per exorcismos et antidota catholica restituit sanitati. Loc. cit.*, col. 717-718. Ce n'est pas sans quelque appréhension que l'on voit notés ici, pour la première fois, en dehors des exorcismes anciens, les « antidotes catholiques » contre les sorciers....

Un capitulaire carolingien essaie de classer les genres de sorcellerie connus : *Ut nemo sit qui ariolos sciscitetur..., nec sint malefici, nec incantatores, nec phitones, nec calculatores, nec tempestarii, nec obligatores.* Boretius, *Capitularia*, t. I, p. 402. A quoi correspondent ces diverses appellations, nous sommes bien empêchés de le dire.

Au XIIe siècle les hommes les plus pondérés de tous les pays partagent, sinon les imaginations de leurs peuples, du moins leur défiance. Pour la France, voir Yves de Chartres, *De magorum sortilegiis*, *P. L.*, t. CLXI, col. 1317; Hugues de Saint-Victor, *Eruditio didascalica*, l. VI, c. XV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 810, et t. CLXXVII, col. 203. Pour l'Angleterre, Robert Pull, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 1093; Jean de Salisbury, *De variis speciebus magorum sortil.*, *P. L.*, t. CXCIX, col. 407-415, col. 461. Pour l'Espagne, Martin de Léon, *P. L.*, t. CCVIII, col. 73. Voir, parmi les préscolastiques, Pierre le Chantre, *P. L.*, t. CCV, col. 225-233; Pierre de Blois, *P. L.*, t. CCVII, col. 190; et à une époque plus tardive, Denys le Chartreux, *Contra vitia superst.*, dans *Op. omnia*, t. XXVI, p. 213-221.

Il est très regrettable qu'au XIIIe siècle, alors que les histoires de sorcellerie n'avaient pas encore tourné les têtes, les anciens scolastiques n'aient pas étudié d'assez près ces questions; on en conclura qu'ils les tenaient pour négligeables du moins dans l'enseignement théologique. C'est ainsi qu'Albert le Grand, à qui les siècles suivants ont fait une solide réputation de magicien, n'en parle pour ainsi dire jamais. De même, saint Thomas conclut tranquillement ses remarques sur les diableries des sorcières : *Hoc non multum refert ad fidei christianæ doctrinam. De malo*, q. XVI, a. 1. Sans doute en reconnaît-il incidemment l'existence, *In IIum Sent.*, dist. VII; *In IVum Sent.*, dist. XXXIV, q. I, a. 3; *Sum. theol.*, Ia, q. CXIV, a. 4, et dans les autres passages signalés plus haut. A l'endroit de la *Somme théologique* où il étudie du point de vue moral les péchés opposés à la religion, IIa-IIæ, q. XCII-XCVI, il ne se pose pas la question de la véracité des histoires de sorciers, mais recherche *a priori* la possibilité de l'intervention du diable dans la superstition : voir plus loin l'art. SUPERSTITION; bien plus, il y fait peu de place, q. XCVI, a. 2, *sed contra*, au péché de magie ou de sorcellerie, et ce n'est que par un fil que Suarez rattachera celle-ci à la divination : *Sicut divinatoria, ita ars factiva aliquorum operum... Magiæ et divinationis peccata solum materialiter differunt. De religione*, tr. III, l. II, c. XV, n. 2 et 10, éd. Vivès, t. XIII, p. 563-567; ailleurs, avec plus de raison, le même auteur rapproche la sorcellerie de la « superstition des observances ». *Loc. cit.*, c. VII, n. 1.

5° *Renaissance et temps modernes.* — Avec la fin du Moyen Age, le fait qui se pose angoissant est celui des procès de sorcellerie. Les récits en foisonnent dans Sprenger, *Malleus maleficarum*, 1487; del Rio, *Disquisitionum magiæ libri VI*, 1599; Spé, *Cautio criminalis*, 1631. Voir leurs art. Bornons-nous à donner le résumé de S. Reinach, dans *Orpheus*, p. 444. « Satan est partout au Moyen Age, à la fois comme dieu du mal et comme distributeur des richesses terrestres. Ce n'est pas l'Église qui a créé cette croyance, pas plus que l'opinion suivant laquelle certaines femmes, ayant fait un pacte avec le diable, se rendaient au sabbat sur des montures grotesques et y acquéraient des pouvoirs redoutables de maléfice. Il y a dans ces superstitions tenaces un vieux fonds païen et germanique. Mais l'Église, mieux instruite, n'aurait pas dû les partager. Non seulement elle les partagea, mais ses théologiens en firent un système et... elle organisa, à l'aide de l'Inquisition, la chasse aux sorcières, excitant le pouvoir civil à l'imiter. Dénoncées par des commérages, soumises à d'affreuses tortures, des malheureuses avouaient qu'elles avaient été au sabbat et racontaient des orgies imaginaires. On les brûlait en foule. Les supplices échauffaient les imaginations : tous les inquisiteurs qui reçurent mandat d'étouffer la sorcellerie furent d'actifs missionnaires qui contribuèrent à la répandre. Les esprits se familiarisaient avec l'idée que les sorcières entouraient les hommes de leurs embûches et que la moindre infortune résultait de leur malignité. » On pourrait citer, dans le même sens, une suite d'historiens plus pondérés dans leurs jugements, parce que plus spécialisés dans leurs recherches, par ex. R. Reuss, *La sorcellerie au XVIe et au XVIIe siècle, particulièrement en Alsace, d'après des documents inédits*, Paris, 1871; J. Janssen, *La civilisation en Allemagne*, Paris, 1902-1911. Voir une bibliographie plus complète à l'art. *Hexen* de la *Prot. Realencyclopädie*, t. VIII, p. 30, où l'on retiendra surtout J. Hansen, *Inquisition und Hexenverfolgung im M. A.*, dans *Hist. Zeitschr.*, t. LXXXI, 1898, et *Quellen und Untersuch. zur Gesch des Hexenwahns*, 1901.

Les faits lamentables n'en restent pas moins, qui établissent la responsabilité des gens d'Église dans cette frénésie meurtrière des XVIe et XVIIe siècles. Il ne nous suffit pas de remarquer que « les tribunaux civils se montrèrent plus crédules et plus barbares encore que les tribunaux ecclésiastiques, et que les protestants furent tout aussi acharnés que les catholiques ». S. Reinach, *loc. cit.* Tout au plus observera-t-on que Th. de Bèze taxait les parlements français d'incrédulité parce qu'ils n'osaient condamner à mort les sorciers; et que, n'ayant pour guide que l'Écriture Sainte, certains protestants en venaient à enseigner que « nier l'existence de la sorcellerie, c'est contredire

à la parole révélée de Dieu ». (Sir W. Blackstone, 1775). Aux catholiques, au contraire, il sera toujours loisible de faire leur lourde part aux princes chrétiens, recherchant par la voie de la rigueur la tranquillité de leurs peuples, et même aux évêques, suivant d'un cœur léger les errements de leurs ouailles.

C'est trop peu de pouvoir dire que les juges ecclésiastiques se montrèrent moins rigoureux que les juges séculiers dans la répression : ils n'usaient pas de la torture et ne recoururent jamais à la peine de mort, sauf quelquefois en Espagne, où la réaction était plus impérieuse : « Aucun pays plus que l'Espagne n'était exposé à la contagion de cette folie; si elle a été réprimée et rendue relativement inoffensive, cela est dû à la sagesse de l'Inquisition. » Lea, *Inquisition in Spain*, t. IV, p. 206.

Tous ces excès sont à jamais déplorables et nous ne prétendons point les excuser. Cependant les croyants devront se demander ce qu'ils auraient fait eux-mêmes à leur place et en leur temps. Puisque les préjugés étaient alors universels sur tout ce qui concernait les sortilèges et que l'Église ne pouvait les détruire d'un coup en disant que le diable n'existe pas, aurait-il été bien plus efficace de les arracher un à un et tout doucement, par la raillerie et le scepticisme? Et si les sorciers se doublaient souvent de malfaiteurs, fallait-il leur donner l'absolution? Sans doute l'Église aurait eu son mot à dire sur la procédure et sur la torture; mais c'est une autre question.

Des actes des gens d'Église, si nous passons à leurs préjugés, remarquons pour ramener les griefs à de justes proportions : 1. que l'Église de la Renaissance n'a pas inventé le crime de sorcellerie, admis par l'antiquité ecclésiastique et les empereurs romains; 2. que les docteurs catholiques ne donnèrent jamais de jugement motivé sur les procédés plus ou moins extraordinaires que le vulgaire prêtait aux sorciers; ils continuèrent seulement à professer la théorie courante des pactes avec le démon, telle que l'université de Paris l'avait formulée en 1338; 3. que les papes de la Renaissance, comme on l'a vu précédemment, n'allèrent pas plus loin; 4. que les juges d'Église, et d'abord l'Inquisition romaine, au XVe siècle, l'inquisiteur de Navarre en 1538, inclinaient à voir de l'illusion dans les accusations de sorcellerie par trop extravagantes.

Les théologiens du XVIe siècle furent, sur ce point, tout à fait insuffisants à leur tâche d'enseignement, quand ils se virent en devoir de faire le point. Ils avaient deux excuses : d'abord ils se trouvaient en pleine crise de répression contre des pratiques excessivement variées et mystérieuses; mais surtout ils étaient de simples commentateurs de leurs ancêtres et ils ne trouvaient rien dans leurs Sommes! « Avec Estius, on doit constater que les plus célèbres de nos prédécesseurs, saint Thomas, saint Bonaventure, Durand et les autres n'ont pas même touché la question. » Sylvius, *In Summ. theol.*, II^a^-II^æ^, q. CXVI, append. Le moment n'était guère aux recherches iréniques, ni aux études d'ensemble; ils restent dans les généralités. Répugnent-ils à admettre certains détails grotesques, comme les métamorphoses d'une sorcière en souris ou en oiseau, et leurs voyages à travers les airs, c'est au nom de principes métaphysiques sur les forces des mauvais esprits. Mais les documents amassés par les procès de sorcellerie étaient si nombreux et si concordants — et pour cause! — que des auteurs assez modérés, comme Tanner et les *Salmanticenses* « accueillirent, avec une crédulité qui nous paraît aujourd'hui excessive, les récits les plus extraordinaires ». Art. MAGIE, ci-dessus, t. IX, col. 1526.

Pour l'histoire de la moderne sorcellerie, nous n'avons malheureusement aucun historien bien sérieux à notre disposition; et ce serait une tâche fort délicate que de faire le départ entre les attestations enthousiastes des amateurs d'occultisme et les négations dédaigneuses des matérialistes. Pour la vie des sorciers actuels, voir C. Lancelin, *La sorcellerie des campagnes*, p. 189-260.

V. LA SORCELLERIE ET LA MORALE. — Quand il s'agit de se prononcer sur la valeur morale de la magie, l'unanimité se fait entre théologiens anciens et récents pour la sorcellerie vulgaire : ils la condamnent tous comme superstition, à cause de la vanité de ses prétentions ou de l'impiété de ses tentatives; car, pour cela, il n'est aucunement nécessaire de savoir si ces essais de nuire ont réussi ou si ces pactes avec le diable ont été exaucés. Aussi les théologiens modernes les plus sceptiques sur son efficacité se montrent-ils aussi sévères que les autres sur sa culpabilité, tandis que les anciens théologiens, qui exagèrent, à première vue, l'action diabolique, ont des solutions particulières pleines de bon sens. C'est que l'appréciation des actes humains n'a pas à se préoccuper de leurs conséquences mystérieuses, mais, avant tout, doit considérer les fins poursuivies par les agents et les circonstances aperçues de leurs initiatives.

1° *Les théologiens scolastiques.* — Ils partent, il est vrai, de cet à priori que les sortilèges sont des pactes avec le diable, ou, plus discrètement, *pertinent ad quædam pacta significationum cum dæmonibus inita*, comme disait autrefois saint Augustin, *De civ. Dei*, l. XXI, c. VI; *et sic operatio dæmonis se immiscet;* tel était le danger, assez lointain, que saint Thomas leur avait signalé, II^a^-II^æ^, q. XCV, a. 5. Il fallait bien qu'ils parlassent du démon ne fût-ce que pour rester dans leur sujet, « la divination et les autres pratiques », comme la sorcellerie, « ne se rattachant à la superstition qu'en tant qu'elles peuvent dépendre de quelque intervention des démons », II^a^-II^æ^, q. XCII, a. 2, ad 2um, et la sorcellerie sans démon se réduisant à un vulgaire cas de malfaisance.

A ce thème essentiel, les anciens moralistes, simples commentateurs de la *Somme théologique*, n'ajoutent que des points de détail. Veut-on savoir le seul problème que se pose, à ce sujet, Sylvius? Celui-ci, qui montre bien d'ailleurs que la préoccupation des théologiens était celle des simples fidèles : « Peut-on se débarrasser des « signes » des sorciers? » Voici la réponse, combien prudente : « Oui, s'il s'agit de procédés qui ont une nocivité naturelle, comme le poison dans les aliments, les onguents dans les puits ou sur les prés; mais, si l'on se trouvait en présence de *signa nuda*, de signes purement magiques, comme des talismans qui n'ont aucune vertu naturelle, malgré l'avis de Vasquez, *De matrimonio*, l. VII, dist. XCVI, il faudrait les laisser en place, sous peine de connivence apparente avec le démon. » Sylvius, *In Sum. theol.*, II^a^-II^æ^, q. XCVI, append. Il faut dire que des auteurs plus éclectiques avaient soulevé presque toutes les difficultés pratiques de la question, ainsi Denys le Chartreux, *Contra vitia superstitionum*, *Op. omnia*, t. XXXVI, p. 213-222, qui donnait déjà des solutions fort sages prises à Barthélemy de Pise, Raymond de Peñafort, Guillaume de Paris, à des traités anonymes *De superstitionibus*, *De fide et legibus*, etc... Les sorciers dont ils s'occupent sont de ces guérisseurs qui ont le tort d'adjoindre à leurs « secrets » des signes religieux : *Ecce quantum errant qui cum rebus naturalibus miscent res sacratas.* Mais tout cela ne faisait pas un tout.

Au début du XVIIe siècle, Suarez donne enfin un traité complet de la magie *De religione*, l. II, c. XIV-XV, éd. Vivès, t. XIII, p. 563-600, où il y a évidemment bien des distinctions incontestables, par ex. entre la magie naturelle et la sorcellerie superstitieuse, *loc. cit.*, p. 558, laquelle réunit parfois la malice

de l'idolâtrie, de l'hérésie, de l'apostasie, de l'impureté et du blasphème, sans compter que *in maleficiis gravissimæ injuriæ committuntur*, p. 562; la distinction de la sorcellerie *maleficiorum* d'avec la magie vulgaire à intentions obligeantes des guérisseurs ou de l'art notoire, *ibid.*, p. 564; une judicieuse remarque sur la sorcellerie efficace et le charlatanisme, p. 573 sq. Mais la distinction pratique entre les procédés secrets permis et les appels défendus à la puissance diabolique n'est exprimée que par des critériums empiriques presque aussi obscurs que le problème. Il faudrait d'abord regarder au résultat : « Beaucoup de prétendus bienfaits peuvent être naturels, comme les guérisons, les découvertes de trésors, l'éloignement des parasites, tandis que l'immunité de tout accident serait au-dessus des forces naturelles. » Il faut ensuite faire attention aux procédés employés, dont la plupart sont équivoques : « Il faut y examiner le moyen *ex parte instrumenti*, tel que les gestes faits, les formules employées, les signes laissés sur place; *ex parte temporis*, voir la facilité et la rapidité de l'effet annoncé, comme une conversion subite ou une aversion sans préambules. » Enfin Suarez fait une part grande aux effets de l'imagination, ainsi qu'à ses illusions, *loc. cit.*, n. 15; mais il rejette, peut-être un peu hâtivement, les influences astrales, admises par Cajétan, n. 19, *loc. cit.*, p. 566-570.

Tout cela est bien abstrait. Pour concrétiser quelque peu ses conclusions, l'auteur examine un cas, toujours à l'ordre du jour, et non étudié dans ce dictionnaire, celui des guérisseurs, dont le métier soulève, dit-il, une objection d'expérience et une autre d'autorité. « On voit de tous côtés des gens qui opèrent merveilleusement sur les corps, par des moyens de soi inefficaces, comme certaines paroles accompagnées d'onctions d'huile ou d'applications de linge...; avec cela, ils arrivent à guérir des blessures réputées incurables par les médecins, et parfois instantanément. En Espagne on les appelle des *saludadores;* leurs procédés ne sont pas clairement superstitieux, mais inefficaces, principalement contre la rage; or les évêques et l'Inquisition enquêtent et ne les empêchent pas de travailler. Cajétan les excuse, *In IIam-IIæ*, q. XCVI, a. 4, s'ils le font *ex simplicitate aut ex devotione.* » Suarez, *loc. cit.*, c. XV, n. 23, t. XIII, p. 571.

« On ne peut appliquer à tous la même solution. Ceux qui se servent de remèdes naturels, rien à leur dire. Ils ont bien l'habitude de dissimuler l'usage qu'ils en font, pour provoquer l'admiration : petit péché de vanité ou d'avarice à moins qu'il n'y ait par ailleurs préjudice ou scandale grave. Il y a toujours avec eux péril moral; aussi ne faut-il pas les autoriser publiquement sans qu'ils aient déclaré leurs recettes à l'autorité (!). On pourra constater que leur remède a été découvert par hasard, ou n'est connu que de quelques spécialistes. *Et tunc nullum erit peccatum tali herba uti quia ille usus jam non fundatus in societate dæmonis, sed in virtute a Deo data et experimento cognita.* » *Ibid.*, p. 572.

Le cas des guérisseurs sans remèdes, armés de formules de prières, avait suscité les soupçons de Vittoria, *Relect. de magia*, n. 16 : il pensait soit à « une vertu naturelle attachée à leur personne pour telle maladie déterminée », ou même à une grâce gratuite, à un don confié par Dieu à ces gens de mauvaise vie et d'argent. Suarez répond « qu'il faut faire grande attention si ces gens-là regardent leurs formules comme efficaces aux mains de toute autre personne; car, alors, ce n'est ni une vertu personnelle, ni une grâce gratuite de Dieu ». De plus, Dieu n'a pas coutume de confier de tels dons à une personne de mauvaise vie d'une façon stable, et c'est pourtant bien la conviction des *saludadores* qui, de ce fait, sont suspects. P. 572. Mais, quand la vertu est personnelle, qu'elle n'a pas eu un commencement mauvais qu'on puisse constater, puisque cette personne s'est mise à s'en servir par hasard, de bonne foi ou par simplicité, et qu'elle n'en espère l'efficacité que de Dieu (ou de la nature) *non videtur damnanda.*

Enfin, qu'il y ait remèdes ou simples formules, « il y a des guérisseurs qui agissent avec pleine certitude de l'effet, et donc en vertu d'un pacte superstitieux; car ils n'ont pas de raison vraisemblable de présumer qu'une vertu divine accompagne leurs formules sacramentelles : introduire des procédés semblables sans l'autorité de l'Église est superstitieux et périlleux pour la foi. Qu'ils le veuillent ou non, ils se confient en de vaines observances ». P. 573.

2° *Les moralistes modernes.* — Quoi qu'ils pensent de la portée des sortilèges, ils prononcent contre eux « une sentence de condamnation universelle. » Elle est fortement motivée à l'art. MAGIE de ce *Dict.*, t. IX, col. 1528-1533. Il n'y a rien à y retrancher même pour la vulgaire magie des sorciers; ce qu'on pourrait y ajouter ne concerne que l'appréciation des cas particuliers. Le cas du pacte explicite est le plus simple, parce qu'il réalise le péché de magie noire : or « objectivement, elle est toujours grave... Subjectivement, chez des chrétiens, elle ne paraît guère excusable : on ne voit pas comment ils seraient ignorants au point de s'adonner à cette affreuse (ou *honteuse*) magie sans en remarquer la gravité; comment ils pourraient y être forcés malgré eux » par l'insistance des clients « au point d'en perdre la responsabilité. Que si pourtant il en était ainsi, ce ne pourrait être que chez des peuples d'une extrême barbarie. » J. Didiot, *Morale surnat. spéciale*, p. 489. A l'égard d'un sorcier professionnel, sauvage ou civilisé, il faudrait, s'il voulait se convertir, lui demander : 1. de renoncer à tout pacte avec le diable ou avec les faux dieux; 2. de réparer, autant qu'il le peut, tout le tort qu'il a causé par ses maléfices; 3. de détruire ou de livrer ses livres ou objets magiques et de signaler, s'il y a lieu, le signe extérieur de sortilège pour qu'on puisse le détruire. Quant aux victimes, vraies ou supposées, du sorcier, il faudrait leur conseiller d'abord de ne pas croire aveuglément à l'efficacité de la sorcellerie et surtout de ne pas transformer telle rancune de famille en accusation précise contre telle ou telle personne, et puis leur recommander les moyens spirituels : la prière, les sacrements, etc..., et les bénédictions de l'Église sur leur maison et leur étable, en les prévenant de ne pas en attendre plus que la foi ne l'enseigne.

Au contraire, vis-à-vis des recettes équivoques que l'on se transmet dans les paroisses de campagne, une enquête discrète, même superficielle, y découvrira assez souvent des formules suspectes ou à tout le moins inutiles. Cf. *Ami du clergé*, 1933, p. 657-663. Ce sont de vaines observances qui n'ont d'ordinaire qu'un lointain rapport avec la sorcellerie. La faute des gens qui en usent serait grave s'il y avait un pacte même tacite avec le démon, c'est-à-dire si l'on sentait que ses pratiques ont besoin d'un supplément d'efficacité de la part d'une cause mystérieuse et mauvaise; mais elle est d'ordinaire légère « subjectivement et même objectivement ; les procédés et les effets ne sont pas gravement déraisonnables ni injustes. » J. Didiot, *loc. cit.* Comme les gens qui s'en servent sont souvent de bonne foi et parfois d'assez bonne volonté, on ne leur refusera pas l'absolution, mais on devra d'autant plus exiger qu'ils s'abstiennent des formules et gestes superstitieux et d'une confiance injustifiée en leurs recettes. *Videat*, dit sagement Cl. Marc, *num res in sensum bonum retorqueri possit, vel mutari in alium sensum sed bonum.*

Enfin, comme il n'est pas rare de trouver de bons chrétiens, fidèles aux pratiques religieuses, qui se garderaient bien d'avoir recours aux sorciers ou de pratiquer la sorcellerie, mais qui croient malgré tout à ses maléfices, il faut leur dire que « croire aux sorciers n'est pas une superstition. Mais il convient de ne pas qualifier indistinctement ces pratiques de faute grave. S'il y a des préjugés dans le peuple, il faut l'éclairer, lui montrer que la sorcellerie n'est souvent autre chose que de la duperie, mais ne pas naturellement entrer dans le détail des pratiques. » *Ami du clergé*, 1892, p. 739. Enfin, il faut tenir compte de la volonté de la sainte Église, qui interdit par les lois générales de l'Index « tous les livres qui enseignent ou recommandent... les sortilèges. » *Codex juris canon.*, can. 1399.

Voir la bibliographie de l'art. MAGIE, ci-dessus, t. IX, col. 1534, et celle de l'art. SUPERSTITION.

P. SÉJOURNÉ.

SORDELLUS François, frère mineur conventuel italien et maître en théologie, appelé aussi *Sorbellus* ou *de Sorbellis*. — Originaire de Ferrare, d'où il est encore nommé *Ferrariensis*, il y mourut le 27 novembre 1443. Il fut gardien du couvent et supérieur de la custodie de Ferrare et laissa une *Summa casuum conscientiæ* imparfaite, un *Opusculum de virginitate* et un *Quadragesimale*.

Petrus Rodulphus Tossianensis, *Historia seraphicæ religionis*, l. III, au mot *Franciscus Ferrariensis*, p. 316 v°, Venise, 1586; L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3ᵉ éd., Rome, 1906, p. 80; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2ᵉ éd., t. I, Rome, 1908, p. 301-302.

A. TEETAERT.

SORIA BUTRON Jean, frère mineur espagnol de la régulière observance de la province de Carthagène, dans laquelle il enseigna, en 1650, la théologie à Concha. Il publia un *Epilogus summarum sive amplissimum compendium rerum omnium, quæ in universis materiis theologiæ moralis tractantur, primo in communi, secundo in particulari. Resumptum principaliter ex doctissimo p. fr. Henrico Villalobos promptuario pleno ex quo hoc opusculum deduxi, ne dicam mare magno ex quo tot ribuli, flumina tot redundarunt, cui adhærent resolutiones variæ plurimorum doctorum, præcipue Suarez, Sanchez, Lessii, Bonacine, Fagundez, Hurtadi, Dianæ, etc.*, Concha, 1650, in-4°, 642 p. A la fin, il y a un *Brevis tractatus sive resolutio concisa aliquarum difficultatum ad conscientias regularium serenandas.* Il est encore l'auteur d'un *Epitome de la vida, muerte y milagros del serafin llagado San Francisco*, Cuenca, 1649, décrit par A. López, dans *El eco franciscano*, 1932, 15 décembre.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2ᵉ éd., t. II, Rome, 1921, p. 133; H. Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. III, col. 890; A. Martin, *Apuntes biobibliográficos sobre los religiosos escritores, hijos de la provincia seráfica de Cartagena*, Murcie, 1920, p. 93-95; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. II, Madrid, 1732, p. 221; A. Nieto, *Adiciones a los « Escritores franciscanos de la provincia de Cartagena »*, dans *Archivo ibero-americano*, t. XXXVI, 1933, p. 137-138.

A. TEETAERT.

1. **SORIANO** (François de), frère mineur capucin italien. — Originaire de Soriano, près de Viterbe, où il naquit vers 1500, il entra vers 1518 chez les frères mineurs de l'Observance, qu'il quitta en 1534 pour embrasser la réforme capucine. Prédicateur recherché, il monta avec succès dans les chaires des principales villes d'Italie. Dans l'ordre capucin il exerça les charges de vicaire-provincial de Rome en 1549 et de définiteur général en 1561. Il mourut à Rome, le 1ᵉʳ mai 1567. D'après Bernard de Bologne, il serait l'auteur d'un volume de *Quæstiones theologiæ scholasticæ* et d'une collection de *Sermones et conciones de tempore*.

Bernard de Bologne, *Scriptores ord. min. cap.*, Venise, 1747, p. 99; Z. Boverius, *Annales ord. min. cap.*, t. I, Lyon, 1632, p. 658-662; Giuseppe M. da Monterotondo, *Gl'inizi dell' ordine cappuccino e della provincia romana*, Rome, 1910, p. 180 sq.; L. Wadding, *Annales minorum*, t. XX, 3ᵉ éd., an. 1567, n. CXVI, Quaracchi, 1933, p. 176; Aloysius a Forano, *Necrologium min. cap. almæ Urbis provinciæ*, 1ᵉʳ mai, Velletri, 1651; *I frati minori cappuccini nel primo secolo dell' origine*, dans *Italia francescana*, t. III, 1928, p. 369; Bernardinus a Colpetrazzo, *Historia ord. fr. min. capuccinorum*, l. II, *Biographiæ selectæ*, éditées par Melchior de Pobladura, Assise, 1940.

A. TEETAERT.

2. **SORIANO** François, frère mineur espagnol de la régulière Observance de la province de Grenade. — Ordonné prêtre en 1403, il prit une part active dans les polémiques de cette époque en Espagne entre les maculistes et les immaculistes au sujet de l'immaculée conception. Pour défendre le privilège de Marie, il prononça un panégyrique, édité sous le titre : *Panegyris de immaculata conceptione Virginis*, Grenade, 1616, et eut une dispute théologique sur le même sujet, imprimée sous le titre : *Concertatio theologica pro immaculata Virginis conceptione*, Grenade, 1648.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2ᵉ éd., t. I, Rome, 1908, p. 302; A. Ivars, *Franciscanesimo de la reina de Aragón doña Maria de Luna (1396-1406)*, dans *Archivo ibero-americano*, t. XXXIV, 1931, p. 594.

A. TEETAERT.

3. **SORIANO** (Joseph-Marie de), frère mineur capucin italien. — Originaire de Soriano en Calabre, il appartint à la province monastique de Calabre, dans laquelle il exerça, pendant la seconde moitié du XVIIIᵉ siècle, les charges de lecteur, gardien et définiteur. Il faut probablement l'identifier avec Joseph-Marie de Sorrano, que Jean-Marie de Ratisbonne distingue du précédent et fait appartenir à la province capucine de Naples (cf. *Appendix ad Bibliothecam scriptorum capuccinorum*, Rome, 1852, p. 28). Il est l'auteur des ouvrages suivants : *Le tenebre disvelate nel nostro secolo deciottesimo, che chiamasi il secolo illuminato*, Naples, 1786, in-8°, 261 p.; *Anatomia delli costumi umani o sia etica cristiana seguita dalla naturale filosofia. Opera polemico-morale*, Naples, 1787, in-8° en cinq fascicules; *Antidota a' miscredenti o siano le caste spirituali delicie della cattolica religione dirette agl' increduli ed a chi vorrà confermarsi nella medesima. Opera dommalico-polemica*, 2 vol., Naples, 1791-1792; *La cattolica libertà vendicata dalla perfidia dei Giacobini francesi*, 2 vol., Naples, 1796.

Jean-Marie de Ratisbonne, *Appendix ad Bibliothecam scriptorum capuccinorum*, Rome, 1852, p. 28; Apollinaire de Valence, *Bibliotheca fr. min. capuccinorum prov. Neapolitanæ*, Rome, 1886, p. 119; H. Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. V, col. 324.

A. TEETAERT.

1. **SORRENTE** (Basile de), frère mineur capucin italien. — Né à Sorrente en 1607 de la noble famille Donnoso, il entra, à dix-huit ans, dans l'ordre des capucins, au couvent de Caserte de la province monastique de Naples et émit ses vœux solennels le 23 avril 1626. Homme de vertu et de science, il enseigna dans sa province la philosophie et la théologie et exerça les charges de gardien, de définiteur et de provincial (1672-1674). Il mourut au couvent de Cava le 21 mai 1678. Il serait l'auteur d'un *Cursus integer philosophicus* en deux tomes in-fol. et d'un *Cursus integer theologicus*, en trois tomes in-fol.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum fr. min. capuccinorum*, Venise, 1747, p. 37; Apollinaire de Valence, *Bibliotheca fr. min. capuccinorum prov. neapolitanæ*, Rome, 1886, p. 48.

A. TEETAERT.

2. SORRENTE (Bonaventure de), frère mineur capucin et évêque de San Severo. — Né à Santagnello di Sorrento, dans la province de Naples, le 26 mars 1843, Bonaventure Gargiulo prit l'habit capucin le 28 juin 1859 et émit ses vœux le 4 septembre 1862. Envoyé dans la province romaine pour y faire ses études philosophiques et théologiques, il fit profession solennelle au couvent de Tivoli, le 27 septembre 1865 et fut ordonné prêtre à Frascati, en mars 1867. Envoyé en Angleterre, en 1867, il y résida au couvent de Cester jusqu'en 1870. Rappelé cette année dans la province romaine, son séjour y fut de courte durée. Les capucins étant tracassés après l'occupation de Rome en 1870, il retourna à Sorrente où, le 17 mai 1871, il fut nommé chapelain de l'hôpital institué dans le couvent des capucins. Il fut en même temps gardien et recteur de l'église, ainsi que définiteur provincial.

Nommé le 25 janvier 1895 évêque de San Severo, dans la Pouille, il fut sacré le 24 mars 1895 à Rome, mais ne fut intronisé que le 26 avril 1896. Une de ses premières préoccupations fut de promouvoir les études ecclésiastiques. L'éducation chrétienne des enfants lui tenait également à cœur et, pour l'assurer, il institua une école catéchétique. Il était lui-même membre de plusieurs académies et, au mois de février 1900, il fut promu par Léon XIII assistant au trône pontifical en récompense des services éminents rendus à l'Église. Devenu aveugle à la fin de sa vie, il mourut le 9 mai 1904.

Écrivain fécond, le P. Bonaventure est l'auteur d'un nombre considérable d'écrits (ouvrages, opuscules et articles de tout genre), se rapportant surtout à l'histoire, et dont on peut trouver les principaux dans le *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, t. IX, col. 810-812. Parmi ceux qui intéressent la théologie, mentionnons les suivants : *Apulia sacra*, t. I, *La diocesi de Sansevero. Cenni storici... con prolusione sull' Apulia sacra e civile;* t. II, *La diocesi de Sansevero e le altri diocesi pugliesi*, Naples, 1900 et 1902, in-8°, IV-128 et VIII-190 p.; *Da Sansevero a Roma. Note di viaggio storiche, critiche, apologetiche, morali, biografiche, descrittive con tre appendici*, Naples, 1899, in-8°, 266 p.; *S. Bonaventura e la sua dottrina*, Naples, 1890; *Goece amare alle anime pie*, Naples, 1890; *Liber aureus franciscalis seu minorita quoad regulam, seipsum et ministerium*, Naples, 1891, in-8°, 438 p.; *Il mese di San Pietro ricavato dalla vita e dagli scritti di Torquato Tasso, ossia Torquato Tasso e i papi*, Santagnello di Sorrento, 1887, in-8°, 180 p.; *Michael. Trattazione biblica, dommatica, storica, morale, utilissima a predicatori e devoti per la maggior conoscenza e venerazione al principe degli angeli*, 2e éd., Naples, 1892, in-8°, VIII-299 p.; *Il Cristo alla festa di Purim. Analisi, sintesi e storia del sacrilego dramma di G. Bovio*, 3e éd., Naples, 1894, in-16, 35 p.; *Il Redentore. Vangelo, tradizione, leggenda*, Naples, 1898; 2e éd., Naples, 1902, in-8°, XXXVI-380 p.; *I fiori a Maria...*, Naples, 1889, in-8°, XIII-329 p.; 2e éd., Naples, 1891, in-8°, 451 p.; 4e éd., Naples, 1895, in-8°, 451 p.; *La corporea assunzione di Maria al cielo*, Naples, 1902, in-8°, 94 p.

Apollinaire de Valence, *Bibliotheca fr. min. capuccinorum prov. neapolitanæ*, Rome, 1886, p. 68-72; *Analecta ord. min. capuccinorum*, t. XX, 1904, p. 252-256; Édouard d'Alençon, *Bibliotheca mariana ord. min. capuccinorum*, Rome, 1910, p. 15; A. Zawart, *The history of franciscan preaching and of franciscan preachers (1209-1297). A bio-bibliographical Study*, dans *Franciscan studies*, t. VII, New-York, 1928, p. 566; Benjamin da Sarno, *Mons. Bonaventura Gargiulo dei cappuccini, nel primo venticinquennio della sua morte*, dans *Campania serafica*, t. III, 1929, mois de mai; le même, *Mons. Bonaventura Gargiulo*, dans *Italia francescana*, t. VI, 1931, p. 300-307; A. Teetaert, *Bonaventure de Sorrente*, dans *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, t. IX, col. 810-812, Paris, 1937.

A. Teetaert.

SORT. — Le sort (hébreu : *gôrâl, pûr;* Septante : κλῆρος; Vulgate : *sors*) est le procédé employé pour obtenir une décision en soi incertaine et qu'on ne veut pas laisser au libre choix des volontés humaines. Les trois mots, hébreu, grec, latin, cités plus haut, désignent originairement la petite pierre, le caillou, dont on se servait en l'occurrence.

Le tirage au sort a été en usage chez tous les peuples. Les Hébreux ont employé maintes fois le moyen du sort, soit pour partager les territoires, les biens, les dépouilles, les héritages, soit pour désigner les habitations et les fonctions, soit pour dirimer les cas douteux ou obtenir de Dieu l'indication des décisions justes. On trouvera les références utiles à l'article *Sort* du *Dictionnaire de la Bible*, t. VI, col. 1848. C'est sous ce dernier aspect que le sort relève de la théologie, car on suppose alors qu'il comporte une sorte de révélation divine. Nous avons, de ce chef, des cas typiques dans la Bible : le cas d'Achan, Jos., VII, 16-18; celui de Saül et de Jonathas, I Reg., XIV, 38; celui de Jonas, Jon., I, 7, et, dans le Nouveau Testament, la désignation du successeur de Judas, Act., I, 23-26.

La théologie s'est efforcée de préciser les conditions où il est licite d'interroger le sort comme manifestation de la volonté divine. Saint Thomas a même écrit un traité *De sortibus*, en cinq chapitres (édit. de Parme, t. XVI, p. 310-317), dont on retrouve l'essentiel dans la *Somme théologique*, IIa-IIæ, q. XCV, a. 8. Nonobstant les exemples tirés de l'Écriture, saint Thomas commence par justifier les prohibitions portées par le droit canonique contre l'usage du sort. Il distingue trois sortes de sorts, les sorts distributifs, consultatifs et divinatoires. Après avoir indiqué ce qu'il y a de coupable dans les cas de divination superstitieuse par la voie du sort, il montre ce qu'il y a de dangereux à attendre d'une cause spirituelle le jugement du sort : ici, en effet, le démon peut facilement intervenir; mais si c'est de Dieu qu'on attend le jugement, il faut encore prendre garde d'y trouver occasion de pécher. Les conditions posées par saint Thomas à la licéité du sort lui permettent de conclure timidement que, « dans le cas d'une nécessité pressante, il est permis d'implorer, avec le respect voulu, le jugement de Dieu ». En tous cas, il rejette d'une manière absolue le choix par le sort des dignitaires de l'ordre spirituel : le cas de Matthias fut exceptionnel, la plénitude de l'Esprit-Saint n'ayant pas encore été répandue dans l'Église. Il termine enfin en condamnant les faux jugements de Dieu, si en honneur en certaines régions au Moyen Age. Voir ici Ordalies. Sur le sort considéré comme sortilège, voir ci-dessus, col. 2391.

A. Michel.

SORTAIS Gaston, jésuite, né à Blain (Loire-Inférieure) le 4 juillet 1852, mort le 13 juin 1926. Entré au noviciat d'Angers en novembre 1875, il fut ordonné prêtre à Jersey en 1885, et professa ensuite la philosophie dans divers collèges. D'une grande activité, il conciliait avec son enseignement une collaboration relativement importante à la rédaction des *Études religieuses*. Lorsque la loi de 1901 sur les congrégations lui eut enlevé sa chaire, il fut attaché à la revue. Sa vie fut dès lors uniquement occupée par l'étude et la publication d'ouvrages d'apologétique et de philosophie.

De cette œuvre considérable il y a surtout à retenir ici : un *Traité de philosophie* en deux gros volumes, Paris, 1901-1902 (5e édition en 1923-1924); *La crise du libéralisme et la liberté d'enseignement*, 1904; *Pourquoi les dogmes ne meurent pas*, 1905; *Valeur apologétique du martyre*, 1905; *La Providence et le miracle devant la science moderne*, 1905; *Études philosophiques et sociales*, 1906; *Le procès de Galilée*, 1907; *Histoire de la philosophie ancienne depuis l'époque présocratique*

jusqu'à la fin de la Renaissance, 1912; *Les catholiques en face de la démocratie et du droit commun*, 1914; *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, 1920-1922, 2 vol. Ce dernier ouvrage, fruit de recherches prolongées et précieux par la somme de renseignements qu'il contient, est malheureusement resté inachevé. Il devait comprendre cinq volumes. L'auteur n'a pu en donner que deux. Une étude destinée aux volumes suivants a pourtant été publiée par le P. P. Descoqs : *Le cartésianisme chez les jésuites français au XVIIe et au XVIIIe siècles*, dans *Archives de phiosophie*, t. VI, cahier 3, 1929. On y trouve, en tête du cahier, quelques pages consacrées à la mémoire du P. Sortais. Un autre fragment : *Descartes et la Compagnie de Jésus*, a vu le jour dans la revue argentine *Estudios*, août 1937, p. 440-468.

J. DE BLIC.

1. SOSA (François de), frère mineur espagnol. — Né à Tolède de la famille des comtes de Mora, il appartint à la province franciscaine de Santiago, dans laquelle il enseigna pendant de longues années la théologie au couvent de Salamanque et exerça la charge de définiteur en 1588. Élu ministre général en 1600, il gouverna l'ordre pendant six ans. Élevé en 1607 à l'évêché de Canarie, il fut transféré, en 1613, à celui d'Osma. Homme de confiance de Philippe III, il fut envoyé en 1613 en Portugal pour une importante mission et, en 1617, à Rome, comme ambassadeur de Philippe III, dans le but d'amener Paul V à mettre fin aux controverses au sujet de l'immaculée conception en proclamant cette doctrine comme dogme. L'activité déployée par François de Sosa dans ce sens est racontée par J.-M. Pou y Martí, O. F. M., voir la bibliographie. Cette mission toutefois n'aboutit pas, parce que F. de Sosa mourut le 9 janvier 1618. François de Sosa s'est rendu surtout célèbre par les tentatives déployées pour faire triompher la cause de l'immaculée conception, qui à cette époque était vivement débattue en Espagne.

François de Sosa est l'auteur de plusieurs ouvrages : *Discurso contra dos tratados, que sin nombre de autor se han estampado cerca de la censura que nuestro santisimo Padre Paulo papa V pronunció contre la Señoria de Venecia*, s. l. n. d., mais d'après Nicolas Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. I, p. 365, à Naples, 1607, in-4°, 122 p.; *Advertencias cerca de la nueva constitución de nuestro santissimo Padre Clemente papa VIII « De largitione munerum utriusque sexus regularibus interdicta »*, Salamanque, 1596; Barcelone, 1597; divers *Tratados*, réunis ensemble et édités après sa mort, à Salamanque, en 1623, in-4°, 390 p. : le deuxième : *De como la questión de la immaculada concepción de la Virgen se puede diffinir de fe* (lettre écrite à Philippe III), a été édité aussi dans *Tratados y sermones de la limpia concepción de nuestra Señora, sin macha de pecado original*, Séville, 1617; le dernier sur les censures prononcées par Paul V contre Venise a été traduit en italien : *Discorso contro due trattati stampati senza nome d'autore, intorno le censure che n. Signore papa Paolo V pronontio contro la republica di Venetia*, par Ambroise Cordova, O. P., Naples, 1607.

L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 93; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. I, Rome, 1908, p. 302; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 399-400; A. López, *Notas de bibliografía franciscana*, dans *Archivo ibero-americano*, t. XXVII, 1927, p. 42-48; E. Toda y Güell, *Bibliografia espanyola d'Italia*, t. IV, S-Z, n. 4732 et 4733, Castell de S. Miquel d'Escornalbou, 1930; J.-M. Pou y Martí, *Embajadas de Felipe III a Roma pidiendo la definición de la inmaculada concepción de María*, dans *Archivo ib. amer.*, t. XXXIV, 1931, p. 373, 381-385, 410, 413, 508-534; *Autour du bienh. Gauthier de Bruges*, dans *France franciscaine*, 1913, t. II, p. 178-179.

A. TEETAERT.

2. SOSA (Matthieu de), frère mineur portugais. — Originaire de Lisbonne, il appartint à la province franciscaine de Santiago, dans laquelle il enseigna la théologie au couvent de Salamanque et exerça les charges de définiteur, élu au chapitre de Benavente en 1624, et de provincial en 1628. Il publia un commentaire sur les 34 premières distinctions du premier livre de l'*Opus Oxoniense* de Duns Scot, à l'exception toutefois de la dist. XVII, dans *Optata diu articulatio et illustratio Oxoniensis libri primi Sententiarum Doctoris subtilissimi, P. F. Joannis Duns Scoti... cum fidelissima integritate et puritate litteræ textualis ejusdem ad articulorum præclarum d. Thomæ modum redactæ : cum cujuslibet articuli commentariis ac disputatis difficultatibus, nec non et controversiis, quæ circa textum scoticum excitantur*, t. I, Salamanque, 1628, in-fol., 871 p., comprenant le commentaire sur le prologue, les prolégomènes et les quatre premières distinctions; t. II, Salamanque, 1629, in-fol., 1200 p., s'étendant de la dist. IV à la dist. XXXIV, exceptée la dist. XVII, qui, avec les autres distinctions du l. I, devait être traitée dans le t. III, qui semble n'avoir pas vu le jour. De la préface du t. I il résulte que Matthieu de Sosa a commenté les quatre livres de l'*Opus Oxoniense*, puisqu'il y écrit : *Omnes itaque quatuor libros Sententiarum Scoti textualiter articulatos, tanquam mei imbecillis ingenii prolem et articulorum commentarios ac difficultates ex ipso textu exortas, veluti mearum vigiliarum munusculum studiosis humiliter offero*. Toutefois il n'y a que deux volumes qui aient été publiés.

L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 170; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. II, Rome, 1921, p. 233; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 656; A. López, *Notas de bibliografía franciscana*, dans *Archivo ibero-americano*, t. XXVII, 1927, p. 55-58, où il y a la description détaillée des deux volumes contenant le commentaire de Matthieu de Sosa sur le l. I de l'*Opus Oxoniense* de Duns Scot.

A. TEETAERT.

SOTEAUX Jean, en latin *Sotollus* ou *Sotteallus*, lovaniste, né à Montigny-sur-Sambre à la fin du XVe ou au début du XVIe siècle, mort en 1567. — Outre une édition des œuvres de Prosper d'Aquitaine, Lyon, 1566, in-4°, on lui doit les ouvrages suivants : *Summa pontificalium et synodalium constitutionum in locos seu titulos communes redacta, opera et industria Joannis Sotteallí*, Louvain, 1570, in-8°; Venise, 1574, in-8°; *Annotationes ad concilium Tridentinum*, Anvers, 1570 et 1571, in-8°; cet ouvrage eut de nombreuses rééditions : Lyon, 1611 et 1616; Anvers, 1615; Douai, 1618; Tournai, 1621; Rouen, 1649 et 1653; toutes ne portent pas le même titre, voici celui de plusieurs d'entre elles : *Canones et decreta concilii Tridentini... cum annotationibus Joannis Sothealli et Horatii Lutii*.

Biogr. nat. de Belgique, t. XXIII, 1921-1924, col. 231; Foppens, *Biblioth. belgica*, t. II, Bruxelles, 1739, p. 733-734; E. Matthieu, *Biogr. du Hainaut*, t. II, p. 337; Aubert Le Mire, *Auctarium de scriptoribus ecclesiasticis*, Hambourg, 1718, p. 182; Richard, *Dictionn. universel... des sciences ecclésiastiques*, t. V, 1762, p. 136; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, éd. de 1759, t. IX, p. 506; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, p. 130.

J. MERCIER.

SOTER (SAINT), pape au début du dernier tiers du IIe siècle. — Dans sa liste des évêques de Rome, Irénée le cite comme le prédécesseur immédiat d'Éleuthère dont il est lui-même le contemporain. *Cont. hær.*, III, III, 3, *P. G.*, t. VII, col. 851. Cette donnée chronologique correspond en gros à celle d'Eusèbe, selon qui Soter mourut la 17e année de Marc-Aurèle (177-178), dans la huitième année de son épiscopat. *H. E.*, l. V, proœm. Le *Catalogue libérien* fournit des dates consulaires qui antidateraient d'une huitaine d'années le pontificat de Soter (162-170). Mieux vaut ne rien préciser.

Eusèbe a connu une lettre de Denys de Corinthe adressée à Soter, le remerciant des secours envoyés par son Église à celle de Corinthe et attestant la bienveillance générale de la communauté romaine et de son chef à l'égard de toutes les infortunes des chrétiens. *H. E.*, IV, XXIII, 9-11. Les données fournies par le *Liber pontificalis* sur diverses ordonnances disciplinaires ou liturgiques de ce pape sont légendaires; elles ont été exploitées par le pseudo-Isidore. Quelques autres mesures citées par les collections canoniques du haut Moyen Age et qui sont passées au *Décret* de Gratien ne sont pas mieux attestées. L'auteur du *Prædestinatus* croit savoir que Soter aurait écrit un livre contre les montanistes, et qu'il aurait condamné les « tertullianistes ». L. I, c. XXVI et LXXXVI, *P. L.*, t. LIII, col. 596, 616. La seconde donnée est certainement fausse; si bas que l'on place le pontificat de Soter, la rupture de Tertullien avec la grande Église, puis avec le gros des montanistes lui est postérieure d'au moins trente ans. Quant à une action de ce pape contre les premières manifestations du montanisme, elle n'aurait rien d'invraisemblable. Mais quel fond peut-on faire sur les données du *Prædestinatus?* Voir l'article, t. XII, col. 2775 sq. Ni le *Catalogue tibérien* ni les éditions diverses du *Liber pontificalis* n'attribuent à Soter la qualité de martyr. Sa mémoire est célébrée le 22 avril.

Le Liber pontificalis, édit. Duchesne, t. I, p. 4-5, 58-59, 185; Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, p. 9-10.

É. AMANN.

1. SOTO (Dominique de), frère prêcheur (1495-1560). I. Vie. II. Écrits et doctrines (col. 2428).

I. VIE. — Né à Ségovie d'une famille modeste, il suivit, de 1513 à 1516, les cours de la faculté des arts d'Alcala, où il eut pour maître Thomas Garcia (saint Thomas de Villeneuve). Il passa ensuite à Paris, où il fréquenta pendant trois ans les cours de théologie. Rentré à Alcala vers la fin de 1519, il fut admis comme membre du collège Saint-Hildephonse où il poursuivit ses études théologiques jusqu'en 1524, tout en occupant une chaire à la faculté des arts. A ce moment il demanda à être admis chez les dominicains de Saint-Paul de Burgos, où il prit l'habit en juillet 1524, changeant son nom de baptême, François, en celui de Dominique. Quelques mois après sa profession, vers la fin de 1525, il fut envoyé à Salamanque, où il donna des leçons de théologie aux religieux de Saint-Étienne, en même temps que, à l'Université, il suppléait dans la « chaire de prime », pendant ses absences ou ses maladies, le célèbre François de Vittoria.

La « chaire de vêpres » étant devenue vacante à l'académie de Salamanque par la mort de maître Bernardin Vasquez de Oropesa, Soto l'obtint au concours, en novembre 1532, et la conserva jusqu'en mars 1549, date à laquelle il y renonça pour accepter la charge de confesseur de l'empereur Charles-Quint. Entre 1533 et 1545, en dehors de ses occupations académiques, il avait pris une part très active au gouvernement de l'Université. Il s'était fait remarquer tout spécialement par son zèle à secourir la pauvreté des étudiants dans les années de famine de 1540 et 1541. Il était aussi intervenu dans la question du paupérisme, devenue fort aiguë en ces mêmes années, c'est à elle qu'il consacra son opuscule *Deliberación en la causa de los pobres*, adaptation d'une leçon universitaire, qu'il dédia en latin et en castillan à l'infant don Philippe. Il y prenait la défense des nécessiteux contre la dureté des mesures auxquelles on voulait les soumettre. Le livre fit du bruit en dehors même de l'Espagne; comme l'auteur, en 1547, se trouvait à Venise, où des problèmes analogues se posaient, l'ouvrage y fut réédité en latin par ordre du Sénat.

En 1545, lors de la convocation du concile de Trente, comme Vittoria, malade, ne pouvait s'y rendre, Soto, sur la demande de Charles-Quint, y fut envoyé à la place de celui-ci; il eut comme compagnon Barthélemy Carranza, pour lors professeur à Saint-Grégoire de Valladolid. Leur arrivée à Trente est signalée le 6 juin de cette année. Mais l'ouverture de l'assemblée devait encore tarder six mois; en étroite union avec le P. François Romeo, vicaire général, puis maître général de son ordre, Soto profita de ce répit pour étudier de près la situation. Il prit la parole en trois occasions : pour célébrer la naissance du prince don Carlos (8 août), le 1er dimanche de l'Avent (29 novembre) et à une autre date que l'on ne peut préciser. Le concile ouvert, Romeo qui devait s'absenter, délégua ses pouvoirs à Soto, qu'il préférait, pour sa compétence, aux dominicains italiens. Cette désignation fut admise sans difficulté, *propter viri doctrinam Patribus cognitam*. Certains, pourtant, se refusèrent à concéder à Soto voix délibérative, ce qui, disaient-ils, eût été contraire à la bulle *Decet nos*, ils ne voulaient lui accorder que voix consultative. Ce point ne fut pas tranché; de fait, néanmoins, Soto ne laissa pas de voter comme les autres Pères.

Son intervention se remarque dès la IVe session, où l'on traita du canon scripturaire et de l'autorité de la Vulgate, deux questions que Soto connaissait bien pour avoir consacré, à Salamanque, trois *relectiones* à ces matières. Plus important encore fut son avis lors des discussions relatives à l'étude de l'Écriture que certains Pères auraient voulu imposer à tous les religieux, les chartreux compris, quitte à abréger ou même à supprimer l'étude de la théologie scolastique. Là-contre, Soto fit l'éloge des disciplines théologiques : il fallait leur garder leur prestige; elles étaient indispensables pour l'intelligence de l'Écriture et la controverse avec les hérétiques. Au cours du concile il démontra lui-même, par la pratique, la valeur de la science théologique, en attirant l'attention sur les doctrines erronées que, faute de connaissances sérieuses, l'abbé bénédictin Luciano, membre du concile, avait laissé passer dans ses commentaires sur Jean Chrysostome. De même donna-t-il la mesure de son habileté dialectique et de sa science dans une altercation qu'il eut, le 8 avril 1546, avec le général des servites Augustin Bonucio. La discussion fut un succès complet pour le dominicain.

Durant la Ve session, Soto dut s'absenter pour se rendre à Rome au chapitre général de l'ordre. Il assista par contre aux travaux de la VIe session, et intervint à de multiples reprises dans la discussion des formules de Seripando sur la double justice. Son action eut une influence décisive pour faire écarter la doctrine en question, aussi bien que l'opinion sur la certitude que l'on peut avoir d'être en état de grâce. Tous ces problèmes et ceux qui se rapportent au péché originel (Ve session) furent repris par Soto dans son traité *De natura et gratia*, dédié aux Pères du concile et imprimé à Venise en 1547.

Quand l'assemblée fut transférée à Bologne, en 1547, Soto demeura à Trente, avec les théologiens de l'empereur, jusqu'en mars 1548, date à laquelle il fut appelé par Charles-Quint à Augsbourg pour collaborer, avec Pierre de Soto, Thomas de Malvenda et d'autres, à la préparation de l'*Intérim*. Les historiens qui ont, à diverses reprises, émis un jugement peu favorable sur ce document, accusant de négligence ceux qui y étaient intervenus du côté catholique, ont oublié et les conditions où il fut rédigé et son caractère tout provisoire. Devant le fait accompli, « il était nécessaire de tirer le maximum d'un mauvais payeur », c'est-à-dire, comme l'explique Soto, des protestants, en se contentant d'une formule qui, interprétée sans chicanes, était susceptible d'un sens orthodoxe. Ayant publié l'*Intérim* sans espérer que Rome y donnerait

son placet, mais en le munissant d'additions aux endroits convenables. Dominique de Soto fut désigné par le souverain pour succéder à Pierre de Soto dans sa charge de confesseur impérial (15 août 1548). Dans l'accomplissement de ce ministère, il eut, lors des contestations diplomatiques entre Charles-Quint et Paul III, de vives luttes à soutenir avec les légats pontificaux, plus préoccupés, semble-t-il, des intérêts de la maison de Farnèse que du règlement des affaires religieuses. En particulier, Soto fut résolument hostile au légat Pierre Bertano, de son ordre, avec qui, à l'époque du concile, il avait déjà eu quelques différends. Soit ressentiment, soit incompatibilité de caractère, celui-ci traça de Soto, dans sa correspondance avec Rome, le portrait le plus défavorable. Incapable de feindre, Soto s'éleva avec force contre ces agissements, prenant la défense des intérêts de l'empereur, attaquant toutes les ambitions qui allaient à l'encontre de ceux-ci. Il finit par désarmer l'hostilité que Bertano avait excitée à Rome contre lui. Il jouissait aussi de la pleine confiance de l'empereur. Mais ni sa rectitude de conscience, ni sa répugnance pour l'intrigue ne lui permettaient de demeurer indéfiniment à la cour. A la fin de 1549, il exprima le désir de rentrer dans son couvent de Salamanque. Charles-Quint voulait récompenser ses services en le présentant pour l'évêché de Ségovie; Soto déclina cet honneur.

Toujours laborieux, il s'était mis, sitôt terminée l'impression du *De natura et gratia*, à la rédaction d'un commentaire sur l'épître aux Romains; la première édition en parut à Anvers, peu après sa rentrée en Espagne. Bien des fautes s'y étaient glissées, au détriment de l'orthodoxie; il fit donc paraître à Salamanque, en 1551, une autre édition, la seule qu'il ait reconnue comme authentique. Il espérait, dans sa retraite et étant donnée l'expérience acquise durant ses cinq années de séjour à l'étranger, travailler à mettre en ordre les matériaux théologiques qu'il avait rassemblés. Mais, fréquemment convoqué par les conseils de Castille et par l'Inquisition, il dut maintes fois se rendre à Valladolid, résidence de la cour, pour s'y occuper et des affaires de l'État et de celles du Saint-Office.

Peu de temps après son retour à Salamanque, à l'été de 1550, il fut, par ordre de l'empereur, mandé à Valladolid, pour y discuter des affaires des Indes occidentales et donner son avis sur les problèmes que venaient de soulever les écrits de J.-G. de Sepúlveda et du P. Barthélemy de Las Casas, partisans respectifs de deux systèmes opposés de colonisation. Soto fut chargé de faire le résumé de la conférence contradictoire où ils avaient exposé leurs arguments; il le présenta par écrit, dans une deuxième série de conférences (printemps de 1551), et cet écrit fut publié à Séville, en 1552, avec les œuvres de B. de Las Casas.

A la fin de 1550, sur ordre de l'empereur, le conseil de l'Inquisition lui demanda d'étudier le procès du docteur Gilles, magistral de Séville, qui venait d'être présenté pour l'évêché de Tortosa, au moment même où l'on découvrait les manœuvres de propagande luthérienne auxquelles il se livrait dans la cité du Guadalquivir. En juillet 1552, sur mandat de l'inquisiteur général, Soto arriva dans cette capitale, pour essayer de faire rentrer le sectaire dans le bon chemin. Gilles se soumit d'une manière plus ou moins sincère et abjura diverses propositions hérétiques qu'on lui attribuait.

Par ordre du même tribunal, Soto s'occupa ensuite de l'examen des bibles luthériennes introduites en Espagne. De ce travail, auquel furent associés Carranza et quelques maîtres de Salamanque, sortit la *Censure générale contre les erreurs que les nouveaux hérétiques ont introduites dans l'Écriture;* elle fut publiée en 1554 et contient des remarques sur cent trois éditions de la Bible.

Entre temps, la « chaire de prime » de théologie était devenue vacante à Salamanque par la renonciation de Melchior Cano. La faculté l'ayant demandée à l'unanimité pour Soto, le couvent des dominicains se rallia sans opposition. Dès la rentrée d'octobre 1552, Soto prit possession de cette chaire. Durant les dix dernières années de son séjour à Salamanque (1550-1560), il vit s'introduire dans l'université diverses réformes, en dépit de l'opposition du conseil de Castille. Elles se rapportaient principalement à la création du collège de grammaire dit des trois langues. Le titulaire de la « chaire de prime » y prit une part importante et, à plusieurs reprises, il fut chargé par l'université de plaider auprès du conseil de Castille pour amener celui-ci à restreindre ses interventions.

De même Soto intervint-il, dans les années 1555-1556, à la demande de la régente d'Espagne, doña Juana, dans le différend qui s'éleva entre le pape Paul IV et le roi Philippe II. Tout d'abord il eut mission de se rendre à Tolède pour y négocier avec le cardinal Siliceo la levée, en cette église, de la *cessatio a divinis*, décrétée par le chapitre en représaille de l'embargo mis sur les revenus ecclésiastiques parce que le clergé se refusait à payer les subsides de la « quarte » concédée pour la guerre contre les infidèles. Il traita en même temps avec le cardinal de l'expédition destinée à reconquérir Bougie. Il s'efforça encore d'atténuer les frictions entre l'Espagne et Rome, modérant l'impétuosité de ceux qui proposaient la rupture complète. Quand, malgré tout, la guerre éclata, il se retira à Salamanque pour y reprendre ses travaux scientifiques, ayant au moins la satisfaction du devoir accompli.

Bientôt il fut obligé de suspendre une nouvelle fois son labeur pour se rendre à une autre convocation de la cour, mais dans des circonstances qui l'affectèrent profondément. Il s'agissait de l'affaire du *Catéchisme* de Carranza, lequel avait été son compagnon au concile et son collaborateur en diverses circonstances et venait d'être nommé archevêque de Tolède. L'affaire Carranza, cf. ci-dessus, t. x, col. 1859, est aujourd'hui suffisamment éclaircie. N'ayant pas à l'étudier ici en elle-même, nous nous bornerons à de brèves indications, renvoyant le lecteur aux divers articles que nous avons publiés à ce sujet dans *La Ciencia tomista*.

Carranza avait toujours été un religieux exemplaire, mais, dans son zèle pour la réforme de la vie chrétienne, il avait des sympathies pour le programme érasmien qui prenait en Espagne des proportions incroyables. Avec le temps, il entra en relation avec Jean de Valdès et ses disciples italiens, chez qui le réformisme érasmien se présentait comme un courant de spiritualité à tendances illuministes. Il était difficile, même pour des théologiens, de découvrir la dose de luthéranisme qui se dissimulait sous des apparences de ferveur religieuse. Carranza, esprit confiant, peut-être un peu irréfléchi, se donna, sans arrière-pensée, à la propagande de cette spiritualité illuministe, refusant d'ouvrir les yeux aux avertissements que lui donnait Cano. Le *Catéchisme* de Carranza est le reflet de cet illuminisme, pour autant que pouvait s'y rallier un esprit soucieux avant tout d'orthodoxie. En fait donc le *Catéchisme* avait des points vulnérables, ce fut pour l'inquisiteur général, Fernand de Valdès, une occasion de satisfaire ses rancunes contre le nouvel archevêque de Tolède. En toute autre circonstance, l'affaire se serait réglée par une monition fraternelle. Mais Valdès voulait une condamnation. Au début il pensa confier à Cano la censure du *Catéchisme*. Celui-ci connaissait la difficulté du cas et la responsabilité qui lui incomberait, soit qu'il condamnât l'ouvrage, soit qu'il lui donnât

un laissez-passer; il demanda que Soto lui fût adjoint. C'est ainsi que ce dernier fut mandé à Valladolid. Quand il y fut et qu'il eut pris connaissance de l'affaire, il déclara qu'il ne voulait dans la conjoncture collaborer avec personne. On résolut donc de fournir à Cano un autre auxiliaire en la personne de Dominique de Cuevas; quant à Soto, on essaya de l'utiliser d'une autre manière. Dans la crainte qu'il ne laissât percer la profonde estime qu'il avait de la piété de Carranza, on lui imposa sous peine de censure de « qualifier » le *Catéchisme*, mais en lui imposant de juger les propositions *ut sonant*, critère nouveau et absurde, bien digne de procéduriers retors et qui jamais ne s'était appliqué dans l'Inquisition. Tout en protestant de la violence qu'on lui faisait, Soto s'acquitta du rôle qu'on lui confiait et fournit à l'Inquisition la même appréciation que, antérieurement et de manière tout à fait confidentielle, il avait donnée à Carranza lui-même, en vue de corriger son texte pour une réimpression. Cette simplicité et cette délicatesse de conscience allaient causer à Carranza un énorme préjudice; autre chose en effet est de s'expliquer avec un auteur, sous forme d'avis fraternel, pour lui permettre d'amender un texte douteux, autre chose de mettre entre les mains d'un juge d'une évidente partialité des armes contre un accusé. Il est vrai que Soto, au terme de son rapport, rendait témoignage à l'orthodoxie de l'auteur, « de sa rectitude, disait-il, il ne doutait pas plus que de celle d'un ange. » Mais, faisant abstraction de ces réserves, Valdès ne retint que le reste de l'accusation.

Soto avait remis son texte en janvier 1559. Dans les mois qui suivirent, le bruit se répandit que Valdès, utilisant la rivalité entre Carranza et Cano — le premier avait mis son veto à l'élection du second comme provincial — arriverait bien à humilier l'archevêque de Tolède, en condamnant le *Catéchisme*. Pour dissiper cette rumeur, l'inquisiteur général remit, au milieu de mars, au P. Jean de La Peña, élève de Carranza et très affectionné à son maître, une série de quinze propositions, tirées du *Catéchisme*, mais sans lui en indiquer la provenance. L'intention de Valdès était évidente. Si on lui reprochait d'avoir remis le sort du *Catéchisme* aux mains de Cano, il pourrait répondre en s'abritant derrière le disciple préféré de Carranza. Cano sauva l'orthodoxie de l'auteur, comme l'avait déjà fait Soto et comme tout le monde le faisait. Mais l'apparente complicité de Carranza avec ceux qui étaient pour lors détenus à Valladolid comme suspects de luthéranisme servit de nouveau à l'inquisiteur général pour faire un pas de plus et faire incarcérer Carranza dans les prisons du Saint-Office (août 1559). Ce coup fut profondément ressenti par tous ceux qui connaissaient la profonde piété du primat d'Espagne; nul n'en fut plus ému que Soto, surtout à cause de la part qu'il pouvait paraître y avoir prise. Ce chagrin empoisonna le reste de ses jours.

Encore qu'il se rendît compte de ce que pouvaient avoir de dangereux quelques phrases du *Catéchisme*, la disgrâce de son frère, de son compagnon d'armes, dut accélérer sa mort qui arriva à Salamanque le 15 novembre 1560. Dominique Bañez qui y assista écrit de lui ces belles paroles : *Fuit ejus obitus felicissimus anno Domini 1560, 15 novembris, cui ego ipse interfui, vidique in homine suæ prædestinationis signa non vulgaria, robustissimam fidem summa cum humilitate ac timore Dei conjunctam, egrediendique ab hoc sæculo desiderium vehemens. De fide, spe et caritate*, q. I, a. 7, dub. II. A ses funérailles assista toute l'Université; le célèbre poète Louis de Léon, qui avait été son élève, prononça son oraison funèbre en latin — elle fut imprimée à Madrid, 1792. Ses restes furent déposés dans l'ancienne salle capitulaire du couvent de Saint-Étienne. Son souvenir demeure dans l'histoire comme celui d'une des plus glorieuses figures qui aient rehaussé l'éclat de l'école de Salamanque. Don Diègue de Covarrubias, évêque de Ciudad-Rodrigo, son contemporain, entre autres éloges, l'appelle : *Salmanticensis academiæ insignis theologiæ professor;* Matamoros le dit *unicum ingenuarum artium columen;* Chacon : *vir sua ætate doctissimus*, et le P. Félix Castell Franco : *luminare majus*. La profonde admiration que l'on avait en son temps de la science du théologien de Ségovie s'exprime bien dans une phrase alors courante en Espagne : *Qui scit Sotum scit totum.*

II. Œuvres et doctrines. — 1° *Ouvrages d'enseignement.* — Parmi les écrits de Soto, ceux qui sont d'origine académique occupent la première place; ils sont de deux sortes : philosophiques et théologiques.

1. *Philosophie.* — Les ouvrages de cet ordre constituent un cours presque complet et datent, pour l'essentiel, des années d'enseignement à Alcala (1520-1524), bien qu'ils aient été publiés beaucoup plus tard. Du fait que Soto a combattu, au commencement de sa carrière, dans les rangs des nominalistes — *inter nominales nati sumus*, écrit-il, *interque reales enutriti, In Porphyrii Isagogem*, q. I — ses premiers écrits reflètent nettement cette tendance. Lui-même le reconnaît et, quoiqu'il s'en éloignât déjà au moment où il préparait l'impression de ses écrits, il jugea qu'il fallait encore sacrifier à la mode du jour pour ne pas détourner la jeunesse de l'étude de la philosophie, *ut non simul eradicetur et triticum.*

Le cours de philosophie comprend 4 volumes. *a) Summulæ* (Burgos, 1529); *b)* La logique : *In dialecticam Aristotelis, Isagoge Porphyrii, Aristotelis Categoriæ*, et *De demonstratione* (Salamanque, 1543); *c) Commentaria in libros Physicorum* (Salamanque, 1545); et *d) Quæstiones in libros Physicorum* (*ibid.*, 1545). La 1re édition de ces deux derniers volumes a été publiée incomplète, l'auteur étant parti pour Trente avant de l'avoir terminée. Tous ces traités ont été réédités au cours du XVIe siècle — au moins une douzaine de fois — et ont servi de manuel dans la plupart des universités espagnoles. Un commentaire sur les trois livres du *De anima* est demeuré inédit; il ne s'est pas conservé.

2. *Théologie.* — Sur les questions théologiques Soto publia en 1553-1554, à Salamanque, un volumineux traité *De justitia et jure* qui est devenu classique. Il en donna, en 1556-1557, une autre édition un peu remaniée. Depuis, l'ouvrage a été réédité jusqu'à vingt-sept fois. Son commentaire sur le l. IV des Sentences *(De sacramentis)* a rencontré encore un meilleur accueil, 2 vol., Salamanque, 1557-1558 et 1560, réimprimé au XVIe siècle, selon un calcul parfaitement contrôlé, au moins trente-deux fois. Ce commentaire dérive des leçons professées à Salamanque, où l'auteur expliqua la matière des sacrements au moins trois fois, et d'abord en 1533-1534. Il est à noter que, dès ce moment, Soto professait, le premier dans l'école de Salamanque, sa théorie spéciale sur la causalité des sacrements, comme le montrent le ms. *333-166-1* de la bibliothèque de l'université de Séville et l'*Ottob. lat. 1010*, qui, bien qu'anonyme, doit lui être attribué, ainsi qu'il ressort de sa coïncidence avec le précédent.

3. *Les relectiones.* — A côté de cette production académique qui constituait les *lecturæ* et formait la base des leçons ordinaires, il faut placer les *relectiones*, sortes de conférences ou de leçons extraordinaires que chaque professeur titulaire devait donner à raison d'une par cours. Les *Relectiones* de François de Vittoria sont demeurées classiques. Contemporaines, au moins en partie, sont celles de Soto, au nombre de onze ou douze, encore qu'il ne s'en soit conservé en entier que huit. Elles ont pour titre : *De merito Christi; De*

dominio; De indulgentiis; De canone sacræ Scripturæ; De sensibus S. Scripturæ (deux leçons); *De hæresi; De ratione tegendi et detegendi secretum* donnée au cours de 1540-1541, (la seule qui ait été imprimée par l'auteur). Une autre *relectio*, donnée en 1542-1543, traitait de l'aumône; refondue, elle a donné l'opuscule *Deliberatio in causa pauperum*, cf. ci-dessus, col. 2423. Tandis qu'il occupait la chaire de prime, Soto fit aussi une *relectio* sur ce thème : *An liceat civitates infidelium expugnare ob idololatriam*, qui paraît bien avoir fourni une partie du livre *De ratione promulgandi evangelium*. Livre et *relectio* ont disparu, sauf un fragment de celle-ci qui a été publié par nous avec les manuscrits de Vittoria. Enfin il s'est conservé une partie d'une autre *relectio* sur le thème : *An Judæi cognoverint Christum esse Filium Dei naturalem*.

4. *Divers*. — En dehors de ces productions académiques, Soto a écrit un traité sur l'abus des serments, en latin et en castillan, Salamanque, 1551, traduit ultérieurement en italien, Rome, 1586, et un *Catéchisme*, Salamanque, 1552. Au XVIIIe siècle on a publié à Madrid, sous son nom, un *Tratado del amor de Dios*. Est demeuré inédit un *Commentaire sur saint Matthieu*, qui a disparu. Dans les bibliothèques espagnoles et à la Vaticane se conservent divers cours de l'auteur provenant de ses élèves (sauf l'*Ottob. lat. 782* qui est autographe), et qui reproduisent en substance son enseignement.

2° *Ouvrages de polémique*. — Bien que le tempérament de Soto le portât à fuir toute discussion, le devoir ou l'amour de la vérité l'entraînèrent plus d'une fois en des controverses assez vives.

1. *A propos de Fero*. — C'est ce qui arriva pour les écrits de Jean Fero (Wild). En passant à Mayence, où le franciscain allemand avait exercé avec fruit son apostolat, Soto avait eu sur lui de bons renseignements. Mais, quand notre dominicain rentra en Espagne, on lui signala dans les commentaires de Fero sur l'évangile de saint Jean divers passages de saveur luthérienne, ce dont il put se convaincre en recourant lui-même au livre. Et comme, par son style élégant et l'abondance de sa doctrine, le franciscain se faisait bien voir en Espagne, sans que nul ne protestât contre ses erreurs, Soto se crut obligé d'attirer là-dessus l'attention du public, ce qui lui valut des difficultés avec tout l'ordre des frères mineurs, pour lequel cependant il professait une sincère vénération. Soto commença par publier *Annotationes in commentarios Joannis Feri, Moguntinensis, super evangelium Joannis, per fratrem Dominicum Soto... ad lectores admonendos*, Salamanque, 1554. Dès le début, Soto demande au lecteur de croire à la droiture de ses intentions et il écrit : *si meam conscientiam in Dei tribunali defendere aliter possem, mortem citius optarem quam de hac re in publicum prodire*. Il s'efforce de sauver le bon renom de l'auteur qu'il tient pour modéré et catholique, étant en cela plus indulgent que saint Pierre Canisius, qui compte celui-ci parmi les écrivains qui ne sont pas catholiques *revera et integre*. Pour terminer, afin d'éviter toute cause de scandale ou de discorde, il ajoute : *Universos per viscera Jesu Christi deprecor et obtestor ut in causa hac propugnandi fidem, quæ tantam exigit caritatis concordiam, nemo mihi adversus studio litigandi exeat, sed eadem animorum pietate personam, quatenus veritas permiserit defendentes, eidem veritati omnes patrocinemur*.

En dépit de ces précautions, parut à Alcala en 1558 une *Apologia Joannis Feri*, par le franciscain Michel de Medina; sous une forme agressive, celui-ci attaquait les 67 *animadversiones* que Soto avait consacrées à autant de passages de Fero. Cette apologie était dédiée à l'inquisiteur général. Mais celui-ci, convoquant l'auteur, lui reprocha vivement son imprudence, comme l'écrit Soto, et lui donna l'ordre de retirer le livre de la circulation. Aussi est-il impossible de le trouver aujourd'hui en Espagne et l'on ne le connaît que par les extraits qu'en a donnés Sixte de Sienne dans sa *Bibliotheca sancta*. Ultérieurement furent dénoncées à l'Inquisition d'autres éditions de Fero corrigées par Medina, lequel fut même arrêté par le Saint-Office comme suspect de complicité avec certains novateurs. La défense qu'il avait prise de Fero contre Soto continuait à peser sur lui. Quant au dominicain, pardonnant à son adversaire les copieuses injures qu'il en avait reçues, il se contenta d'y faire une allusion rapide dans la finale de son commentaire sur le l. IV des Sentences : *Quidam bonus pater constituit canos meos nescio quibus atris floribus respergere. Ego vero, ut os mihi libentius obtruderem, oculos etiam claudere constitui ne* APOLOGIAM *cernerem; idque non solum ne meam potius quam publicam causam defendere judicarer, verum ne bos longo jam jugo decalvatus cum eleganti vitulo corrixari viderer*.

2. *Avec Catharin*. — Une autre polémique beaucoup plus animée mit Soto aux prises avec l'évêque de Minori, Ambroise Catharin, O. P. En son livre *De natura et gratia*, Soto, traitant du c. IX du décret de Trente sur la justification, avait étudié le problème qui avait été tranché par le concile de savoir s'il est possible d'avoir une certitude de foi que l'on est en état de grâce. L'interprétation du décret conciliaire, courante dans l'école thomiste et commune parmi les catholiques, soutient que, en dehors d'une révélation spéciale, on ne peut arriver là-dessus à une certitude absolue, mais qu'il est possible d'en avoir une certitude morale. Car notre justification dépendant pour une part de la promesse divine, pour une autre de nos dispositions, en ce qui concerne ce second élément, il est de loi commune que nul ne peut avoir une sécurité, comparable à celle de la foi, d'avoir fait tout ce qui est requis de son côté. Et, quoique l'assentiment, s'il était vraiment l'œuvre du Saint-Esprit qui l'atteste à la conscience, ne serait point sujet à l'erreur, néanmoins, comme il n'est pas évident qu'il y ait ici attestation spéciale de Dieu, il demeure toujours une possibilité de se tromper.

Au moment même où Soto imprimait son livre à Venise, Catharin faisait paraître son opuscule intitulé : *Interpretatio noni capituli synodalis decreti de justificatione*. Il y persistait dans l'idée qu'il avait manifestée au concile. Selon lui, le sens du décret était que, encore qu'il ne soit pas possible d'avoir sur l'état de grâce une certitude de foi, *cui non potest subesse falsum*, une certitude pourtant était possible, qui, faillible en soi, néanmoins ne trompait pas *de facto*, à cause de l'application que l'on mettait à l'atteindre et du témoignage que rendait à la conscience l'Esprit-Saint qui précisément nous met en état de grâce : *Homo potest esse certus suæ gratiæ certitudine fidei per illam communem revelationem et testimonium quod facit Spiritus Sanctus in eorum cordibus qui Domino serviunt et sollicite ambulant cum Deo suo*. C'était précisément l'opinion de quelques catholiques que réprouvait Soto, sans faire mention de Catharin. Mais celui-ci, déjà en froid avec le dominicain espagnol à cause d'une discussion qu'ils avaient eue à Trente, quand Soto avait attaqué sa doctrine relative aux actions des infidèles (cf. Catharin, *Disceptationes*, n. 4), saisit l'occasion de prendre sa revanche et, en même temps, de défendre des idées qui lui étaient communes avec quelques catholiques. Il publia donc, cette même année 1547, une *Defensio catholicorum qui pro possibili certitudine præsentis gratiæ disseruerunt*, où il persistait dans son interprétation du décret et attribuait à Soto une doctrine identique dans le fond, encore que différente dans l'expression, l'accusant même d'être inconstant dans

sa défense. La polémique prenait ainsi un caractère virulent, et Catharin n'épargnait pas à son adversaire les paroles désagréables. A ces diatribes Soto répondit par une *Apologia qua R. P. Ambrosio Catharino episcopo Minoriensi de certitudine gratiæ respondet*, qui eut au XVI[e] siècle au moins une douzaine d'éditions. L'introduction relevait la susceptibilité et l'esprit de contradiction de Catharin; Soto y déchargeait son cœur de tous les griefs qu'il avait contre son adversaire, et spécialement pour sa prétention d'être le représentant de la théologie, alors qu'il y était presque étranger, s'étant consacré bien plutôt à la jurisprudence : *Ab ipso enim statim tempore quo jam ætate provectus, ex jure consulto theologus derepente prodiisti, simul et audire cœpisti in scholis et contra egregios scholarum doctores scribere.* Cf. ici, t. XII, col. 2430.

A cette accusation et à la défense de la doctrine qu'exposait sur le cas en question le *De natura et gratia*, Catharin répliqua par un opuscule intitulé *Expurgatio adversus Apologiam*, qu'il fit suivre d'une *Confirmatio defensionis catholicorum pro possibili certitudine gratiæ*. Au point de vue doctrinal il ne faisait que se répéter, travestissant parfois, soit par excès d'audace, soit par manque de compréhension, les paroles de son adversaire, pour le mettre en contradiction avec lui-même, persistant à identifier l'opinion de Soto avec la sienne. Soto ne put se décider à le lire; mais, deux ans plus tard, dans son commentaire sur l'épître aux Romains, il fit quelques allusions aux idées de l'évêque de Minori, à quoi celui-ci répliqua, toujours avec la même âpreté, dans le prologue d'un autre commentaire de saint Paul, Venise, 1551, et finalement dans un nouvel opuscule intitulé *Disceptationes*, Rome, 1551, où il accumula, en cinq chapitres, toutes les différences doctrinales qui le séparaient de Soto : sur la certitude de la grâce sanctifiante, sur la prédestination, la nature du péché originel, le pouvoir du libre arbitre et l'état de nature déchue, sur l'abandon et l'endurcissement par Dieu. Ce livre non plus Soto ne consentit pas à le voir; il savait d'avance que son adversaire, supérieur peut-être du point de vue littéraire, mais bien inférieur en théologie scolastique et surtout peu fidèle à saint Thomas, ne pourrait apporter aucune lumière nouvelle en ces problèmes, la discussion ne pourrait servir qu'à exaspérer les esprits.

Colmenares, *Historia de la insigne ciudad de Segovia*, 2[e] éd., Madrid, 1640; Échard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, col. 171; Beltrán de Heredia, *El maestro Domingo (Francisco) de Soto en la universidad de Alcalá*, dans *La ciencia tomista*, t. XLIII, 1931, p. 357-373; t. XLIV, 1931, p. 28-51; du même, *El maestro Domingo de Soto en la controversia de Las Casas con Sepúlveda*, *ibid.*, t. XLV, 1932, p. 35-49, 177-193; du même, *D. de Soto, catedrático de visperas en la universidad de Salamanca*, *ibid.*, t. XLVII, 1938, p. 37-67; du même, *El maestro Juan de La Peña*, Salamanque, 1936, p. 13-25; P. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci*, t. III, *Les précurseurs parisiens de Galilée*, Paris, 1913.

V. BELTRAN DE HEREDIA.

2. SOTO (Pierre de), célèbre théologien dominicain d'Espagne, confesseur de l'empereur Charles-Quint et théologien du pape au concile de Trente (né en 1495-1500, mort en 1563). I. Vie. II. Œuvres, (col. 2434). III. Doctrine théologique (col. 2435).

I. VIE. — Il naquit à Alcala de Hénarès, qui quelques années plus tard deviendrait célèbre par son université. Tous les historiens le font naître à Cordoue, mais sans fondement. Dans sa *Defensio catholicæ confessionis*, éd. d'Anvers, 1557, p. 18, Soto nous dit lui-même qu'il fut baptisé à Alcala, *ubi sacro renatus sum fonte*. On ne peut supposer que, né dans une ville, il aurait été baptisé dans l'autre, étant données la distance qui sépare Cordoue d'Alcala et la coutume de baptiser aussitôt les enfants. Nous ne savons rien de ses premières années, ni de ses parents, ni de la date exacte de sa naissance. Sans doute on a l'acte de sa profession religieuse, mais ce n'était pas la coutume d'y consigner ni la date, ni le lieu du baptême. Nous savons qu'il avait un frère et un cousin, mais sans détails qui apporteraient des lumières sur la famille. Comme, au moment de sa mort, à Trente, on le disait vieux et accablé d'infirmités, nous pouvons supposer qu'il naquit entre 1495 et 1500. Selon les historiens du couvent des dominicains de Salamanque, il était étudiant de philosophie en l'université du lieu, quand il entendit l'appel divin qui le dirigeait vers l'ordre de saint Dominique. Cf. P. Cenjor, *Historia de S. Estebán de Salamanca*, t. III, p. 595. Il prit l'habit le 30 mars 1518 et fit profession le 1[er] avril 1519. C'est dans le même couvent qu'il a dû achever ses études philosophiques et théologiques, à moins qu'il n'ait passé la dernière année à Tolède, où il reçut la prêtrise, comme il le dit lui-même : *Def. cath. conf.*, *loc. cit.* Nous doutons qu'il ait été élève de Vittoria, puisque celui-ci ne commença à enseigner à Salamanque qu'en 1526 et que Soto, dès juillet 1527, était au couvent de Talavera, d'observance rigoureuse et de récente fondation, et qu'auparavant il avait séjourné quelque temps à celui de Tolède, où il fut ordonné prêtre. En 1530 il figure encore à Talavera comme sous-prieur; il dut s'y consacrer à l'enseignement et à la prédication jusqu'en 1532, année où il fut élu (en mars-avril) prieur d'Ocaña, couvent du même genre que le précédent. Au chapitre provincial de Toro, en mai 1533, il fut honoré du titre de prédicateur général et proposé *ad legendas Sententias pro forma et gradu magisterii*, signe évident, d'après les règlements dominicains, qu'il avait exercé avec grand succès l'un et l'autre de ces offices. En février 1535 il paraît comme prieur de Talavera et, en 1538, il occupe de nouveau la même place à Ocaña. En 1542 fut fondé le couvent d'Aranda du Douro, lui aussi de rigoureuse observance, et Soto, en avril de cette même année, figure parmi les fondateurs. Au chapitre provincial de Benavente (1541), il est proposé comme maître en théologie avec Melchior Cano et, en 1543, le chapitre de Tolède les confirma tous deux en ce grade.

Tous ces détails permettent de pénétrer l'esprit de Soto. Dans les années où il prenait l'habit et faisait ses premiers pas comme religieux, triomphait définitivement, sous l'impulsion du P. Hurtado, prieur à plusieurs reprises, la réforme, qui depuis plusieurs années cherchait à s'implanter. Pierre de Soto appartient à cette pléiade de théologiens qui surent unir la science et la vertu et qui sont la gloire de l'Espagne du XVI[e] siècle et de l'ordre de saint Dominique. Ses études terminées, nous le voyons toujours (de 1527 à 1542) dans les couvents de rigoureuse observance fondés pour assurer cette réforme.

Mais un jour il lui fallut abandonner le recueillement du cloître, qu'il aimait tant. C'est au couvent d'Aranda que vinrent le chercher les envoyés de Charles-Quint et, dès le début de juin 1542, il exerce la charge de confesseur de l'empereur; il accompagne celui-ci dans tous ses déplacements, intervenant dans les affaires les plus délicates, jusqu'au 15 août 1548, où il renonça à sa charge dans laquelle il eut pour successeur Dominique de Soto. Ci-dessus, col. 2425. Bien que séparé de l'empereur, il ne laissa pas de rester en relation avec lui jusqu'à la mort du souverain.

De la présence de Soto en Allemagne et dans les Pays-Bas, le général des dominicains, P. Las Casas, élu le 27 mai 1542, profita pour nommer celui-ci vicaire général de l'ordre pour la province de Germanie inférieure. A la mort de Las Casas (novembre 1544), son successeur, le P. François Romeo, le confirma dans cette charge et à la date du 6 février 1547 étendit encore ses pouvoirs. Nous pensons qu'il exerça cette fonction jusqu'à son départ de Dillingen pour l'An-

gleterre, en mars 1555. De son zèle pour l'observance et pour les études, nous avons des preuves convaincantes. Il suffit de citer les règlements donnés au chapitre provincial réuni à Bruges en 1545 et les éloges du P. Kleidienst, professeur à l'université de Dillingen, qui, au chapitre provincial de Gmünd (1558), s'offrit à aller en Espagne pour y chercher à nouveau Soto afin de mener à bien, sous sa direction, les projets présentés à ce même chapitre. La mort coupa court à ces plans.

C'est à Pierre de Soto, en sa charge de confesseur de Charles-Quint, que s'adressa en 1548 le cardinal d'Augsbourg, Otton, qui caressait le projet de fonder une université et d'y garder celui-ci à ses côtés. Il ne pouvait mieux choisir. L'université de Dillingen fut aussitôt fondée; Soto en fut l'organisateur et le professeur principal. Il appela à son aide des théologiens d'Espagne et de Louvain, dominicains et prêtres séculiers. C'est donc avec raison que le journal de l'université, conservé en manuscrit, et que les historiens de celle-ci le nomment *alter fundator*. Ses *Institutiones sacerdotum*, fruit de ses leçons à Dillingen et qui furent imprimées par ordre du cardinal Otton, servirent de manuel dans cette université, comme il résulte de l'épître préliminaire, pleine d'éloges pour le grand théologien dominicain. Celle-ci fut écrite par le cardinal en mars 1558, quand déjà Soto était rentré en Espagne.

Au grand regret du cardinal Otton, le théologien espagnol partit pour l'Angleterre en 1555. Il y était envoyé tant à cause du mariage projeté de Philippe II, roi d'Espagne, que pour servir de conseil au cardinal Pole, légat du pape, qui l'avait connu personnellement à Dillingen où il avait pu l'apprécier. Soto travailla comme professeur à l'université d'Oxford, prêchant et écrivant. Son séjour en Angleterre dura un peu plus d'un an, contrairement à ce que l'on croit, mais il suffit à le faire aimer. L'ambassadeur de Venise signale sa présence en mai 1555 et son départ, au grand déplaisir de la reine Marie et du cardinal Pole, avant septembre 1556. Il attribue son départ à une demande de l'empereur, qui désirait consulter Soto avant de se retirer à Saint-Juste. Après que Charles-Quint eut pris le chemin de l'Espagne, Soto demeura quelque temps encore en Belgique, faisant imprimer à Anvers le travail qu'il avait écrit à Oxford, comme lui-même le dit dans sa *Defensio catholicæ confessionis*, Anvers, 1557. Il retourna ensuite en Espagne; en juin 1558 il figure comme prieur de Talavera, où il avait déjà exercé la même charge avant d'être nommé confesseur de Charles-Quint. Le 22 août 1558 il fut nommé vicaire général des Indes (c'est-à-dire de l'Amérique espagnole), charge qu'il n'accepta pas, croyons-nous, puisque le P. général Justiniani lui nomma un substitut en cas de refus. En revanche il exerça la charge de vicaire provincial de la province d'Espagne, parce que l'élection de Melchior Cano, en date du 19 avril 1559, n'avait pas été confirmée. Cano se heurtait en effet à l'opposition du pape; vainement la province l'avait-elle élu provincial en 1557, puis à nouveau en 1559, elle ne réussit pas à désarmer l'opposition de Paul IV, très ennemi de l'Espagne. En février 1560, Soto quitta ses fonctions de vicaire, l'élection de Cano ayant enfin été confirmée. A la même époque Soto intervint dans la cause de Carranza, archevêque de Tolède, arrêté le 22 août 1559. Cf. ci-dessus, col. 2426. Convaincu de l'innocence de celui-ci il fut son continuel défenseur en Espagne, à Rome et à Trente.

En juillet 1561, Soto arrivait à Rome, ayant été nommé théologien du pape au concile. Sa nomination porte la date du 9 mai 1561; en juin 1562 Soto intervenait dans les discussions conciliaires. Les témoins oculaires ne tarissent pas d'éloges sur son compte. Le 11 juin 1562, Mutius Calino écrit : « Demain c'est le tour de parole du P. Soto et par suite de l'opinion que l'on a communément de sa piété et de sa doctrine, on se réjouit beaucoup de l'entendre. » *Concil. Trident.*, t. VIII, p. 546. Le 15, il écrivait : « Nous eûmes, l'un de ces matins, le P. Soto, qui parla avec beaucoup de doctrine, de gravité et de prudence. » Soto mourut à Trente le 20 avril 1563; sa mort fut un vrai deuil et ses funérailles furent célébrées avec un grand concours de prélats en l'église dominicaine de Saint-Laurent de la même ville. L'évêque espagnol Mendoza et le cardinal Hosius, témoins oculaires, déclarent que « sa mort n'était pas une petite perte » (*Concil. Trident.*, t. II, p. 678) et « qu'il a été regretté par tout le concile, pour avoir été un homme de singulière doctrine et de grande bonté ». Dès qu'il avait appris sa maladie, le cardinal d'Augsbourg, son ami, écrivait : *Nihil mihi ad molestiam acerbius accidere potuit quam tuæ litteræ de gravi morbo Petri Soti, religiosissimi, prudentissimi ac doctissimi, mihique carissimi et mei amantissimi viri.* Saint Ignace de Loyola, saint Pierre Canisius, Lindanus, Stapleton, le cardinal Seripando, Noguera, Bañez, tressèrent à son honneur une couronne d'éloges qui peuvent se résumer en la phrase du cardinal Hosius : *vix quemquam hominem hæc nostra sæcula tulerunt sanctiorem.*

En fait il avait beaucoup travaillé pour la convocation du concile; de par sa charge de confesseur de Charles-Quint il était intervenu en toutes les controverses qui s'élevèrent, et finalement il mourait en cette même ville de Trente peu de temps avant que prît fin la célèbre assemblée. Quant à son action politique, qu'il suffise de rappeler qu'il intervint dans les négociations pour la paix de Crépy entre l'empereur et le roi de France, en compagnie d'un autre dominicain espagnol, le P. Guzman, confesseur de la reine, dans toutes les guerres contre les protestants de 1542 à 1548, dans les diètes réunies en ces mêmes temps et spécialement à celle d'Augsbourg, où fut publié le fameux *Interim*, que beaucoup d'historiens, entre autres Pastor, ont critiqué sans motif, on pourrait dire sans l'avoir lu, puisque la doctrine de ce document est tout ce qu'il y a de plus catholique et ne s'écarte pas de ce qui a été défini à Trente, étant l'œuvre de Pierre de Soto, Dominique de Soto et Malvenda, trois théologiens de renom. Cf. ci-dessus, col. 2424. Enfin Pierre de Soto intervint en toutes les discussions entre le pape et l'empereur Charles-Quint dans les années 1542-1548 et même ensuite, en cherchant toujours l'harmonie entre les deux pouvoirs. Les papiers des nonces, en ces années, sont un journal de ce que disait et pensait Pierre de Soto et lui donnent toujours de grands éloges. Nous pouvons affirmer que, dans la volumineuse correspondance, parfois secrète et chiffrée, que nous avons lue et qui provient des personnages les plus divers, séculiers ou ecclésiastiques, nous n'avons pas rencontré une seule phrase défavorable pour Soto, bien que fréquemment fussent en jeu les intérêts les plus divers et les plus vives passions politiques.

II. Œuvres. — L'activité littéraire du théologien dominicain s'est déployée en trois directions et nous pouvons diviser ses œuvres en trois classes : œuvres catéchétiques, œuvres de controverse avec les protestants, œuvres d'exposition doctrinale et de controverse avec les catholiques.

1° *Œuvres catéchétiques.* — 1. *Institutionum libri tres*, dédiés aux fils du roi des Romains, Maximilien et Ferdinand, Anvers, 1551 et 1552; traduction allemande : *Khurzer begriff Catholischer Lehr dem gemeinen Christenlichen Volck*, Ingolstadt, 1550, 1551; traduction flamande par Jean van der Hægen, O. P., élève de Soto : *Een cort begryp der warachtigher christelycher leeringhen*, etc., Louvain, 1554.

2. *Compendium doctrinæ catholicæ*, Ingolstadt, 1549,

1550, 1551 ; Dillingen, 1551, 1560, 1564 ; Anvers, 1556 ; Liége, 1583 (cette dernière édition est proprement un livre de Vincent Vaux, calqué sur celui de Soto). Il y a aussi une traduction allemande : *Compendium das ist Kurzer Begriff Catholischer Leer dem gemeinen Christenlichen volck zu nutzlichen underricht*, Augsbourg, 1556. Cette édition, commandée par le cardinal Otton, est une édition de luxe, toutes les pages ont de jolies vignettes et les têtes de chapitre des dessins appropriés à la matière.

3. *Methodus confessionis*, Anvers, 1550, 1572 ; Dillingen, 1553, 1560, 1564, 1576 ; Louvain, 1569, 1576 ; Paris, 1556, 1577 ; Lyon, 1577 ; Trèves, 1590.

4. *Preces speciales*, Dillingen, 1558 ; cet opuscule contient les prières que récitaient les étudiants de Dillingen, et qui furent imprimées après le retour de Soto en Espagne.

2° *Œuvres de controverse avec les protestants.* — 1. *Assertio catholicæ fidei*, Cologne, 1555 ; Anvers, 1557 ; Francfort, 1561 ; les chapitres se référant à la papauté sont reproduits dans la *Bibliotheca pontificia* de Rocaberti.

2. *Defensio catholicæ confessionis et scholiorum circa Confessionem ill^mi ducis Wirtenbergensis nomine editam, adversus Prolegomena Brentii*, Anvers, 1557 ; Francfort, 1561 ; Anvers, 1593, selon certains historiens, mais que nous n'avons pu trouver, en dépit de nos recherches ; reproduction de divers chapitres dans la même *Bibliotheca pontificia.*

3° *Œuvres de controverse avec les catholiques et d'exposition doctrinale.* — 1. *Epistolæ duæ R. P. Petri de Soto ad Ruardum Tapperum*, écrites à Dillingen en 1551 et publiées par A. Reginaldo, O. P., dans son *De mente concilii Tridentini*, appendice, Anvers, 1706. C'est un véritable traité par son étendue et l'importance du sujet : la grâce et le libre arbitre. Nous en préparons une édition critique pour la *Biblioteca de teologos Españoles.*

2. *Tractatus de institutione sacerdotum*, Dillingen, 1558, 1560 ; Louvain, 1566 ; Venise, 1567 ; Lyon, 1586, 1587 ; Anvers, 1566 ; Cologne, 1579 (incomplet) ; Brixen, 1580.

Il reste en manuscrit, *Propositiones ac annotationes in l. III Sententiarum dictatæ a R. Dom. F. Petro de Soto, dominicano theologo, anno 1550, Dilingæ*, dans le ms. lat. de Munich *5249*, 270 fol. in-4° ; le texte va jusqu'à la dist. XXXIII, cahier d'élève, pas très utilisable.

III. Doctrine théologique. — L'activité scientifique et théologique de Soto se présente sous deux aspects principaux : il défend la vérité et contre les protestants et, mise à part son œuvre d'exposition doctrinale, contre certains catholiques qui, dépourvus d'une formation théologique solide ou effrayés par l'hérésie, ne savaient pas garder le juste milieu. On voyait se répéter au XVIe siècle ce qui s'était passé au temps de saint Augustin. Pierre de Soto est un de ceux qui ont poussé le cri d'alarme devant certaines déviations des Pighi, des Catharin et autres, qui trouvèrent des héritiers dans les théologiens postérieurs et dont les opinions donnèrent naissance aux célèbres controverses *De auxiliis.* Dès 1551, Soto demandait la condamnation des doctrines qui furent discutées à la fin du siècle. C'est un détail que l'on ne doit pas oublier, comme paraissent le faire les manuels de théologie qui parlent de bañeziens et de molinistes, oublieux de la franchise de Molina et d'autres, qui déclarent ouvertement se séparer de saint Thomas. Pour nous, ni Bañez ne dit rien de nouveau en dehors de la voie tracée par saint Thomas, ni Molina n'est original. Pierre de Soto nous est un témoin de la manière dont se discutaient ces problèmes en 1551, à une date où ni Bañez, ni Molina n'existaient encore pour la science théologique, étant alors de jeunes étudiants.

1° *Controverses de Soto avec les protestants.* — La discussion entre Soto et Brenz est célèbre. A la suite de la diète d'Augsbourg (1548), les protestants devaient se présenter au concile de Trente. Le duc de Wurtemberg se prépara à obéir à l'empereur et donna l'ordre à ses théologiens de rédiger sa *Confessio*, où seraient résumées ses positions doctrinales. Le plus important de ces théologiens était Brenz, chef de la députation qui parut à Trente en janvier 1552 et y fut entendue, quoi qu'on ait prétendu plus tard. Ce fut d'ailleurs sans résultat. La trahison du duc de Saxe à l'endroit de Charles-Quint ayant rallumé la guerre, le concile se sépara et les protestants publièrent leur *Confessio*, en se faisant gloire de l'avoir présentée à Trente. Cela pouvait être fort dangereux. Pour parer à cet inconvénient, Soto écrivit son *Assertio catholicæ fidei*, où il réfute point par point, presque phrase par phrase, la confession protestante, ne laissant passer aucune citation scripturaire ou patristique, aucune affirmation fausse sans la réfutation ou l'explication convenable. Encore que bref, cet ouvrage révèle une grande érudition, un savoir théologique profond et un grand sens de la critique et de l'histoire. Il fut publié à Dillingen au début de 1555 — à l'encontre de ce que supposent plusieurs historiens — alors que Soto était l'âme de la nouvelle université.

Brenz, pour répondre à Soto, répliqua par une *Apologia Confessionis ill^mi Principis ac Dom. Christophori ducis Wirtenbergensis... Prolegomena*, Francfort, 1555. Dans ces prolégomènes, annonce d'un autre ouvrage plus considérable, la polémique se réduisait à quatre points : 1. *De officio principum in Ecclesia Filii Dei ;* 2. *De auctoritate sacræ Scripturæ ;* 3. *De traditionibus ;* 4. *De catholica Ecclesia.* Inutile de dire que Brenz se transformait en flatteur du prince, qu'il faisait juge de toutes les questions doctrinales et religieuses. Au libelle du protestant, Soto répondit par sa *Defensio catholicæ confessionis*, imprimée à Anvers, 1557, et qui traite successivement : 1. *De una et visibili Ecclesia necessario agnoscenda ;* 2. *De uno, certo et præsente judicio ultimo circa dubia fidei necessario, rationeque ejus et ordine ;* 3. *De utilitate adeoque necessitate aliorum judicium sequendi circa illa ;* 4. *De ignorantia atque errore excusante vel non.*

Ce nouveau travail accrut l'irritation de Brenz, bien qu'il ne s'y trouvât pas une phrase qui ne fût, fond et forme, pénétrée de charité chrétienne. Mais le théologien protestant feignit de l'entendre autrement et, sans l'avoir lu complètement, écrivit un long mémoire au duc, à son sujet. Ce mémoire, qui est de septembre 1557, fut imprimé ensuite comme prologue de l'*Apologia*, Francfort, 1559. Dans la *Defensio*, Soto faisait le plus ordinairement abstraction — selon une méthode différente de celle de l'*Assertio* — des affirmations du théologien protestant. Au fait ce n'eût été ni possible, ni pratique, puisque, chez Brenz, c'étaient surtout les injures qui abondaient. Pour lui, Soto personnifiait toute l'Église catholique et dès lors Brenz, faisant un jeu de mot sur le nom de *Petrus a Soto*, ne parlait que d'Église asotique, de cardinaux asotiques (ἄσωτος — débauché). En dépit de ce caractère de la réplique de Brenz, Soto se contenta de faire un exposé objectif des points fondamentaux controversés entre protestants et catholiques. Le grand théologien s'y révèle toujours. Et pourtant Brenz feignit de croire que cette réplique n'était pas de Soto, mais d'un disciple formé par lui, et devant lequel notre théologien, l'auteur de l'*Assertio*, paraissait un petit garçon. La vérité est que, malgré son plan différent, le premier ouvrage n'est pas inférieur au second, bien qu'en celui-ci les points discutés soient davantage développés. Dans le second se montre davantage le théologien

spéculatif, dans le premier on entend surtout l'homme au courant de l'Écriture et des Pères.

Bien que Soto fût ensuite rentré en Espagne, ses ouvrages continuaient à parler à sa place et les protestants ne les oubliaient pas. Dans son livre sur le concile de Trente, Francfort, 1563 (1re partie) et 1573 (2e partie), Martin Chemnitz a toujours les yeux sur Pierre de Soto pour attaquer son œuvre ou, plus exactement, pour l'injurier en même temps que toute l'Église catholique. Les mots de Brenz reparaissent, et l'Église avec tous ses ministres est « asotique », comme l'est notre saint religieux. Mais où se remarque surtout le retentissement des ouvrages de Soto, c'est dans la réfutation qu'en firent quatre théologiens protestants (en dehors de Brenz), qui se partagèrent le travail. Cette œuvre collective qui parut à Francfort (1561) en deux volumes in-folio comprend, au t. I, la *Confessio* protestante présentée à Trente et, à la suite, les deux ouvrages de Soto, l'*Assertio* et la *Defensio*, puis les *Prolégomènes* de Brenz, écrits pour les réfuter; au t. II figurent les autres écrits de Brenz et les quatre réfutations de quatre théologiens de l'université de Tubingue, correspondant aux quatre points traités par Soto; elles sont dues respectivement à Jacques Beurlin, Jacques Heerbrand, Jean Ysenmann et Théodore Snepff. Rien de très nouveau en tout ceci, même pas les injures contre Pierre de Soto, l'Église « asotique », etc. Au moment où cette réfutation s'imprimait, Soto était en Espagne, mais il dut en avoir connaissance par les amis qu'il avait en Allemagne; plus tard il devait rencontrer quelques-uns de ceux-ci au concile. Mais il n'eut pas le temps de répondre à ces attaques.

Il ne resta pas cependant sans défense. Le cardinal Hosius, qui depuis longtemps vénérait Soto, écrivit (1557-1559) une *Confutatio Prolegomenôn Brentii, quæ primum scripsit adversus venerabilem virum Petrum a Soto*. Notre théologien ne pouvait désirer de meilleur défenseur. En cette œuvre éclate le savoir et aussi la sainteté du théologien espagnol. Si, pour Hosius, Soto était un saint, il ne l'était pas moins pour d'autres contemporains. Prirent aussi la défense de Soto et le citèrent avec éloge le théologien Lindanus, son collègue à Dillingen, dans sa *Panoplia evangelica*, Cologne, 1559, et aussi Noguera. Ces louanges ne sont égalées que par celles que lui donne le cardinal Otton dans l'épître mise par lui en tête des *Institutiones sacerdotum*.

2° *Position théologique de Soto dans les controverses entre catholiques*. — Ce n'est un secret pour aucun de ceux qui connaissent la littérature théologique du XVIe siècle, que plusieurs théologiens sortirent alors du droit chemin, encore que vraiment catholiques de cœur, et ayant vécu et étant morts dans l'Église. Il s'agit en général de personnages autodidactes en théologie, plus humanistes que théologiens, ou qui ne surent pas garder le juste milieu dans leur réaction contre le protestantisme.

C'est à l'encontre de cette tendance, qui trouva sympathie et faveur auprès de certains hommes de grand mérite, comme Tapper, chancelier de l'université de Louvain, qu'écrivit Soto, et qu'il prit la défense des droits de la théologie traditionnelle, celle de saint Augustin correctement interprétée par celle de saint Thomas, le docteur commun de l'Église. Le Docteur d'Hippone se trouvait exploité par les protestants, pas toujours compris par certains catholiques, lesquels lui attribuaient des ouvrages qui n'étaient pas de lui, ni ne tenaient compte des règles les plus élémentaires de la critique. Soto le défendit à plusieurs reprises en ses écrits, en rejetant certaines œuvres qu'on lui attribuait à tort, en exposant la vraie pensée du saint, non sans tenir compte de l'ordre chronologique de ses livres et des *Rétractations*. Nous ne pouvons descendre dans le détail, mais nous signalerons au moins les idées essentielles de Soto sur les problèmes les plus discutés au XVIe siècle. Nous nous servirons surtout de ses *Institutiones sacerdotum* et de ses deux *Épîtres à Ruard Tapper*. L'*Assertio*, encore qu'écrite contre les protestants, nous fournira quelques documents pour connaître la pensée de Soto sous l'aspect que nous étudions ici.

1. *Le péché originel*. — On voit se renouveler au XVIe siècle les antiques erreurs ou les tendances peu sûres qui avaient trouvé des défenseurs au XIIe siècle, au moment où se constituait la Scolastique. Les uns l'assimilaient ou du moins le liaient étroitement avec la concupiscence; les autres s'en forgeaient un concept purement négatif, où disparaissait le formel du péché. Si les premiers sacrifiaient plus ou moins aux excès du protestantisme, les seconds trouvaient un terrain tout prêt pour avancer dans leur tendance « nihiliste ». C'est le cas de Pighi et de quelques autres. Soto saura éviter les deux excès, en suivant le chemin tracé par saint Thomas. C'est ce que l'on peut conclure de ses affirmations. Voir *Assertio*, fol. 9; *Inst. sacerd.*, lect. 3, 5.

2. *Grâce et libre arbitre*. — Plus discutés entre catholiques furent les problèmes relatifs au libre arbitre et à la grâce. La position personnelle de Soto en ces questions est mieux connue, car c'est un des points qu'il traite avec abondance. Pour lui l'existence du libre arbitre est hors de discussion. Saint Augustin n'a pas dit autre chose, encore que l'on cite des paroles de ce docteur comme preuve du contraire. Soto se réfère à une de ces expressions qui étaient courantes depuis le XIIe siècle : « L'homme n'est pas dépourvu du libre arbitre par l'effet du péché originel, bien qu'il ne puisse être délivré de celui-ci et être justifié sans la grâce. » *Epist.*, II, n. 47 (les numéros cités ici sont ceux de notre édition; le texte de Réginald n'en comporte pas). L'homme peut donc faire quelque œuvre bonne, de l'ordre naturel, sans la grâce, mais sans elle il ne peut se préparer à la justification. *Inst. sacerd.*, *De pænit.*, lect. 9, fol. 118 de l'édit. de Lyon 1587. Chez Soto, comme chez tout disciple de saint Thomas, la distinction entre ordre naturel et surnaturel est quelque chose de fondamental. C'est pour l'avoir oubliée que se sont fourvoyés certains théologiens de son temps et des âges suivants; il s'en plaint dans ses lettres à Tapper. Il pousse le cri d'alarme et écrit au chancelier de Louvain :

> Movet me itaque *primum* quod videam catholicos plurimos, et fere omnes qui contra hæreses scribendo noti sunt, liberum arbitrium et necessitatem gratiæ (quod utrumque fatentur) salvari non posse judicare, nisi gratia Dei, qua ut ad ipsum converti corda possint opus est, omnibus adsit, nullique a Deo negetur; atque post eam datam, omnibus liberum maneat, per ipsam liberi arbitrii *vim et naturam*, illa vel uti, vel certe eam respuere.... Quibusdam enim omnino videtur gratiam illam, qua potentes quodammodo efficimur, ut convertamur ad Deum, æqualem esse in omnibus.... Aliis vero hanc non æqualem esse in omnibus placet. *In secundo* vero, quantum omnes conveniunt, quod videlicet bonus illius gratiæ usus, qui est Deo vocanti respondere et graviter Dei dona acceptare, nostri sit liberi arbitrii; *en sorte que tout dépende* ex hac liberi arbitrii differentia. *Epist.*, I, n. 3.

En d'autres termes, pour Soto, il n'est pas admissible, comme le voulaient ces théologiens controversistes, que, pour sauver le libre arbitre, il soit nécessaire de concéder ces quatre propositions : 1. à tous est donnée une grâce égale, ou, comme disait Tapper, en adoucissant cette première assertion : à tous est donnée au moins quelque grâce à un certain moment; 2. le bon usage de la grâce (et sous ce mot est inclus le consentement à celle-ci) dépend *seulement* du libre arbitre; 3. la distinction entre justes et pécheurs, entre plus justes et moins justes dépend *exclusivement* du plus ou moins grand effort de notre volonté et de son libre arbitre; 4. la prédestination reconnaît pour cause

ou pour motif la prescience des mérites et c'est sur elle qu'elle se fonde. Pour Soto, toutes ces propositions sont contraires à saint Augustin et à saint Thomas, comme elles sont contraires à la saine théologie et il n'est besoin d'admettre aucune d'elles pour sauver le libre arbitre. *Epist.*, II, n. 5. Il repousse aussi avec vigueur la phrase où buttait Tapper en niant le libre arbitre par rapport aux œuvres surnaturelles, s'il n'est point accompagné de la grâce. *Epist.*, II, n. 72. Soto lui signale ensuite les conséquences qui suivraient cette proposition et il écrit :

Cum igitur in vita et in mortis articulo constet plures esse qui in peccatis obdurantur, constat eos desertos esse, atque juxta tuam propositionem non imputandum eis quod obstinati sunt : atque ita fiet ut nulli peccanti imputandum sit quod peccet.

Il faut dire au contraire que le pécheur pèche toujours librement. Le libre arbitre considéré en lui-même n'est ni accru, ni diminué par la présence ou l'absence de la grâce. Il y a ici deux choses distinctes : d'une part l'existence du libre arbitre et la responsabilité de l'homme qui pèche; d'autre part la possibilité de se préparer à la justification, d'être justifié et d'œuvrer surnaturellement sans la grâce. *Epist.*, II, n. 48. Soto, qui désire sauver en toute circonstance le libre arbitre et qui concède la possibilité de faire le bien naturel sans la grâce, sans ce secours divin que nous appelons grâce actuelle (*Inst. sacerd.*, *De pænit.*, lect. 6, fol. 110 v°), fait observer que les œuvres en question ne servent pas à la *vraie* préparation, dans le sens théologique que doit comporter ce mot. Par là même, Soto n'a point de sympathie pour ce que l'on appelle le mérite *de congruo* que chacun entend à sa manière et qui se prêtait en son temps et se prête encore à bien des inexactitudes. Il ne le repoussait pas absolument, mais en reconnaissait les dangers. *Assert. ca h. fid.*, *De contritione*, fol. 35; *Epist.*, II, n. 91. Mais là où il ne pouvait transiger, comme il le remarque lui-même, c'est quand il s'agissait de ceux qui parlaient de mérite par rapport à la justification ou de ceux qui séparaient l'action de la grâce de l'action du libre arbitre. Pour Soto, la préparation, la conversion et la justification sont des œuvres de la grâce, comme cause première et principale, encore que l'homme y agisse aussi activement et librement. L'action de Dieu et celle de l'homme ne peuvent ni ne doivent se séparer; ce ne sont pas des causes indépendantes, dissociées et unies seulement dans leur effet; elles sont unies étroitement, et la créature est cause subordonnée, quoique libre. Soto écrit :

Quod itaque primum in eo principio ponitur, nihil boni omnino facere quod non faciat Deus ut faciamus (*dans le ms. de Madrid* : omne bonum quod facimus et Deus facit et nos facimus), nec dividendum esse aliquod boni operis quod sit gratiæ, aliud quod sit liberi arbitrii, certissima fide tenemus tanquam certissimis Scripturæ testimoniis comprobatum. *Epist.*, II, n. 14.

La grâce donne le pouvoir de se convertir et elle effectue la conversion, sans que manque, d'ailleurs, le libre arbitre. *Ibid.*, n. 16 et 26. La grâce commence, continue, termine, avec nous-mêmes, tout l'acte surnaturel, sans solution de continuité et sans qu'il soit licite, en bonne théologie, d'établir un intervalle entre l'action de la grâce, qui précède d'une priorité de nature, et l'action de notre libre arbitre. L'acte surnaturel est de Dieu et il est de nous, chacun agissant dans son ordre, Dieu comme cause première, surnaturelle, nous comme agents libres et maîtres de nos actes. Aussi Soto écrit-il :

Non itaque sentiendum est de gratia, quasi vicaria quadam successione inter nos et illam debeamus dividere, ut hoc boni a gratia, illud a nobis sit.... Nec itaque putare debemus, quasi prius Deus operetur in nobis, nobis quiescentibus, *deinde* nos eo quiescente operemur; sed, ut Paulus inquit, operatur in nobis velle et perficere... Quædam fatendum est Deum in nobis operari *non* præcedente ullo merito aut conatu nostro, quæ Augustinus dicit pertinere ad gratiam operantem sive prævenientem : *alia* vero præcedente conatu aliquo nostro, vel nonnullo nostro merito, quæ ad gratiam cooperantem vel subsequentem pertinere dicit. Ceterum gratiæ ejus operatio nostræ simul bonæ operationi conjuncta est et nostra bona operatio suæ gratiæ; ut simus in omnibus operibus, sicut a Propheta dictum est, quasi securis in manu Dei, *nisi quod nos* sumus intelligentes et volentes. Igitur ex his constat supra dicta intelligenda esse, quod operatio Dei convertentis cor nostrum *causa sit prima et efficax* in omnibus illis actionibus : causa, inquam, *omnium et singulorum*, per nos et in nobis ea operans. Nam « sine me, inquit, nihil potestis facere ». Dicitur vero *prior natura*, quod ab ea cetera pendeant, ipsa vero a nullo eorum. Itaque sic digne de gratia ejus sentiendum est, ut jam per singula discurramus. Divinæ gratiæ est, *in primo illo actu*, non tantum fides ipsa et propositum firmum credendi divinis assertionibus, sed et omnis bona cogitatio et quidquid occurrit animo, maxime primo antea in peccatis quiescenti, quo incipiat Deo appropinquare id totum divinæ gratiæ est... *In secundo* vero *actu* non minus ipsa gratia operatur. *Inst. sacerd.*, *De pænit.*, lect. 9, fol. 117 v°.

Quand on résout avec tant de fermeté le problème fondamental, on ne peut dévier dans les questions voisines. Pour Soto, l'usage de la grâce, le consentement que l'on y donne sont des effets de la grâce, sans que le libre arbitre cesse d'opérer activement. Sans hésiter, il signale l'origine de l'erreur des controversistes du XVIe siècle, c'est à savoir un texte du *De ecclesiasticis dogmatibus* du semi-pélagien Gennade, que l'on citait comme de saint Augustin. Soto en indique le véritable auteur et proteste en faveur des droits de la vérité historique. *Epist.*, II, n. 59. Ajoutons, pour notre compte, que dans tous les auteurs, controversistes ou non, qui se sont écartés de la vérité en parlant du consentement à la grâce, paraît la fameuse citation de Gennade. Notre théologien fait remarquer, d'ailleurs, comme le saint Augustin authentique, que soutenir le contraire c'est aller beaucoup plus loin que Pélage lui-même, puisque ainsi nous donnons à Dieu le moins principal, c'est-à-dire le commencement de l'acte salutaire, et nous lui en ravissons la consommation. *Epist.*, II, n. 15.

3. *La justice imputée.* — Avec non moins de force, Soto rompt en visière avec les défenseurs de la double justice et de la justice imputée. Pour lui, ce concept de justice imputée est incompatible avec celui de justice inhérente, intrinsèque, qui renouvelle et élève notre âme avec ses puissances. En outre, cette justice imputée rend incompréhensibles les degrés de la sainteté. Le nom lui-même doit être banni parce que faux et inconnu aux anciens. Ainsi Soto écrit :

Nunc igitur advertendum : quod imputatio non participationem neque communicationem significat, sed donationem totius : *non quidem ad immutationem ejus*, cui donatur, pertinentem, sed tamen ad plenam liberationem.... Sequitur etiam ex illa imputatione auferri diversitatem gradus gratiæ et sanctitatis, contra illud : « In domo Patris mei... etc. » Imo nec profectus ille virtutis et sanctitatis et renovatio quotidiana intelligi potest, si sola sit hæc imputata justitia....; rejiciatur verbum hoc imputationis inauditum antiquis. *Inst. sacerd.*, *De pænit.*, lect. 11, fol. 128.

Il n'est pas plus accueillant à la « double justice » défendue par certains catholiques. Soto ne conçoit qu'une action continue de la part de Dieu, comme il ne conçoit qu'une justice inhérente, participée du Christ, mais formellement nôtre, bien qu'unie à tout moment à celle du Christ et vivifiée par elle. Dans le même ouvrage, il écrit :

Post hanc (justitiam inhærentem) vero non esse necessarium nobis imputari justitiam Christi, neque hoc asserendum esse, satis probat quod hoc et alienum sit a modo loquendi Scripturæ et Patrum et occasio errorum. In Scrip-

tura nobis communicari justitiam Christi et a nobis participari legimus. Non quidem quia in ipso solo sit, sed quia a Deo datur. Igitur justitiam nostram constituimus in occulta illa communicatione et participatione Spiritus Christi et meritorum ejus quam sequitur imitatio. Hæc enim duo ita conjuncta sunt, ut quanto magis illi occulta communicatione unimur, tanto magis imitamur, et quo magis fuerimus imitati, magis uniamur. *Ibid.*, lect. 11, fol. 128.

Supposée cette justice inhérente, il n'y a aucun besoin d'une autre justice imputée, puisque, outre qu'il n'y a pas de raison pour la défendre, elle serait inutile et ne suppléerait pas, quoi qu'en disent ses partisans, ce qui ferait défaut en l'autre. Au même endroit Soto écrit :

Itaque quod multi etiam catholicorum, ut in Coloniensium *Antididagmate* et Pighio (ce fut aussi l'opinion du cardinal Contarini à la diète de Ratisbonne en 1541) videre licet, volentes ad concordiam reducere hoc dissidium, inhærentem quidem justitiam fatentur, sed eam, inquiunt, imperfectam et inchoatam qua salvari non possumus nisi rursus imputetur nobis justitia Christi.

Ceterum qui volunt *ultra* hanc inhærentem justitiam imputari etiam nobis eam quæ Christi est, considerent primo an ista inhærens nobis justitia sit in nobis a Christo, an per eam efficiamur participes ejus an non. Si enim a Christo pendet, si ejus meritorum efficimur participes per eam, *sufficit ad salutem :* quandoquidem in Christo omnes vivificantur et omnia in illo reconciliantur. *Ad quid* ergo alia imputatio postea? Quod si dicant illam a Christo non pendere, necesse est nullam omnino esse, sed confictam.

4. *Causalité divine et prédestination.* — La doctrine sur la grâce et le libre arbitre avec les questions connexes, outre les raisons particulières à chaque problème, a ses racines dans d'autres problèmes fondamentaux, comme celui de la science de Dieu, de la causalité divine dans l'ordre naturel et surnaturel et dans le problème de la prédestination. Soto n'a pas traité directement la première question bien que ses raisonnements supposent toujours la solution de saint Thomas, mais il s'occupe largement des autres et occupe une place importante dans l'histoire de ces problèmes. Pour Soto, Dieu agit et meut nos puissances en chacun de nos actes comme cause première et sans porter atteinte à notre liberté. Cette motion divine, qui précède, d'une priorité de nature, notre agir, est nécessaire et est donnée dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel. Mais c'est une motion intime, intrinsèque et pas seulement extrinsèque, comme certains auteurs anciens et modernes se l'imaginent, et qui ne porte pas préjudice à notre condition d'êtres libres. Dans l'*Epistola II*, n. 26, après avoir affirmé que ni la prescience, ni la providence, ni la motion divine n'ôtent la liberté, il ajoute :

Ita etiam de auxilio ejus pari ratione probatur esse verum. Necesse enim est quod ille vult et ordinat, esse : atque ita quod operatur per creaturas suas non solum esse, *sed ita esse ut ordinat et vult.* Unde etiam B. Thomas, Iª, q. XIX, a. 8, primam causam contingentiæ rerum et radicem, *efficaciam et virtutem divinam dicit*, quoniam quidquid Deus vult, ita ut vult esse oportet. Usque adeo ergo credimus ex divina cooperatione et auxilio non auferri libertatem arbitrii, ut potius dicamus maxime stabilire... Et sicut *Deo ut primo motore* et auctore aliquid operante in causa et per eam, omnino sequitur effectus, nec tamen libertas aufertur a liberis causis : ita *ut gratiæ distributore* operante per gratiam, non deerit effectus ipse, nec libertas auferetur.

De quelle condition est cette motion divine, nécessaire en l'ordre naturel et en l'ordre surnaturel, cette action de Dieu auteur de la nature ou de la grâce, Soto l'expose ensuite dans la même épître, n. 27 :

Ex qua etiam similitudine hoc quod sequitur ut certum semper habuimus, quia cum Deus, ut universale agens, ad naturalia opera efficaciter moveat voluntatem. non proponens vel suadens *tantum*, sed in eam imprimens, ipsamque effective inclinans, ut B. Thomas multis locis, maxime in Iª-IIæ, q. IX, et proprium Dei esse quod nec angelus, nec creatura alia possit, *ibid.*, et in Iª, q. CVII et CXI, asserit; *ita per omnia*, ut gratiæ distributor, ad opera gratiæ non minus voluntatem movet. Sicut enim lumen intellectui præbere, ipsumque ad actum intelligendi confortare, solus Deus potest, cum et angeli et homines quæ intelligenda sunt proponere tantum et ostendere possunt,... ita etiam voluntatem movere, vires præbere ad volendum quæcumque vel ad naturam, vel ad gratiam pertinentia vult, et cum ipsa et in ipsa operari, solus Deus potest.

Et que l'on ne dise pas, fait-il remarquer un peu auparavant à Tapper, *ibid.*, n. 26, que Dieu meut déjà par le concours général et comme auteur de la nature; non; une autre motion est nécessaire qui est de l'ordre surnaturel et que Dieu donne comme auteur de la grâce.

Outre ceci, la doctrine de la prédestination gratuite, selon saint Augustin et saint Thomas, a trouvé dans Soto un énergique défenseur. Dans l'*Epistola I*, n. 7, il confesse, en parlant de Pighi, qu'il ne lit pas sans horreur ses ouvrages, *sine horrore non lego*, précisément à cause de sa théorie de la prédestination fondée sur la prescience des mérites et il ajoute : *et si ad manus tuas libri Catharini de prædestinatione venerunt, multo puto horribiliora potuisti legere in illis et in altero de providentia et præscientia.* On sait que Catharin, autodidacte en théologie, puisque entré chez les dominicains alors qu'il était déjà professeur de droit, fut attaqué pour ses erreurs par divers théologiens dominicains de première importance, ainsi Dominique de Soto, Carranza, Spina et Pierre de Soto. Voir ci-dessus, col. 2431, ce qu'en dit le premier de ceux-ci. Pierre de Soto, lui, ne pouvait lire sans scandale sa théorie de la double prédestination; contre lui, comme contre tous ceux qui, d'une manière ou de l'autre, fondaient la prédestination sur la prévision des mérites. il expose la vraie doctrine de saint Augustin et de saint Thomas, dans l'*Epistola II*, pour conclure sur ce seul mot vraiment digne d'être noté : *Dolui quod talia in scholis permittantur disputari tanquam probabilia et puto valde pertinere ad Ecclesiam ut illa et similia damnentur in concilio et quamdiu non fit, non video quomodo gravissimum scandalum auferatur hæreticis. Loc. cit.*, n. 83. De ces erreurs de quelques catholiques, les hérétiques profitaient pour attribuer à l'Église des doctrines qui n'étaient pas les siennes, ni celles de ses plus éminents théologiens ou des docteurs de l'Église. En écrivant cela en 1551, Soto, comme nous l'avons fait remarquer, démontre la continuité de la pensée thomiste. Voir notre article, *De Soto à Bañez* dans *La ciencia tomista*, t. XXXVII, 1928, p. 145-178.

5. *Autres points de théologie.* — Pour terminer, disons enfin que P. de Soto est aussi disciple de saint Thomas dans les doctrines relatives aux sacrements. Notons en particulier que Soto soutient que l'épiscopat est *ordo et sacramentum*, et, pensons-nous, avec raison. Cf. *Instit. sacerd.*, *De ordine*, lect. 4, fol. 259. Ajoutons encore que, dans sa charge de confesseur de Charles-Quint, encore qu'il n'ait pas pu approuver toujours l'attitude de Rome, souvent influencée par des raisons politiques, quand il s'agissait du concile, Soto a toujours défendu le point de vue que, seul, le pape pouvait le convoquer et que son autorité était supérieure à celle du concile. Quand il prit part aux sessions de l'assemblée, il défendit constamment le droit divin de l'épiscopat, quoique soumis au pape, chef suprême et indiscutable de l'Église; de même défendit-il le point de vue du droit divin dans la question de la résidence des évêques. Il travailla à le faire définir, comme d'autres théologiens et prélats espagnols, qui y voyaient l'unique remède à tant d'abus qui s'étalaient alors dans l'Église. Par là, on éviterait que les évêchés fussent conférés à des gens qui de fait étaient toujours absents et ne songeaient point à visiter leurs diocèses de toute

leur vie. On connaît la lettre de Pierre de Soto au pape, écrite sur son lit de mort, où il n'hésitait pas à dire à Pie IV : « Si on n'y arrive pas (à cette définition du droit divin de la résidence) je ne doute pas que le Siège apostolique y doive beaucoup perdre et que Votre Sainteté n'encoure la condamnation finale au tribunal de Dieu. »

En somme, P. de Soto est le théologien espagnol de la bonne école de Salamanque, qui a su prendre la défense des droits de la vraie théologie parmi les nations infectées par le protestantisme, aussi bien contre les hérétiques que contre les théologiens catholiques plus ou moins dévoyés.

V. D. Carro, O. P., *El maestro Fr. Pedro de Soto, O. P., confessor de Carlos V, y las controversias politicos-teologicas en il siglo XVI*, t. I, *Actuación politico-religiosa de Soto*, Salamanque, 1921 *(Bibliot. de teologos españoles)*; t. II, *Soto y las controversias teologicas en el siglo XVI* (pour paraître sous peu); Fr. J.-A. card. Orsi, *De Petri a Soto ejusdem ordinis et Judoci Ravesteyn de concordia gratiæ et liberi arbitrii cum Ruardo Tappero epistolari disputatione*, Rome, 1734; *Historiadores del convento de S. Esteban de Salamanca*, 3 vol. publiés par P. Cuervo, O. P., Salamanque, 1914, 1915, 1916.

Venancio D. Carro.

SOTWEL **Nathanaël**, voir Southwell.

SOUASTRE **(Joseph Bonnières de)** (1658-1726), né en Artois, le 2 décembre 1658, entra chez les jésuites de Paris en 1676. Il s'adonna surtout au ministère et à la prédication. Il mourut à Lille, le 22 décembre 1726.

Le P. Souastre a publié les *Lettres concernant la religion écrites à un capitaine du régiment de Lindeboom, avec les réponses dudit capitaine*, Lille, 1710, in-12. Ces *Lettres* ayant été imprimées d'une manière incomplète, Souastre publia les *Lettres sur le culte et l'invocation de la très sainte Vierge et des saints écrites à M. d'Abbadie, capitaine au régiment de Lindeboom, avec les réponses de cet officier protestant et la réfutation de ces Réponses*, Lille, 1710, in-12; le recueil comprend onze lettres (sept du jésuite et quatre du capitaine). Souastre s'applique à montrer que, seul, Jésus-Christ est vraiment médiateur, Sauveur et Rédempteur, tandis que les saints sont seulement médiateurs de prière et de suffrages, suppléants et amis. *Mémoires de Trévoux*, avril 1712, p. 627-644. Un ministre de Hollande répondit à ces *Lettres*, en attaquant tout particulièrement l'autorité de l'Église.

Les jansénistes ont accusé le P. Souastre d'avoir imprimé à Lille le fameux *Problème ecclésiastique* qui aurait été composé par un de ses confrères. C'est ce qu'affirme Quesnel dans plusieurs lettres de 1699 et dans l'écrit intitulé *Solution de divers problèmes très importants pour la paix de l'Église, tirée du Problème ecclésiastique proposé depuis peu contre M. l'archevêque de Paris*. Les *Mémoires chronologiques et dogmatiques pour servir à l'histoire ecclésiastique depuis 1600* (t. IV, p. 111-112) soutiennent la même opinion, mais l'hypothèse, affirmée par la plupart des écrivains jansénistes, paraît sans fondement, car A. Vacant dans une brochure qui reproduit trois articles de la *Revue des sciences ecclésiastiques* (mai, juillet et août 1890) a prouvé que l'écrit publié contre le cardinal de Noailles a pour auteur le P. Hilarion Monnier. Voir ici art. Quesnel, t. XIII, col. 1483-1484.

On attribue aussi au P. Souastre le *Système de M. Nicole touchant la grâce universelle*, Cologne, 1699, in-12, et 1701, et l'écrit publié sous un titre légèrement différent : *Testament spirituel prétendu du S. Nicole ou Système touchant la grâce universelle*, Amsterdam, 1703, in-12.

Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix sept provinces des Pays-Bas*, t. XIV, 1768, p. 31-51; De Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. I, p. 109-110; Sommervogel, *Biblioth. de la Comp. de Jésus*, t. I, col. 1746-1748.

J. Carreyre.

SOUFISME, tendance ascétique et mystique née au sein de l'islam. — I. Définition. II. Origine et influences diverses (col. 2444). III. Doctrines (col. 2447). IV. Histoire (col. 2449). V. Déviations et oppositions (col. 2453). VI. Les confréries (col. 2455). VII. Conclusions (col. 2456).

I. Définition. — Le mot *soûfisme*, pris dans son sens le plus général, désigne dans l'Islam toute profession publique, individuelle ou corporative, d'ascétisme et de mystique.

Ce terme dérive de l'arabe *ṣoûf*, laine, parce que les premiers *ṣoûfis* affectèrent de se vêtir d'un manteau de laine blanche à l'imitation des moines et des ascètes chrétiens. Il a pour synonyme le vocable *faqîr*, pauvre, non pas dans le sens purement matériel d'un individu qui vivrait dans la misère, mais avec la signification de quelqu'un qui se tient volontairement dans un état de besoin et de dépendance complète à l'égard de Dieu. *Derviche* est un terme persan qui signifie le mendiant et qui fait allusion surtout au détachement du monde. Dans l'Afrique du Nord, on emploie plus volontiers le mot *marabout*, de l'arabe *el-morâbitûn*, qui désigne le moine guerrier habitant un *ribâṭ* ou couvent fortifié.

L'acte de se vouer à la vie mystique, c'est-à-dire de revêtir le vêtement de laine, s'appelle *taṣawoûf*. Le terme de *ṣoûfî* attribué à un individu, n'apparaît dans l'histoire qu'au IXe siècle avec deux ascètes de Koûfa, Djâbir ibn Haiyan et Abou Hachim. Au témoignage des historiens arabes le pluriel *ṣoûfîya* désigne une école chi'ite de mystiques musulmans née à Koûfa et dont le dernier maître 'Abdak al-ṣoûfî s'éteignit vers 210 (825). Il semble donc bien que le vocable soit originaire de la basse Mésopotamie, aux points de contact entre l'islam orthodoxe et le chi'isme persan.

II. Origine et influences diverses. — Le R. P. Lammens, le maître des études islamiques, a bien mis en lumière la difficulté du problème en ce qui concerne les origines de la mystique musulmane, *L'Islam*, p. 123 sq : « La Chari'a (la loi coranique) ne légifère pas pour le for interne. Discipline sociale, sorte de loi supérieure, elle borne son ambition à grouper tous les fidèles autour des rites et des observances de la communauté islamique, sans se soucier d'entrer dans le détail de leur vie intérieure. La fidélité à la Chari'a n'en est pas moins censée opérer leur perfectionnement spirituel. En douter serait mettre en question sa qualité de législation révélée. On imaginera difficilement une antinomie plus formelle entre cette conception et celle qui donnera naissance au soûfisme. »

« Sans doute le sentiment mystique « ne saurait être « l'apanage exclusif d'une race » (Massignon). Le Coran veut n'être que la rédaction, à l'usage des Arabes, de la grande révélation qui a donné naissance aux religions monothéistes. Plusieurs de ses versets ne sont que des transcriptions et des réminiscences scripturaires. Beaucoup inculquent vivement la crainte de Dieu et de ses jugements, laquelle se trouve à la base de toute saine ascèse. D'autres passages coraniques soulignent la valeur de l'intention dans la vie morale et religieuse. Ces textes considérés par le croyant comme inspirés, par lui dûment récités et médités, pouvaient aboutir à des essais « d'intériorisation », et ainsi élever graduellement à l'oraison mentale. Dans son ensemble pourtant, le Coran semble peu fait pour exciter la sensibilité intérieure et proprement spirituelle. Il ignore la déchéance de la nature humaine et, nulle part, il ne déclare la guerre au vieil homme pour revêtir l'homme nouveau. La nécessité de cette lutte, axiome de l'ascétisme chrétien, et non moins le dogme

de la chute originelle semblent à l'orthodoxie musulmane des illusions diaboliques. »

« Cette carence de vie intérieure, la prédominance de l'élément juridique dans l'islam officiel ne pouvaient satisfaire toutes les consciences, ni surtout convenir aux néophytes musulmans, transfuges des monothéismes antérieurs. De leur précédente éducation religieuse, ils avaient gardé le souvenir d'un autre idéal, comme une nostalgie de perfection et d'ascension spirituelles. Ces esprits plus raffinés ne tardèrent pas à se trouver à l'étroit au sein d'un dogmatisme rigide sans rayonnement liturgique, religion de guerriers et de pasteurs, convenant à la société patriarcale de l'Arabie préhégirienne. Le formalisme extérieur de la Charî'a, la législation minutieuse élaborée par les écoles orthodoxes ne tenaient aucun compte de la « sensibilité, de la tendresse » spirituelles que le Coran (LVII, 27) a louées chez les chrétiens : « En quoi, se « demande Ghazâli, les discussions sur les cas de di- « vorce, sur les ventes et les achats préparent-elles les « croyants à l'au-delà? »

« Dès lors à quelle impulsion attribuer le déclenchement de ce mouvement d'ascèse et de mysticisme connu sous le nom de soûfisme?

« Les historiens des religions se partagent ici en deux groupes. Les uns, avec L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922, font du soûfisme un mouvement exclusivement musulman. Les tendances mystiques, disent-ils, sont de tous les pays et de toutes les races. Quel que soit le problème de la vie intérieure du prophète, il n'en reste pas moins vrai que le Coran renferme nombre de versets contenant des avertissements (*'ibrah*) qui sont en fait des conseils d'ascèse. D'autres versets mentionnent des phénomènes illuminatifs ou extatiques. Cette mystique requiert normalement une ascèse morale qui sépare des créatures, une rectification du vouloir et des désirs qui établit en quelque sorte le croyant dans un état de grâce et qui trouve son couronnement dans un hommage complet de l'individu à l'Être transcendant, souverain Seigneur et souverain Bien. Il y a donc là, basé sur le texte sacré, un élément qui, avec le temps, lorsque l'islam sera sorti de l'enivrement des premières conquêtes, devra normalement se développer en une ascèse et en un mysticisme foncièrement musulmans : « C'est du Coran constamment récité, médité, pratiqué, que procède le mysticisme islamique dans son origine et dans son développement. » *Op. cit.*, p. 84.

Pour soutenir cette opinion, M. Massignon allègue que, parmi les *ṣahabâ*, les compagnons du prophète, se trouvent déjà les précurseurs authentiques de la mystique musulmane : Abou Dharr [† 31 (652)], Hodhayfah ben Ḥosaîl [† 36 (657)] et surtout 'Imran ibn Ḥoṣaîn Khozâ'î [† 52 (672)], cadi démissionnaire pour une injustice involontaire et qui passa les trente dernières années de sa vie, malade, sur un lit de douleurs et dans une admirable résignation amoureuse à la volonté de Dieu. Après eux apparaissent dans l'islam, et dès le premier siècle de l'hégire, des ascètes *(noussâk, zouhhâd)*, des pénitents ou pleureurs *(bakkâ'oûn)*, des prédicateurs populaires *(qoûṣṣâṣ)*. D'abord isolés, ils tendent à se grouper en deux écoles qui ont leur centre, l'une à Baṣra (Bassora), l'autre à Koûfa. A partir de 850 de notre ère, Bagdad devient le centre du mouvement mystique musulman avec sermons, conférences, concerts et poésies mystiques.

D'autres savants, comme le R. P. Lammens, *L'Islam*, p. 127 sq., admettent au contraire que le mysticisme musulman se fonde en réalité sur l'ascèse chrétienne et c'est à cette théorie qu'il convient, pensons-nous, de réserver son adhésion.

Le Coran, niant le péché originel, refuse par le fait même la nécessité d'un renoncement quelconque, d'une ascèse nécessaire au redressement de l'homme. De l'avis des commentateurs les plus autorisés du Coran, Allah se place dans un lointain inaccessible; entre le Créateur et sa créature la possibilité même d'une réciprocité quelconque, à plus forte raison d'amour, n'existe pas. De fait, les interprètes de la plus stricte orthodoxie, depuis les plus anciennes sectes comme les kharidjites et les imamites jusqu'aux modernes wahabites se refusent à accepter le soûfisme. C'est donc que ce mysticisme serait dans l'islam un apport étranger. Sans doute le soûfisme est né du besoin qu'éprouvent certaines âmes d'entrer en rapports plus étroits avec Dieu autrement que par la simple fidélité aux pratiques extérieures et par la voie de la justice légale, du besoin qu'elles ont ressenti d'une expérience religieuse plus personnelle et plus intense, mais c'est l'exemple des ascètes et des moines chrétiens qui aurait montré le chemin. Il était d'autant plus naturel de s'y engager que le prophète luimême avait indiqué la voie. Le Coran vante l'humilité des moines (V, 85), il loue le monachisme, la *rahbanyya*, qu'ils ont « spontanément embrassé afin de s'attirer le bon plaisir d'Allah » (LVII, 27), l'extrême bienveillance et la douceur des chrétiens. Certaines sourates préconisent la prière nocturne et les prostrations à l'imitation des offices dans les monastères chrétiens. Les premiers ascètes musulmans sont appelés *rahib* (moines) et certains d'entre eux prétendent marcher sur les traces du Christ. Les premières communautés soûfiques musulmanes *(khanqâh)* sont en Palestine, à Ramleh et à Jérusalem, ou en Mésopotamie où les couvents nestoriens étaient nombreux et une bonne partie du vocabulaire ascétique et mystique musulman est emprunté au syriaque. M. Massignon le reconnaît sans vouloir en tirer toutes les conséquences, puisqu'il parle lui-même « d'hybridation féconde » entre Arabes chrétiens et musulmans. Il cite d'ailleurs ces vers extrêmement significatifs qu'Ibrahim ibn al-Jonayd [† vers 270 (884)] disait avoir trouvés comme épitaphe du *Kitâb al rohbân* de Boyolânî [† 238 (852)].

Sermons de moines, récits de leurs actions,
Nouvelles véridiques émanant d'âmes condamnées.
Sermons qui vous guérissent, car nous les recueillons,
Bien que l'avis (médical) provienne de quelque damné.
Sermons qui lèguent à l'âme un avertissement *('ibrah)*,
La laissent anxieuse, errant autour des tombeaux.
Sermons, bien qu'il répugne à l'âme de les relire,
Qui incitent à la souffrance le cœur qu'ils ont débusqué.
Prends ceci pour toi, toi qui m'écoutes; si tu sais t'interdire [le mal,
Hâte-toi! La mort est la première visiteuse à attendre.

Ajoutons qu'un certain nombre d'œuvres primitives de l'islam ascétique paraissent être de libres transpositions d'œuvres chrétiennes. En particulier les paraboles attribuées au Christ et qui sont éditées par Asin Palacios sous le titre *Logia D. Jesu... agrapha*, se retrouvent en des recensions presque identiques chez Dostowa'î [† 153 (770)], Moḥâsibî [† 243 (857)], et Yâḥiz [† 255 (868)]. Cf. Massignon, *op. cit.*, p. 55.

A ces influences chrétiennes incontestables vinrent s'en adjoindre d'autres. Lorsque le mouvement des conquêtes musulmanes se fut quelque peu ralenti, les centres intellectuels de l'islam entrèrent en relations avec les milieux syriaques. Depuis la fin du Ve siècle de notre ère cette langue tendait à remplacer le grec et de nombreuses traductions avaient mis à la disposition des penseurs du Proche-Orient les trésors de la philosophie grecque. Ces milieux étaient surtout chrétiens, très rarement juifs, et en certains cas païens — les pseudo-sabéens de Harran en sont un exemple célèbre. Cf. ci-dessus, art. SABÉENS, col. 436. Ils révélèrent aux musulmans non seulement la mystique néo-

platonicienne, mais encore tout le syncrétisme philosophique oriental. Le manichéisme persan, le mazdéisme sous le couvert d'un enseignement scientifique (astrologie et alchimie), introduiront des idées gnostiques et la doctrine de l'*ichrâq*, l'illumination, provient de ces influences. Dieu et le monde sont conçus comme une lumière et notre mode de connaissance comme une illumination venue d'en haut par l'intermédiaire du monde des esprits.

L'islam s'est trouvé en rapport avec l'Inde et l'hindouisme par le port de Bassora et les colonies musulmanes établies sur les bords de l'Indus. Les influences indiennes incontestables dans le domaine de la médecine et des mathématiques, se sont également manifestées dans la mystique. Le célèbre ascète Biroûni, mort en 410 (1048), avait traduit et étudié le *Yoga-sutra* de Patanjali, le maître de l'école du *Samkhya*, celui qui a donné à la mystique hindouiste sa forme classique : le *fanâ*, l'anéantissement du moi, l'évanescence de la personnalité humaine aboutissant à la pérennisation en Allah *(baqâ)* semble bien être aussi d'origine hindoue.

On pourrait dire en résumé que la mystique musulmane, comme d'ailleurs toute mystique, procède *ab intra* de la grâce de Dieu, mais on devra estimer que les doctrines chrétiennes sur la perfection et les exemples du monachisme ont été la cause occasionnelle principale du soûfisme. Des éléments dévotionnels ont été plus particulièrement empruntés au christianisme, des théories et des termes philosophiques, des analogies et des parallélismes relèvent du néo-platonisme et de l'hindouisme et les déviations extrêmes ont surtout leur source dans le manichéisme persan.

III. Doctrines. — Pour comprendre la mystique musulmane, il faut se rappeler avant tout que son objet propre et reconnu est le Dieu un et personnel de l'islam. Elle est donc d'inspiration strictement monothéiste et les déviations panthéistes ou monistes qu'on pourra y rencontrer sont étrangères au soûfisme primitif. Dès lors, comme toute mystique monothéiste, qu'elle soit naturelle ou surnaturelle, le soûfisme requiert tout d'abord une ascèse morale, une rectification des désirs et du vouloir, couronnée par un hommage complet de soi à l'Être transcendant, souverain Seigneur et souverain Bien.

On trouvera dans l'épître *(Risalà)* de Qoshairî [† 465 (1073)], le premier exposé systématique de la doctrine soûfite. Conformément à la pratique chrétienne, Qoshairî place à la base de la vie mystique le repentir et la retraite. Le repentir véritable exige trois choses : le regret de ce qui a précédé, l'abandon actuel du péché, la résolution de ne plus y retomber à l'avenir. Il y a trois degrés dans le repentir : le repentir par la crainte du châtiment ; le repentir par le désir de la récompense ; et le repentir par respect de l'ordre de Dieu. La retraite est nécessaire pour mettre le soûfî dans la pureté de l'âme. Il doit croire, en se séparant du monde, qu'il délivre les hommes de ses propres vices et non qu'il se sauve des vices des hommes.

L'ascèse comprend : la crainte de Dieu ou piété, l'abstention du péché ou purgation des vices, l'ascétisme proprement dit ou mortification. Il y a ascétisme d'abord, quand l'homme se tient avec patience et humilité dans sa situation, satisfait du sort que Dieu lui a départi, mais surtout quand Dieu ayant gratifié son serviteur d'un bien licite, celui-ci l'en remercie, puis, de sa propre volonté, s'en abstient malgré la permission divine.

Le silence, la componction, l'humilité sont les vertus propres aux ascètes. Le silence est un moyen de se tenir en la présence de Dieu. La componction retient le cœur et l'empêche de s'égarer dans les vallées de l'ignorance : « L'homme qui a de la componction avance plus en un mois dans le chemin de Dieu que ne le fait en un an celui qui en est dépourvu. » L'humilité conduit à l'abandon qui est le terme de l'éducation ascétique. Qoshairî le définit : « l'état du cœur qui se tient entre les mains de Dieu ». Et ici apparaît la célèbre comparaison : « L'homme abandonné doit être entre les mains de Dieu comme le cadavre entre les mains du laveur, que celui-ci retourne comme il veut et qui n'a plus ni mouvement ni action libre. Il attache son cœur aux choses divines et se repose en Dieu qui lui suffit. » Cet état d'abandon engendre la certitude et la certitude fait naître le rafraîchissement et la paix.

Pour que Dieu puisse ainsi se manifester au soûfî dans la paix, il faut que son âme soit désencombrée et soumise, qu'elle soit « anéantie », mais à condition de comprendre que cet anéantissement n'est que la cessation d'un gaspillage d'énergie. Le but de l'ascèse n'est pas de faire de l'âme un désert, mais plutôt un de ces jardins mystiques que chantent les poètes persans, où des floraisons embaumées et des arbres ployant sous les fruits s'offrent à la venue imminente du Bien-Aimé.

Chez les meilleurs parmi les contemplatifs musulmans, cette venue de Dieu est escomptée avec une confiance ferme qui soutient et oriente dès le début l'effort ascétique et ils décrivent les états par lesquels le soûfî doit passer pour parvenir à cet anéantissement qui permettra la manifestation de Dieu : « La croyance unitaire (c'est-à-dire la croyance monothéiste), dit Qoshairî, en est le commencement, l'invention de Dieu, le milieu et l'existence (c'est-à-dire la vie unitive), la fin. On n'atteint à l'existence qu'après être sorti du lieu de l'invention ; et Dieu n'existe (pour l'âme) qu'après l'évanouissement de la chair, car la chair ne peut exister quand apparaît le sultan de vérité. » Avicenne [† 429 (1037)], Al-Ghazâli [† 505 (1111)] professent la même doctrine et, pour ce dernier, l'extase est l'aboutissement normal de l'ascèse. C'est « une perception immédiate comme si l'on touchait les objets avec la main » et, ajoute Ibn Arabi [† 638 (1240)], « la science de ceux qui possèdent la vérité, résulte d'une découverte divine et ne reçoit pas la contradiction. »

Mais cette union à Dieu, état de joie et de clarté où l'âme s'isole en compagnie de Dieu, ce point culminant des stations mystiques, cette transformation en Dieu, l'ascète n'y parvient que si Dieu lui-même invite et confère sa grâce. Et c'est là précisément le point douloureux de la mystique musulmane, par où elle manque son but et, dans son désir de l'atteindre malgré tout, finit par se détourner de Dieu et s'égarer dans toutes les déviations possibles.

Le soûfî présomptueux qui prétend forcer le seuil de la grâce par la vertu intrinsèque de l'effort ascétique, qui sape tous les appuis naturels du moi, sans rencontrer d'autre part le soutien du bras divin, après une phase enivrante d'exaltation de son être intime, finit par s'écrouler dans un état d'annihilation et d'inconscience qui déçoit son ambition suprême. Il a cru rencontrer un Dieu personnel ; il défaille physiquement en n'étreignant que le moi vide. Il semble que ce soit cette amère déception que note M. Massignon chez le rude et impérieux ascète Bisṭâmî [† 260 (874)] : « Bisṭâmî constate que le concept même de cette pure évidence monothéiste n'est qu'une déception, *khada'h*. Se maintenir l'intellect en contemplation simple comme un miroir exposé aux attributs fulgurants de la Majesté divine n'aboutirait qu'à détruire la personnalité du mystique. »

A cette extase intellectuelle qui rappelle celle de Plotin, l'immense majorité des soûfis n'a jamais atteint. La plupart d'entre eux se sont sagement confinés dans un mysticisme amoindri, mais d'autres, à la suite d'Ibn

al-ʿArabî, ont versé dans le monisme panthéistique et d'autres encore ont prétendu provoquer artificiellement l'extase et par des danses ou des chants viseront à déclencher mécaniquement des phénomènes anormaux comme la perte des sens, que le vulgaire s'obstinera à confondre avec le ravissement illuminatif.

Pourtant quelques mystiques comme Al-Hallâj [† 309 (922)] et Al-Ghazâli demeurèrent fidèles à l'idéal mystique, entendu dans toute son ampleur et toute sa pureté. Pour eux, c'est l'étincelle divine seule qui peut allumer l'incendie de l'extase. Au point culminant de l'état mystique, la transformation surnaturelle de l'âme en Dieu, l'union immédiate de l'intelligence et de la volonté avec lui ne se réalisent que par la munificence du Dieu transcendant.

« Les états de l'âme d'où surgit l'extase divine, c'est Dieu [qui les provoque tout entiers,
Quoique la sagacité des puissants soit impuissante à le [comprendre!
L'extase, c'est une incitation, puis un regard (de Dieu) qui [grandit en flambant dans les consciences.
Lorsque Dieu vient habiter ainsi la conscience, celle-ci, [doublant d'acuité,
Permet alors aux voyants d'observer trois phases distinctes :
Celle où la conscience, encore extérieure à l'essence de [l'extase, reste spectatrice étonnée;
Celle où la ligature du sommet de la conscience s'opère;
Et (celle) alors (où) elle se détourne vers celui qui considère ses anéantissements, hors de portée pour l'observateur. » Hallâj, *Mawâjida Haqq*, cité par L. Massignon, *Al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, t. II, p. 529.

Ainsi donc à l'homme est imputé le désir, mais l'esprit souffle où il veut et dans l'union extatique l'initiative appartient à Dieu.

IV. Histoire. — Il a déjà été dit précédemment comment aux premiers siècles de l'hégire quelques groupes d'ascètes, mus par un sentiment de pénitence et de dévotion, déterminés très probablement par l'exemple des moines chrétiens, se sont constitués à Koûfa, à Damas, à Bassora, à la Mecque, à Médine et jusque dans le Khorâssân. Au second siècle, l'invasion mystique gagne avec une incroyable rapidité et une doctrine soûfite s'organise de plus en plus ferme [80 (699) à 180 (796)] :

1° Ḥasan Baṣrî avait connu la grande crise que la communauté islamique traversa après la mort de Mahomet. Il est né probablement à Médine en 21 (643) et sa mort se place en 110 (728). On le considère à juste titre comme l'un des fondateurs du sunnisme, il pratique une morale tutioriste et met l'accent sur l'esprit qu'il fait passer avant la lettre. Il demeure scrupuleusement fidèle aux rites et observances, mais il pose en fait que l'intention a une valeur primordiale. Sa vie religieuse se caractérise par un renoncement universel et plénier à ce qui est périssable et il préconise la pratique de l'examen particulier. C'est par là que le soûfî parviendra à la *ridâ*, la complaisance réciproque de l'âme et de Dieu, c'est-à-dire à la sainteté.

Du moment que la préoccupation dominante en mon cher serviteur devient celle de se souvenir de Moi, je lui fais trouver son bonheur et sa joie à se souvenir de Moi. Et, lorsque je lui ai fait trouver son bonheur et sa joie à se souvenir de Moi, il Me désire et Je le désire. Et lorsqu'il Me désire et que Je le désire, Je lève les voiles entre Moi et lui et Je deviens un ensemble de repères devant ses yeux. De tels hommes ne M'oublient pas, lorsque les autres oublient... Voilà ceux dont Moi, lorsque je veux infliger une calamité aux habitants de la terre, Je me ressouviens (à temps) pour écarter d'elle cette calamité. Cité par L. Massignon, *Essai*, p. 173 sq.

2° Le mouvement d'intériorisation et d'approfondissement de l'islam, si fort préconisé par Ḥasan Baṣrî, s'unifie dans l'école de Bassora grâce surtout à ʿAbd al-Waḥîd ibn Zayd [† 177 (793)], qui organise l'agglomération cénobitique d'Abbadan. Il a fortement exprimé l'état d'esseulement qu'une vocation mystique sincère fait traverser. Son disciple Dârânî [† 215 (830)] transporte en Syrie le mouvement soûfite de Bassora. Avec lui, Ghaṭafânî [† 246 (860)], Antâkî [† vers 220 (860)] représentent l'école syrienne. De tendances plus opportunistes, leurs itinéraires mystiques semblent encore assez mal dessinés.

3° La fondation de Bagdad amena les ascètes de Koûfâ et de Bassora à se rapprocher de la capitale abbaside. L'auteur principal de l'école bagdadite est Moḥâsibî [165 (781)-243 (857)], mais nous ne connaissons malheureusement rien de sa vie en dehors de son enseignement, où se combinent pour la première fois avec une rare puissance « le respect fervent des plus naïves traditions, la recherche implacable d'un perfectionnement moral intérieur et le souci aigu de définitions philosophiques exactes ». Massignon, *Essai*, p. 212. Sa mystique peut se résumer dans ce mot à l'un de ses disciples : « Sers Dieu avec pleine intelligence (de ton culte) et ne te complais jamais en toi-même. » Une de ses particularités consiste en ce fait qu'il part de l'eschatologie des joies corporelles que les houris du paradis musulman réservent aux élus pour amener insensiblement son auditeur aux joies ineffables de la vision pure de Dieu. Moḥâsibî a senti fortement l'état de trouble dans lequel le désaccord sur la façon de pratiquer la religion maintenait l'islam. Il en voit le remède dans l'application sincère à découvrir dans les prescriptions du Coran l'âme cachée de vérité et la flamme discrète de dévotion qui les vivifie et qui sont comme la résonance initiale de l'amour divin dans les âmes. Ainsi le culte intérieur se développera sous le souffle de l'Esprit, mais sans rompre jamais son attache première avec la lettre du texte inspiré, ni avec les observances externes qu'elle prescrit. Les privilégiés de la grâce seront ainsi constitués en témoins de Dieu, en conseillers bienveillants de leurs frères, en médecins spirituels et en intercesseurs de la communauté musulmane. Maréchal, *Études*, p. 494. Cet amour de la communauté musulmane fut d'ailleurs poussé jusqu'à l'apostolat le plus actif par le fondateur de l'école mystique du Khorâssân, Ibn Karram [190 (805)-255 (869)], l'un des plus grands penseurs de la scolastique musulmane et le fondateur des premiers collèges musulmans.

4° La biographie de Bayésid Bisṭâmî est assez mal connue. C'est un isolé qui a vécu dans le Khorâssân [† 260 (874)] et qui demeure le type de l'effort mystique, violent, tenace, héroïque, mais trop appuyé sur le moi. Le premier, il proclame ouvertement le but entrevu et désiré par ses devanciers, l'esseulement devant la pure unité divine. Sa méthode de contemplation aboutit à un essai de confrontation de l'âme avec l'Essence divine. Malgré une acuité d'intuition et un raidissement de volonté inouïs, l'intelligence chez Bisṭâmî demeure plus vaste que l'amour, c'est la poursuite abstraite d'une perception externe et impassible de l'essence divine mise à nu en son humilité infinie, mais sans que ce spectacle déchirant lui ravisse le cœur jusqu'à l'union amoureuse et transformante. De là dans ses oraisons des fusées d'un orgueil étrange, ce *Sobḥânî* que les soûfîs ont essayé d'expliquer comme ayant été prononcé dans un état d'ivresse extatique. Au *Sobhan Allah*, il aurait répondu par un « Louange à moi », parce qu'il n'avait plus perçu en lui son propre moi, mais Dieu tout seul.

5° Tirmidhî [† 285 (898)] est le premier mystique musulman en qui apparaissent des traces d'une infiltration philosophique hellénistique. Kharraz [† 286 (899)] apporte une mise au point plus conforme aux exigences de l'orthodoxie sunnite. Il définit l'état mystique : « s'anéantir en Dieu afin de subsister en lui », mais il se montre trop indulgent pour l'enivre-

ment mental, le culte de l'extase pour elle-même. Jonayd [† vers 270 (884)] réalise l'unification doctrinale de l'école de Bagdad. Le premier, il repère cette nuit de l'âme qui prélude à l'union mystique, dont Bistâmî avait pressenti les angoisses et dont Ḥallâj endurera l'épreuve. Mais Jonayd ne pousse pas l'expérience aussi loin, il en expose les données et laisse à ses auditeurs le soin de conclure en expérimentant personnellement. Il enseigne que, pour arriver à une pure parole d'acquiescement à la volonté divine, il est nécessaire de nous soumettre à un décapement progressif et implacable de tout notre être, afin d'atteindre l'annihilation en celui à qui nous pensons. Cette annihilation est en fait une transfiguration où l'amour produit, par permutation avec les qualités de l'amant, une pénétration des qualités de l'aimé. Massignon, *Essai*, p. 277.

6° El Ḥallâj (le cardeur) est le prince des mystiques musulmans. Né vers 244 (858) dans les provinces orientales du khalifat abbaside (nord-est du golfe Persique), il passe son enfance à Wâsit près de Bagdad. Pendant vingt-quatre ans (873-897) il vit en disciple auprès de maîtres soûfîs, puis il les quitte pour faire le pèlerinage de la Mecque et voyager jusqu'en Chine en prêchant sa mystique. Au retour de son troisième pèlerinage mecquois, à Bagdad en 908, il est accusé de blasphème et d'hérésie, mis en prison pendant huit ans, flagellé, mutilé, exposé sur un gibet pour être finalement décapité et brûlé le 26 mars 922. Ḥallâj apporte enfin dans l'islam la solution correcte au problème de l'union mystique. Il définit celle-ci comme une *identification intermittente* du sujet et de l'objet, du mystique et de son Dieu, qui ne se renouvelle que par une transposition incessante et amoureuse des rôles entre eux deux, par une alternance vitale comme la pulsation, se surimposant de façon surhumaine et transcendante, sans jamais se stabiliser normalement ni de façon permanente, ici-bas, pour le cœur d'un quelconque sujet humain. Massignon, *Essai*, p. 284. Mais il enseignait encore ceci, qui ne pouvait que heurter profondément les purs traditionalistes de l'islam :

Au terme de la sainteté, à la consommation de l'union divine, le saint est plus qu'un prophète chargé d'une mission extérieure à remplir, délégué avec une loi à faire observer; le saint ayant parfaitement uni sa volonté à celle de Dieu se trouve en tout et partout interpréter directement la volonté essentielle de Dieu, participer à la nature divine, transformé en Dieu. Massignon, *Passion*, p. 115-116.

« O guide des extasiés, s'écriait-il publiquement durant son dernier pèlerinage à la Mecque, Roi glorieux, je Te sais transcendant, au-dessus... de tous les concepts de ceux qui T'ont conçu! O mon Dieu, Tu me sais impuissant à T'offrir l'action de grâces qu'il Te faut. Viens donc en moi Te remercier Toi-même, voilà la véritable action de grâces! il n'y en a pas d'autre. (*Op. cit.*, p. 116.)

« Je suis devenu Celui que j'aime et Celui que j'aime est [devenu moi!
« Nous sommes deux esprits infondus en un (seul) corps.
« Aussi me voir, c'est Le voir.
« Et Le voir, c'est nous voir. » Ḥallâj, *Tawâsîn*, dans *Passion*, p. 518.

Telle est la découverte ultime et le dernièr message exposé par la véhémente prédication d'el-Ḥallâj après 295 (907). Il crie sa joie d'avoir atteint, de posséder « Celui qui est au fond de l'extase ». Massignon, *Passion*, p. 117.

Mais ces doctrines étaient trop hautes pour pouvoir être comprises du commun des fidèles. Par ailleurs les théologiens musulmans sentaient plus ou moins confusément que l'immixtion de la religion intérieure dans la religion légale disloquerait l'armature historique de l'islam. La religion coranique ne légifère pas pour le for interne, elle admet une révélation extérieure, une autorité visible, une tradition, elle est sociale et rituelle et laisse l'âme, l'intérieur, aux invites toutes personnelles de la grâce. Le soûfî au contraire met l'accent sur la sainteté intérieure, et proclame la primauté éventuelle de la révélation directe et personnelle. Entre ces deux pôles de la vie religieuse, la conciliation demeure pratiquement impossible, parce que l'institution religieuse et sociale établie par le Coran est démunie d'une autorité doctrinale et vivante, ayant pouvoir au for interne, et de rites qui puissent conférer la grâce. La tradition historique et l'autorité vivante laissée par Mahomet en dehors de l'effusion permanente de l'Esprit demeurent par le fait même sujettes à des déviations. Dès lors, de quel droit opposer l'une ou l'autre aux impératifs immédiats promulgués dans l'âme des saints, amis de Dieu? Comme le dit très bien J. Maréchal, *op. cit.*, p. 524, « à l'antinomie de l'inspiration personnelle et de la loi extérieure, il n'y a pas dans l'islam de solution objective et universelle ».

A ces difficultés Ḥallâj a sans doute apporté une solution subjective et héroïque, mais la preuve que le conflit entre les deux principes, extrinséciste et intrinséciste, de la vie religieuse devait être bien profond, c'est que le grand théologien de l'islam, Al-Ghazâli [† 505 (1111)], s'efforcera en vain de le résoudre. Comme les soûfîs, contemporains de Ḥallâj, il reproche à celui-ci, non pas une erreur doctrinale et encore moins une supercherie, mais la témérité d'avoir divulgué une vérité ésotérique. Quant au fond, il n'ose blâmer ni le martyr ni ses juges. Maréchal, *op. cit.*, t. II, p. 525.

7° Mohammed ben Mohammed ben Ahmed Abou Hâmid al-Ghazzâli et-Tousî, plus connu sous le nom de Al-Ghazâli naquit à Toûs dans le Khorâssân en 450 (1058). Après de fortes études à Nîsâboûr, il est nommé professeur à Bagdad, mais en 488 (1095) il abandonne tout pour se consacrer à l'ascétisme dans la solitude. Il entreprend vers la Mecque un pèlerinage coupé de longs séjours à Damas et à Jérusalem. Les dernières années de sa vie, il reprend sa chaire de professeur sans cependant interrompre sa vie pieuse et mortifiée et revient mourir dans sa ville natale en 505 (1111).

Si Ḥallâj demeure le prince de la mystique musulmane, Al-Ghazâli en est le théologien incontesté et ses ouvrages acceptés par toute la communauté coranique, représentent l'orthodoxie parfaite. Le premier n'avait trouvé à l'antinomie entre la religion intérieure et la religion légale qu'une solution subjective et héroïque, sa mort pour la loi et la communauté, le second s'efforce au contraire de les accorder. Le seul titre de son œuvre maîtresse *Ihyâ' 'ulûm ed-dîn (Vivification des sciences religieuses)* suffit à faire comprendre que toute sa réforme consiste à substituer aux formes rituelles et tout extérieures de la religion, l'expérience personnelle et intense de l'esprit religieux, à donner le pas à la pratique sur la théorie, à la morale sur le dogme, parce que la morale ne doit être qu'un acheminement à l'union de l'âme avec Dieu.

L'ascèse purgative n'est nécessaire que dans les commencements de la vie spirituelle. Purifiée de ses vices, l'âme peut alors entrer dans la voie qui doit la conduire à l'union divine par la contemplation et l'amour. Ce chemin se parcourt en plusieurs étapes, dont chacune est caractérisée par l'acquisition de certaines qualités salutaires qui ne sont pas précisément les vertus opposées aux vices détruits, mais plutôt des degrés de perfection spirituelle, « demeures ou châteaux » *(maqâmât)* où l'âme s'élève dans son ascension graduelle vers Dieu.

Il n'est pas facile de préciser d'après Al-Ghazâli le nombre de ces degrés qui constituent la vie unitive. Néanmoins dans son *Ihyâ'* il paraît adopter la classification que lui donnait son modèle Abou Tâlib el-

Makkî. Il en compte neuf qui sont : la pénitence, la patience dans les adversités, la gratitude pour les bienfaits divins, la crainte, l'espérance, la pauvreté volontaire, le renoncement au monde, l'abnégation de la volonté, l'amour divin. A ces neuf degrés, Al-Ghazâli en joint quelques autres à titre de corollaires du dernier : l'amour passionné de Dieu, la familiarité ou le commerce intime avec Lui, la complaisance au bon vouloir divin et enfin, comme informant tous les degrés, la pureté et la sincérité d'intention. Viennent ensuite les exercices spirituels dont le but est de favoriser les progrès dans la vie unitive, comme l'examen de conscience et l'oraison mentale. L'intuition et la fruition de l'essence divine dans l'extase sont le terme de ce long chemin. Il est accessible en partie par l'effort personnel du mystique, mais surtout par un don gratuit dont Dieu honore ses élus.

Al-Ghazâli connaissait les Évangiles et dans *Iḥyâ'* il cite la parole : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* On ne saurait d'ailleurs nier dans sa mystique un influx constant du christianisme, puisque lui-même le reconnaissait, mais on y retrouve aussi la trace explicite de la pensée ascétique et mystique des yogis, si vivace dans les contrées occidentales de l'Inde limitrophes de la Perse. Des éléments israélites empruntés aux Esséniens abondent parmi les exemples édifiants rapportés par le grand théologien et des réminiscences plotiniennes se devinent sans effort sous ses théories illuminatives. En fait, le soûfisme traditionnel mettait à la disposition d'Al-Ghazâli un trésor incomparable d'idées et d'expériences religieuses extra-islamiques. Il a su — et c'est là son œuvre personnelle — les incorporer au fonds de la dogmatique et de la morale coraniques, réalisant ainsi dans son *Iḥyâ'* une admirable synthèse philosophico-théologique.

Cette œuvre a exercé sur l'islam une immense influence et dans toutes les universités musulmanes les ouvrages d'Al-Ghazâli forment la base de l'enseignement orthodoxe. Son ascèse et sa mystique ont inspiré les fondateurs des innombrables confréries et ordres religieux qui couvrent les pays musulmans d'un vaste réseau et constituent souvent l'obstacle le plus insurmontable à leur conversion au christianisme. La communauté de vie entre juifs et musulmans du Moyen Age a même permis une pénétration des idées d'Al-Ghazâli dans le rabbinisme médiéval. Maimonides lui doit quelques-uns de ses concepts sur l'analogie entre la raison et la foi et Bahya reproduit des passages entiers empruntés à la mystique ghazalienne. Ce sont précisément les rabbins espagnols et provençaux qui contribuèrent à introduire les ouvrages d'Al-Ghazâli dans la scolastique chrétienne. Les traducteurs tolétains dirigés par Dominique Gundisalvi mirent en latin son *Maqâṣid el-falâsifât (Tendances des philosophes)* et le dominicain catalan Raymond Martin a inséré dans son *Pugio fidei* des pages entières du *Munqid min ed-dalâl, (Délivrance de l'erreur)*, du *Tahâfut et-falâsifât (Incohérence des philosophes)* et de l'*Iḥyâ'*. C'est ainsi que par des chemins indirects sont revenues au christianisme occidental nombre d'idées reçues d'abord par Al-Ghazâli de la tradition chrétienne et du monachisme oriental.

V. Déviations et oppositions. — Il existe donc un soûfisme musulman orthodoxe qui aspire à la revivification d'un islam loyalement pratiqué et au détachement du monde, mais il manquait à cette ascèse la direction d'une hiérarchie légalement autorisée et qui, captant ce courant généreux et le canalisant, l'aurait empêché de se perdre dans des excès qui allaient attirer sur lui les justes sévérités de l'orthodoxie.

Le but de l'ascèse étant d'arriver à la vie unitive en Dieu, les soûfîs estimèrent qu'il était possible de la réaliser par le *fanâ* emprunté aux yogis de l'Inde. On entend par là l'anéantissement de la volonté propre de l'homme dans la volonté divine, à ce point que l'ascète ne possède pas Dieu, mais bien plutôt qu'il est possédé par Dieu et subsiste désormais en lui. C'est en fait une évanescence de la personnalité humaine et elle aboutit à la pérennisation en Allah *(baqâ)*. Le libre arbitre disparaît et à la volonté humaine périssable se substitue la volonté éternelle de Dieu.

Certains soûfîs vont encore plus loin et ils admettent que non seulement la volonté de l'ascète est anéantie, mais qu'il y a unification entre Dieu et l'homme (*ittiḥâd*, le fait de devenir une seule chose). Ce terme désigne l'union mystique par laquelle la créature s'unifie avec le Créateur ou pour mieux dire par laquelle la divinité s'incarne dans sa créature. Le dualisme maintenu par Al-Ghazâli dans la communion mystique disparaît pour faire place au monisme, c'est-à-dire à l'homogénéité entre les deux êtres. La théologie musulmane orthodoxe a vu dans ces exagérations une hérésie qui contredit la notion vraie de l'unité divine *(tawḥîd)* par laquelle il n'est admis en Allah aucune existence réelle, si ce n'est l'existence divine. A ce degré d'union, les soûfîs admettent qu'il se produit le phénomène du *chaṭḥ*, l'interversion des personnalités. Dieu cède son rôle à l'âme de l'extatique qui devient son porte-parole et, quand celui-ci parle à la première personne, c'est Dieu qui parle par sa bouche. Ainsi Bisṭâmi, au lieu du *Sobḥân Allah* (louange à Dieu) traditionnel, s'écria : *Sobḥânî*, louange à moi, parce qu'il n'avait plus perçu en lui-même son propre moi, mais seulement Dieu.

Parvenu à ce stade de l'*ittiḥâd*, le soûfî se juge dispensé de la pratique des œuvres extérieures. Il n'y reconnaît que des moyens d'un caractère transitoire et qui même parfois peuvent devenir des obstacles à l'ascension spirituelle de l'âme. De là vient la précellence du *m'arifa*, la gnose ou sagesse divine, sur le *'ilm*, la science acquise des ulémas, qui ne s'occupent que de la légalité extérieure, la prééminence des saints ascètes et mystiques *(wâlî)*, parvenus à l'*ittiḥâd*, sur les prophètes, envoyés d'Allah.

Certains adeptes du soûfisme ont étendu leur dédain pour les pratiques de la loi *(chari'a)* jusqu'à la morale conventionnelle et aux interdictions édictées par la législation coranique. Les *Malamâtyya* (litt. les blâmables, sorte de cyniques) affirment qu'au lieu de lutter contre les penchants déréglés, il vaut mieux s'y abandonner, afin d'en éprouver la vanité et de s'en détacher plus aisément. Ils prétendent fouler aux pieds l'orgueil, en commettant publiquement les excès les moins excusables et de la sorte afficher leur indépendance vis-à-vis des jugements humains. On rencontre enfin parmi les soûfîs des agnostiques complets, qui proclament l'égalité et l'inutilité de toutes les confessions religieuses, qui semblent parvenus à l'indifférence doctrinale la plus absolue, et qui professent l'immanentisme agnostique le plus délibéré.

Pour arriver à cette union mystique considérée comme une fin, nombre de soûfîs, délaissant l'enseignement des maîtres qui mettaient en avant l'examen de conscience et la pratique des vertus, ont préconisé les moyens matériels. Le plus connu d'entre eux est le *dhikr*. On entend par là une psalmodie collective et solennelle de certains passages du Coran, de litanies de noms divins, etc., qui prétendent amener l'âme à un dialogue indirect avec Dieu. En fait, ces séances de *dhikr* aboutissent, de même que certains « revivals » gallois, à déclencher, comme par un procédé mécanique, une extase purement physiologique et à confondre la perte de la sensibilité avec la possession par Dieu. A partir du XIIIe siècle, sous l'influence des faqirs indiens, s'ajoute l'emploi d'excitants et de stupéfiants comme le hachisch, le café, l'opium. La poursuite obstinée de la transe extatique amène quelques ordres religieux

musulmans à pratiquer le *raks*, la « danse de jubilation ». D'autres ont adopté le *tamzîq*, « déchirement des vêtements ». Au cours de sa transe, le soûfî met en pièces ses vêtements et aboutit ainsi à l'exhibitionnisme des hystériques. Une autre pratique extrêmement suspecte et qui a produit des scandales est celle du *nazar ilā'l mord*, ou regard platonique, considération muette et sereine des beaux visages des novices assis au premier rang du cercle initiatique. Il n'est enfin que de rappeler les extases hurlantes et les excès des Aïssaouas pour constater à quelles déviations en est arrivé un mouvement si prometteur de religion vraie et sincère. Massignon, *Essai*, p. 84 sq.

On comprend comment, devant ces excès, l'orthodoxie musulmane a été forcément amenée à prononcer des condamnations. Ḥallâj accusé d'hérésie *(zandakâh)* fut condamné à mort et exécuté en 310 (922), mais les pièces de son procès publiées par Massignon (*Passion*, p. 275), montrent combien il était difficile de trouver un motif juridico-religieux qui fût valable. Déjà pourtant, au cours du IIIe siècle de l'hégire, les théories soûfistes sur l'amour divin avaient donné lieu à certaines poursuites, la condamnation d'Ḥallâj posa nettement devant l'*ijmʿa* musulman *(consensus universalis)* la question du mysticisme dans l'islam. Les imamites, chiʿites purs qui ne reconnaissent que les douze imams descendus de Mahomet, rejetèrent la *ridâ*, l'état de complaisance entre Dieu et l'âme, la règle claustrale et l'habit monacal des soûfîs, ainsi que la doctrine de la prémotion physique. Les kharidjites ou abadites qui n'admettent qu'un calife élu par les croyants, se sont toujours montrés résolument opposés au mysticisme et ils condamnent en particulier la précellence de l'intention sur l'œuvre externe. Cette opposition des plus anciennes sectes, de même que celle des wahabites modernes, qui prétendent restaurer l'islam primitif, sont des indices qui tendent à prouver que le mysticisme est dans l'islam un apport étranger. On peut d'ailleurs soutenir d'une façon générale que le chiʿisme, par le fait de son dogme de l'imam infaillible, guide exclusif des croyants et seul intermédiaire des grâces, se trouve dès l'abord en opposition absolue avec un mysticisme qui prétend mettre son fidèle en communication directe avec la divinité.

Les sunnites sont beaucoup plus partagés. Les milieux traditionalistes stricts classent les soûfîs parmi les « hérétiques spirituels ». Au début, leurs imputations plus ou moins tendancieuses visent surtout les déformations quiétistes, mais, à partir du XIe siècle, l'union transformante, la précellence des saints sur les prophètes sont nettement condamnées, les principes mêmes du détachement et des voies de la perfection sont attaqués et Al-Ghazâli, encore qu'il soit par excellence le théologien orthodoxe de l'islam, a ses livres mis à l'index par les hanbalites (l'extrême-droite de l'orthodoxie) et les wahabites.

A l'heure actuelle le mysticisme musulman est en plein déclin. Les tendances les plus traditionalistes de l'islam lui demeurent aussi opposées que par le passé, quant aux milieux progressifs orthodoxes et aux modernistes de l'islam, ils ne voient dans les soûfîs que des charlatans et les rejettent avec mépris.

VI. Les confréries. — De bonne heure les soûfîs se sont réunis en des sortes de monastères musulmans qui portent selon les pays les noms de *zâouia*, *ribât*, *khanqâh*, *tekké*, etc. Ce sont d'ailleurs moins des couvents que des lieux de réunion consacrés à des exercices liturgiques en commun. Ces zâouias sont groupées en confréries qui se rattachent à un même fondateur, suivent la même voie spirituelle et pratiquent les mêmes exercices. Ces confréries portent en arabe le nom de *ṭarîqa*, voie, chemin moral qui doit conduire à la perfection.

A la tête de chaque zâouia se trouve le *cheikh*, directeur spirituel et temporel de l'ordre. Il est omnipotent et omniscient, parce qu'il est censé posséder en lui une étincelle de la toute-puissance divine *(baraka)* et en fait il ne reconnaît d'autre puissance au-dessus de lui que celle d'Allah et de son envoyé. Au-dessous de lui le *khalifa* ou *naïb* se présente comme le délégué du *cheikh* auprès des fidèles. Le *moqaddem* est l'exécuteur des instructions du *cheikh*, le vrai propagateur des doctrines de la *ṭarîqa*, l'âme de la confrérie, tantôt missionnaire, tantôt directeur et professeur de la zâouia. Il a sous lui des agents spéciaux qui assurent les relations des adeptes avec le chef de l'ordre. Les simples affiliés portent le nom de *khouan*, frères, *ashab*, compagnons, *khoddam*, serviteurs.

L'admission dans une *ṭarîqa* est précédée d'une période d'épreuve ou noviciat, *irâda*, d'où le nom de *morîd*, donné à l'aspirant soûfî. L'initiation du candidat a lieu par la tradition de la *khirqa*, l'habit de l'ordre et de l'*isnâd*, l'agrégation, c'est-à-dire la suite des saints personnages par laquelle la confrérie prétend faire remonter sa généalogie spirituelle jusqu'aux compagnons du Prophète. Vis-à-vis de son maître, le novice doit se comporter « comme le cadavre entre les mains du laveur des morts ». L'obéissance et l'ouverture de conscience sont recommandées. Le célibat est exceptionnel et les confrères mariés vivent dans leur famille.

En général on ne doit appartenir qu'à une seule *ṭarîqa*, mais depuis l'institution des tiers-ordres, l'affiliation à plusieurs confréries passe pour être spécialement méritoire.

Chaque confrérie possède ses formules spéciales de *dhikr*. On entend par là, à l'heure actuelle, une glorification d'Allah au moyen de certaines phrases déterminées, répétées dans un ordre rituel, soit à haute voix, soit mentalement avec des mouvements respiratoires et des gestes particuliers. Le but du *dhikr* qui était primitivement de fixer l'esprit en Dieu, a dégénéré presque partout en une organisation artificielle de l'extase, où tous les sages conseils d'Al-Ghazâli ont été oubliés.

Les principales confréries sont : Les *Qadiryya* fondés par Abd-el-Qader-el-Djilâni († 1166). La maison mère se trouve en Mésopotamie et les affiliés sont répandus dans tout le monde musulman. Certaines corporations d'extatiques et de visionnaires se rattachent aux *Qadiryya*. Les *Maoulaouiya*, dont le *dhikr* était constitué par une danse sacrée (derviches tourneurs), avaient leur centre à Qônia (Iconium) en Anatolie, près du tombeau de leur fondateur, le célèbre poète mystique Djalal ed-Dîn er-Roûmi. Ils ont été supprimés par Atatürk. Les *Châdhiliya*, fondés par ʿAli el-Châdhili sont surtout répandus en Afrique. On signale en Égypte les *Badaouiya* et les *Naqchibandiya* qui datent respectivement du XIIIe et du XIVe siècle, et aux Indes les *Chattâriya* (XVe siècle). Les *Senoussis* fondés par le cheikh algérien Es-Senoûssi († 1857) formaient un ordre militaire xénophobe établi dans les oasis du désert de la Cyrénaïque. Vaincus par les Italiens, ils se sont réfugiés en Arabie, où ils tendent à se confondre avec les wahabites qui, comme eux, rêvent d'un retour à l'islam primitif.

A l'heure actuelle, les confréries musulmanes sont en pleine décadence. La République d'Ankara a décrété la suppression officielle des organisations de soûfîs et nombre d'États européens ont dû mettre un terme à leur activité par suite de leur politique xénophobe et de l'avidité avec laquelle ils pressuraient leurs fidèles.

VII. Conclusions. — On les empruntera au beau livre du R. P. J. Maréchal, S. J., *Études sur la psychologie des mystiques*, t. II, p. 528 sq. L'éminent auteur a étudié spécialement le cas de Ḥallâj, mais ses réflexions

peuvent s'appliquer à tout soûfi dont la sainteté aurait mérité de Dieu des grâces mystiques.

« Pour le chrétien qui connaît, par les saintes Écritures, par la Tradition et aussi jusqu'à un certain point par expérience intime, quelque chose de la divine charité du Sauveur, il serait difficilement concevable qu'un appel, même lointain, à Jésus, fût repoussé par Lui, ou qu'un hommage imparfait, mais sincère, à Jésus, demeurât sans réponse. Que se passa-t-il réellement dans la conscience de Ḥallâj? C'est le secret de Dieu, qu'aucun historien ni aucun psychologue ne pénétrera jamais avec certitude. Néanmoins, dans la mesure où il est permis de conjecturer les réalités invisibles sur des indices extérieurs — *ex fructibus dignoscetis* — il semble que le « martyr mystique de « l'islam », par sa fidélité héroïque à embrasser la vérité partielle qui filtrait jusqu'à lui, dut attirer les prédilections miséricordieuses de ce Jésus qui n'est pas seulement le chef-d'œuvre humain de la grâce divine, comme le pensait Ḥallâj, mais l' « Auteur même et le « Consommateur » de cette Grâce.

« Du reste, lorsque nous parlons en théologien, ce qui nous importe, c'est moins la *réalité* historique que la *possibilité* même des grâces dont Ḥallâj, musulman sincère, se crut favorisé.

« Que Dieu puisse accorder des révélations particulières et des dons mystiques, même très éminents, à des « infidèles négatifs », retenus en dehors du corps visible de l'Église par une « ignorance invincible », cela ne fait pas de doute, selon la doctrine communément reçue... Ḥallâj *put* donc recevoir de véritables faveurs mystiques et y trouver des éléments d'un « acte de foi « stricte », première étape vers la justification surnaturelle, *initium salutis*.

« Devons-nous supposer que la lumière de cet acte de foi lui découvrit explicitement l'erreur globale de la religion islamique? Nullement. S'il apparaît certain qu'un acte de foi surnaturelle contient la rectification virtuelle et implicite de toute erreur religieuse, ces conséquences implicites ne viennent pas nécessairement à la conscience claire de celui qui croit. Le domaine de la « foi implicite » peut rester très étendu chez un croyant sincère. Ce qui est vrai, en revanche, c'est que l'acte de foi, adhésion au surnaturel strict, serait incompatible avec la profession d'une doctrine religieuse qui exclurait formellement le surnaturel; tel n'est pas le cas de la religion musulmane, comme la comprenait Ḥallâj.

« Au demeurant, l'attitude religieuse du mystique de Bagdad est plus complexe. Deux particularités y méritent de retenir notre attention : 1° Ḥallâj invoque *à l'appui de sa prédication* ses grâces mystiques (et, subsidiairement, certains miracles réels ou supposés tels); 2° L'union mystique est considérée par Ḥallâj comme le couronnement épisodique *d'un état plus fondamental* d' « amitié » étroite avec Dieu, de « sainteté », fondée sur une grâce habituelle. Le problème de la foi et de la justification se pose, chez lui, avant la survenue des révélations miraculeuses.

« L'usage apologétique que Ḥallâj fit, délibérément, de ses dons mystiques devrait, certes, nous les rendre suspects, s'il y avait cherché une attestation divine en faveur du mahométisme, par opposition au christianisme. Mais il en va peut-être autrement, si, en dehors d'une comparaison à laquelle ni lui ni ses auditeurs ne pouvaient songer, l'enseignement du mystique thaumaturge visait seulement à sauvegarder, devant un islam de plus en plus matériel et terrestre, les droits d'une vie intérieure, toute de sincérité morale et d'amour pour Dieu. Dieu pouvait, semble-t-il, sanctionner cette prédication, dont l'effet était de maintenir ouverte, dans l'édifice même fondé sur le Coran, une issue vers la foi surnaturelle, et de sauvegarder, par conséquent, la possibilité individuelle du salut pour les musulmans de bonne volonté. Sans doute Dieu peut toujours forcer les portes et sauver par miracle. Mais la conduite ordinaire de la Providence est d'emprunter, dans une large mesure, pour son action supérieure, la voie des causalités naturelles. Dieu, qui agit suavement et sait tirer le bien du mal même, ne pratique, si l'on ose dire, ni la politique du pire, ni celle du coup de théâtre; s'il a vraiment permis que subsistassent dans le Coran et dans une partie notable de la tradition musulmane, des germes d'une vérité plus haute et des points d'appui à l'action intérieure de la grâce, la prédication et l'exemple d'Al-Ḥallâj prennent un sens très clair.

« Cette dernière considération nous amène au second aspect que nous signalions dans la vie religieuse d'Al-Ḥallâj. Indépendamment de toute révélation mystique, il pouvait trouver dans les enseignements du Coran qu'il croyait inspirés par Dieu, beaucoup plus même que le minimum requis pour un acte de « foi stricte ». On se souvient des articles essentiels du Credo hallajien : Dieu unique et transcendant, rémunérateur magnifique; destinée surnaturelle, dépassant le « paradis d'Adam », et s'étendant jusqu'à une possession immédiate de l'Essence divine; destinée rendue possible seulement par l'initiative d'une grâce toute spéciale, grâce d'amour bienveillant, infiniment supérieure à la grâce mahommédienne; enfin connaissance et vénération de Jésus, comme modèle de sainteté, type parfait d'union à Dieu et Prince du royaume spirituel de la Grâce. Ces données dogmatiques, Ḥallâj les emprunte à la tradition coranique; mais d'où le Coran même en tenait-il les premiers linéaments, sinon de la tradition juive et chrétienne? Une erreur sur l'intermédiaire authentique de la révélation ne rend pas impossible la foi en Dieu révélateur. Devant la vérité révélée — partielle sans doute, mais déjà bien lumineuse — que lui transmettait le prophète de sa race, que fallait-il à Ḥallâj pour poser un acte de foi surnaturelle? Rien que la motion illuminatrice, tout intérieure, qui mettrait son âme en consonance parfaite avec la vérité surnaturelle révélée : la « grâce de foi » que Dieu ne refuse à aucune âme droite à laquelle est proposée l'objet de foi. »

Peut-être d'autres cas, plus difficiles que celui de Ḥallâj, plus difficiles que celui de l'islamisme en général, pourraient-ils être résolus par les mêmes principes.

La mystique musulmane a été beaucoup étudiée depuis un quart de siècle. Quelques ouvrages s'imposent parce qu'ils ont renouvelé nos connaissances sur ce sujet, et qu'ils sont désormais à la base d'une étude scientifique du soûfisme.

Il convient donc de citer avant tout Louis Massignon, *Kitâb al-Tawâsîn d'Al-Hallâj*, Paris, 1913; du même, *La passion d'Al-Hallâj, martyr mystique de l'islam*, Paris, 1922, 2 vol. in-8°; du même, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922; du même, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays musulmans*, Paris, 1929.

On verra aussi des ouvrages de Miguel Asin Palacios, *La mystique d'Al-Gazzâli*, dans *Mélanges de l'université Saint-Joseph de Beyrouth*, t. VII, 1914; *Algazel, Dogmatica, Moralia, Ascetica*, Saragosse, 1921; *El mistico murciano Abenarabi*, Madrid, 1925-1926, 2 vol. in-8°; *Abenhazam de Cordoba y su historia critica de las ideas religiosas*, Madrid, 1927-1928, 2 vol. in-8°; *Ibn-al-Arîf. Maḥâsin al-Majâlis*, texte arabe, traduction et commentaire, traduction par F. Cavallera, Paris, 1933; H. Lammens, S. J., *L'Islam, croyances et institutions*, Beyrouth, 1926; du même, *Al-Hallâj, un mystique musulman au IIIe siècle de l'hégire*, dans *Recherches de science religieuse*, 1914 ; Duncan-B. Macdonald, *The religious attitude and life in Islam*, Chicago, 1909; du même, *Aspects of Islam*, New-York, 1911 ; Reyn.-A. Nicholson, *The mystics of Islam*, Londres, 1914; du même, *Studies in islamic mysticism*, Cambridge, 1921. On trouvera dans J. Maréchal, S. J., *Études sur la psychologie des mystiques*,

Paris, 1937-1938, 2 vol. in-8°, une étude théologique très approfondie sur le problème des grâces mystiques dans l'islam. Il serait difficile de mieux poser le problème et les théologiens qui voudront désormais l'étudier ne sauraient mieux faire que de se référer aux principes et aux vues exposés par l'auteur.

A ces ouvrages de base on pourra utilement ajouter : Alf. von Kremer, *Geschichte der herschenden Ideen des Islams*, Leipzig, 1868; I. Goldziher, *De l'ascétisme aux premiers temps de l'islam*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. xxxvii, 1898; W.-H.-T. Gairdner, « *The Way* » *of the mohammedan mystic*, Leipzig, 1912; R. Hartmann, *Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sûfitums*, dans *Der Islam*, t. vi, 1916; du même, *Al-Kuschairî's Darstellung des Sûfitums*, Berlin, 1914; Carra de Vaux, *Gazali*, Paris, 1902; S. Zwemer, *A moslem seeker after God*, New-York, 1920; L. Rinn, *Marabouts et Khouan. Étude sur l'islam en Algérie*, Alger, 1885; O. Depont et X. Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, Alger, 1887; A. Le Chatelier, *Les confréries religieuses au Hedjaz*, Paris, 1889; E. Montet, *Les confréries religieuses de l'islam marocain; leur rôle religieux, politique et social*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. xlv, 1902; P.-J. André, *L'islam noir*, Paris, 1924; *Encyclopédie de l'islam*, Leiden, 1907-1938, *passim*.

A. Vincent.

SOULIER Pierre, prêtre du diocèse de Sarlat, né vers 1640 dans le Vivarais, mort vraisemblablement dans les dernières années du xviie siècle. Il consacra son apostolat à la conversion des calvinistes; c'est ce qui nous a valu les ouvrages suivants qui témoignent d'un esprit critique et solide : *Histoire des édits de pacification et des moyens que les prétendus réformez ont employés pour les obtenir, contenant ce qui s'est passé de plus remarquable depuis la naissance du calvinisme jusqu'à présent*, Paris, 1682, in-8°; *L'explication de l'édit de Nantes de M. Bernard avec de nouvelles observations et les nouveaux édits, déclarations et arrestz donnez jusqu'à présent, touchant la religion prétendue réformée, par M. Soulier prestre*, Paris, 1683, in-12; *Histoire du calvinisme, contenant sa naissance, son progrès, sa décadence et sa fin en France*, Paris, 1686, in-4°.

Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, éd. de 1759, t. ix, p. 519; Richard, *Dictionn. universel... des sciences ecclésiastiques*, t. v, 1762, p. 147; Michaud, *Biographie universelle*, nouv. éd., t. xxxix, p. 681-682; Feller, *Dictionn. historique*, t. xii, 1824, p. 266; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. iv, col. 520. On peut consulter aussi, mais avec méfiance, Jurieu, *L'esprit de M. Arnauld*, Deventer (Rotterdam), t. ii, 1864, p. 252.

J. Mercier.

SOUS-DIACRE. — Comme le nom l'indique, le sous-diacre est le servant du diacre, qu'il aide dans ses fonctions multiples. De là le nom de « ministre » que lui donne saint Basile. *Epist.*, liv, *P. G.*, t. xxxii, col. 400. Les *Constitutions apostoliques* nomment les sous-diacres ὑπηρέται διακόνων, VIII, xxviii, 8. — I. Origine. II. Fonctions. III. Ordination. IV. Obligations.

I. Origine. — Il faut, à ce sujet, distinguer le problème historique et le problème théologique.

1° *Problème historique.* — Les sous-diacres apparaissent dans l'Église bien postérieurement à l'âge apostolique. Les plus anciens documents qui les mentionnent sont la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, certaines lettres de saint Cyprien, et la lettre du pape Corneille à l'évêque Fabius. Sur ces documents, voir Ordre, t. xi, col. 1230-1232. On trouve mention des sous-diacres en Espagne au concile d'Elvire (308), can. 30 et, plus tard, au Ier concile de Tolède, can. 2, 3, 5, 20. Voir Ordre, col. 1233. L. Duchesne considère « les fonctions de sous-diacre et d'acolyte comme un développement de celles du diacre » et justifie son sentiment par la division de Rome, sous le pontificat de Fabien, en sept régions, le nombre des régions commandant celui des diacres et celui des sous-diacres. *Origines du culte chrétien*, Paris, 1898, p. 332. En Orient, les sous-diacres sont nommés dans la *Didascalie des apôtres*, IX, xxxiv, 3 (fin du iiie siècle), dans les *Canons des apôtres*, can. 43 (42), au concile d'Antioche (341), can. 10. Mais, à coup sûr, leur existence est bien antérieure à ces documents. Voir d'autres mentions à Ordre, col. 1232-1233.

2° *Problème théologique.* — Le dédoublement des fonctions du diacre, origine historique du sous-diaconat, doit-il être théologiquement interprété comme un dédoublement du sacrement, ou simplement comme l'institution, par l'Église, d'un simple sacramental? La question s'est posée à l'époque de la systématisation scolastique de la théologie de l'ordre. Au Moyen Age, l'opinion qui prédomine, au point d'être communément admise par les théologiens, est que le sous-diaconat et même les autres ordres inférieurs sont de véritables participations sacramentelles aux ordres du diaconat et de la prêtrise. Voir ici, t. xi, col. 1306-1307. Mais, depuis Durand de Saint-Pourçain, une évolution s'est produite en un sens plus conforme aux données de l'histoire et aujourd'hui l'opinion la plus communément admise est que les ordres inférieurs au diaconat sont d'institution purement ecclésiastique, donc sacramentaux et non sacrements. Depuis la parution de l'article Ordre, le P. Gerlaud, O. P., a encore défendu l'ancienne opinion dans *L'ordre*, édition de la *Revue des jeunes*, appendice ii, p. 205-216. M. Hervé est devenu hésitant et ne prend plus position, *Manuale* (édit. de 1937), p. 461-462. Mais Mgr Diekamp considère expressément l'opinion moderne comme la seule défendable. Cf. Diekamp-Hoffmann, *Manuale*, t. iv, § 64, n. 3. Chez les Orientaux, le sentiment unanime est que « les ordres inférieurs, y compris le sous-diaconat, ne sont pas des sacrements divinement institués, mais de simples sacramentaux ayant une origine ecclésiastique ». M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. iii, Paris, 1930, p. 407.

II. Fonctions. — Ces fonctions ont subi une certaine évolution. Il faut les considérer : 1° dans les premiers écrits qui parlent du sous-diaconat; 2° dans les *Ordines romani* et autres documents liturgiques; 3° enfin, dans le pontifical actuel.

1° *Dans les premiers écrits.* — Les fonctions des sous-diacres répondaient primitivement aux besoins pour lesquels ils avaient été institués. Et forcément ces fonctions variaient comme les besoins eux-mêmes. Les *Constitutions apostoliques* rappellent qu'à l'intérieur des églises, les sous-diacres doivent garder les portes du côté des femmes, tandis que les diacres les gardent du côté des hommes, VIII, xxi, 3; qu'ils ont la charge des vases sacrés, VIII, xxi, 4; qu'ils versent l'eau sur les mains des prêtres, VIII, xi, 12. Ils doivent chanter les psaumes et les leçons. *Decreta S. Gregorii papæ*, *P. L.*, t. lxxvii, col. 1335. A l'extérieur des églises, du moins à Rome, ils recevaient parfois la gestion des patrimoines de l'Église; ils étaient délégués par le pape pour enquêter et même exécuter en son nom des jugements contre des évêques et des prêtres; ils siégeaient avec des évêques dans les tribunaux ecclésiastiques; toutes fonctions que devaient remplir les diacres et auxquelles vraisemblablement les diacres ne pouvaient plus suffire. S. Grégoire, *Epist.*, l. II, epist. xx; III, xxxii; IX, xlvii; X, xli; XIII, xvii. *P., L.*, t. lxxvii, col. 555, 629, 979, 1100, 1272.

Toutefois, l'essentiel des fonctions du sous-diacre était déjà d'assister le diacre pour la célébration du sacrifice eucharistique. C'est ce que mettent en relief les *Ordines romani*.

2° *Dans les Ordines romani.* — *L'Ordo romanus* primitif donne aux sous-diacres des attributions bien déterminées : les sous-diacres assistent constamment les ministres sacrés. A Rome les sept sous-diacres des

différentes régions aident le pontife à revêtir les ornements de la messe et l'accompagnent à l'autel. Arrivés au chœur, ils aident les diacres à déposer leurs chasubles et se rangent de chaque côté de l'autel prêts à seconder les diacres spécialement pour le chant de l'évangile et pour l'oblation. *Ord. rom. I*, 12. On remarquera ici que le chant de l'épître appartenait primitivement, non au sous-diacre, mais au lecteur, et c'est un acolyte qui apportait le calice. C'est à partir du IXe siècle que ces fonctions, tout au moins en Gaule, sont confiées au sous-diacre. *Ord. rom. II*, 9.

L'*ordo rom. III*, 13, montre les fonctions du sous-diacre à la messe pontificale. Quand l'archidiacre se rend du côté des fidèles pour recevoir le vin de l'offrande, le sous-diacre l'accompagne, tenant en main un calice vide, dans lequel il recueille le vin de l'offrande reçu par l'archidiacre. Après l'offertoire, les sous-diacres apportent les pains que l'archidiacre doit disposer sur l'autel, *tantas... quantæ possint populo sufficere*. Ce sont les paroles reprises par l'admonition de notre pontifical actuel. Voir plus loin. Pareillement, les sous-diacres présentaient à l'archidiacre le vin et l'eau qui devaient être versés dans le calice. Cet usage ancien est, on le sait, modifié aujourd'hui. D'après l'*ordo rom.* V, 8 (XIe siècle), c'est le chantre qui apporte l'eau au sous-diacre et désormais c'est le sous-diacre qui verse un peu d'eau dans le calice qu'il présente ensuite au diacre.

En dehors du service à l'autel, les plus anciens *ordines* (*I* et *II*) marquent leur privilège de toucher les vases sacrés, tandis que les acolytes les portent toujours *super planetam*. On comprend donc assez difficilement qu'aujourd'hui le sous-diacre doive s'envelopper du voile huméral pour porter la patène pendant la durée du canon. Les sous-diacres devaient aussi laver les linges sacrés : le *Liber pontificalis* dit du pape Boniface Ier (418-423) qu'il défendit aux moniales d'usurper ce privilège : *Hic constituit ut nulla mulier aut monacha pallam sacratam contingeret aut lavaret. Liber pontif.*, édit. Duchesne, t. I, p. 227. L'expression *pallæ altaris* ou *pallæ corporales*, qu'on lit dans le pontifical actuel, se comprend mieux quand on se souvient que le corporal antique recouvrait tout l'autel et se rabattait sur le calice et les pains d'offrande. Cf. S. Optat de Milève, *De schismate donatistarum adversus Parmenianum*, l. VI, II, *P. L.*, t. XI, col. 1063-1068. L'une des fonctions les plus honorables du sous-diacre est donc de conserver intacte la netteté des linges sacrés qui doivent recevoir le corps du Christ. Ainsi c'est dans toute la rigueur du terme que les sous-diacres, ὑποδιάκονοι, mot à mot, *subministri*, ministres du second rang, servent à l'autel, *subministrent*.

Dom de Puniet fait remarquer qu' « à Rome, les sous-diacres, ou du moins quelques-uns d'entre eux, avaient en plus à assurer la direction du chant liturgique. Saint Grégoire le Grand, témoin d'abus regrettables de la part de certains diacres vaniteux, avait dû déposséder ceux-ci de leur charge de chantres, pour la confier à de simples sous-diacres qui pouvaient dépenser leur zèle sans exposer la dignité exceptionnelle des clercs consacrés. » *Le pontifical romain*, t. I, Paris, 1930, p. 179. Quelque chose d'analogue se retrouve aujourd'hui dans le rôle attribué au sous-diacre dans les cérémonies pontificales : il supplée le chantre pour « porter » au trône l'intonation des antiennes de vêpres et des laudes. C'est également le sous-diacre qui annonce l'alleluia du samedi saint.

3° *Le pontifical*. — On retrouve l'énumération de ces fonctions dans la belle exhortation que l'évêque adresse aux futurs sous-diacres et qui commence par ces mots : *Adepturi, filii carissimi, officium subdiaconatus...*

Sedulo attendite quale ministerium vobis traditur : Subdiaconum enim oportet aquam ad ministerium altaris præparare; Diacono ministrare; pallas altaris, et corporalia abluere; Calicem, et Patenam in usum sacrificii eidem offerre. Oblationes quæ veniunt in altare, panes propositionis vocantur. De ipsis oblationibus tantum debet in altare poni, quantum populo possit sufficere, ne aliquid putridum in sacrario remaneat. Pallæ, quæ sunt in substratorio altaris, in alio vase debent lavari, et in alio corporales pallæ. Ubi autem corporales pallæ lotæ fuerint, nullum aliud linteamen debet lavari, ipsaque lotionis aqua in baptisterium debet vergi.

Suivent les exhortations, basées sur le symbolisme de l'autel, qui représente le Christ lui-même, des nappes et des corporaux, qui représentent les fidèles, membres du Christ, et qui doivent entourer le Sauveur comme un vêtement précieux. Ces exhortations se concluent en rappelant aux sous-diacres leurs obligations morales.

III. Ordination. — 1° *Les rites*. — Dans l'article général sur le sacrement de l'Ordre, t. XI, le rite de l'ordination du sous-diaconat a été, au point de vue historique, suffisamment exposé : rite primitif, col. 1252; développement du rite primitif dans l'Église arménienne, col. 1259, et dans l'Église latine, rite romain, col. 1263-1264, rite gallican, col. 1266, fusion des deux rites, col. 1268; enfin, évolution finale dans le pontifical actuel, col. 1271.

Le pontifical indique le rite suivant : Après l'admonition, dont on a rappelé le début, l'évêque, présentant le calice et la patène vides aux ordinands agenouillés devant lui, leur dit en leur faisant toucher de la main droite ces vases sacrés : *Videte cujus ministerium vobis traditur; ideo vos admoneo, ut ita vos exhibeatis, ut Deo placere possitis*. L'ordinand touche ensuite les burettes emplies de vin et d'eau que lui présente l'archidiacre. L'ordination est ainsi complète; il ne reste plus qu'à implorer la bénédiction divine pour les nouveaux sous-diacres. Le pontifical indique ici deux prières de l'évêque. La première est pour inviter le peuple à implorer avec lui cette bénédiction; la seconde est plus expressive :

Domine sancte, Pater omnipotens, æterne Deus, benedicere dignare hos famulos tuos, quos ad Subdiaconatus officium eligere dignatus es; ut eos in sacrario tuo sancto strenuos, sollicitosque cælestis militiæ instituas excubitores, sanctisque altaribus tuis fideliter subministrent; et requiescat super eos Spiritus sapientiæ et intellectus; ...et eos in ministerio divino confirmes, ut obedientes facto, ac dicto parentes, tuam gratiam consequantur.

Suit la tradition des vêtements propres au sous-diacre, tradition accompagnée, pour chaque vêtement, d'une formule appropriée. L'amict apprend aux sous-diacres à exercer sur leur parole et leur voix un contrôle de tous les instants. Le manipule, l'ancienne *mapputa*, indique, selon le pontifical, le fruit des bonnes œuvres. On sait que la *mapputa* ancienne était une sorte de serviette qu'on portait dans la main gauche pour s'essuyer le visage ou qu'on repliait sur l'avant-bras. Déjà au Xe siècle le manipule était remis à l'ordination du sous-diacre. Vient ensuite la tradition de la tunique, « vêtement de joie et d'allégresse », laquelle, primitivement, ne se distinguait pas de l'aube ou tunique de lin commune à tous les clercs majeurs. Enfin, la cérémonie se termine par la tradition de l'épistolier. Nous avons vu que primitivement il n'appartenait pas au sous-diacre de chanter l'épître. La coutume cependant est antérieure au IXe siècle, où elle est attestée par l'*Ordo* romain. Amalaire a même protesté contre cet usage. *De ecclesiasticis officiis*, l. II, c. XI, *P. L.*, t. CV, col. 1086. La tradition de l'épistolier semble dater de l'époque de Durand de Mende. Il était normal que le chant de l'épître fût réservé au sous-diacre, puisque, de temps immémorial, celui de l'évangile était l'apanage des diacres.

Une remarque s'impose au sujet des cérémonies qui

précèdent aujourd'hui l'ordination des sous-diacres. Primitivement les litanies et la prostration précédaient immédiatement l'ordination des diacres. Aux xiv[e] et xv[e] siècles, le pontifical des papes indiquait encore la prostration comme réservée aux futurs diacres et prêtres. Mais, dès le viii[e] siècle, se trahit en France une tendance à faire rétrograder l'admonition *Auxiliante* réservée aux diacres, jusqu'avant l'ordination des sous-diacres. Mention expresse des sous-diacres y est faite à partir du x[e] siècle : *Auxiliante Domino eligimus in ordinem* SUBDIACONII, *diaconii seu presbyterii*, etc. Cf. Hittorp, *De divinis catholicæ Ecclesiæ officiis*, Paris, 1610, col. 100. « Or, dit dom de Puniet, *op. cit.*, p. 172, une double conséquence s'ensuivit : ce fut d'abord l'anticipation du chant des litanies jusqu'avant l'ordination des sous-diacres. C'est la disposition qu'adopta Durand de Mende et, depuis lui, le Pontifical romain, en dépit de l'usage contraire des papes jusqu'au xv[e] siècle. L'autre conséquence, plus immédiate encore, fut la place donnée désormais à l'ordination des sous-diacres avant celle des diacres, au milieu de l'avant-messe, tandis que, dans l'usage de la chapelle papale, elle continuait comme jadis à se célébrer au moment de la communion, à la suite des ordinations mineures. Ces deux innovations liturgiques, qui faisaient participer les ordinands au sous-diaconat à un privilège des futurs diacres, firent sans doute beaucoup pour déterminer les théologiens ultérieurs à mettre le sous-diaconat au nombre des ordres majeurs, fait d'institution récente, constatait le théologien Pierre le Chantre († 1197) : *De novo institutum est subdiaconatum esse sacrum ordinem. Verbum abbreviatum*, c. LX, *P. L.*, t. CCV, col. 184. De fait, le concile de Bénévent, tenu sous Urbain II en 1091, ne compte comme ordres sacrés, en dehors de l'épiscopat, que le presbytérat et le diaconat. Mansi, *Concil.*, t. XX, col. 738. Hugues de Saint-Victor, vers 1140, fait de même. *De sacramentis*, l. I, part. II, c. XIII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 430.

2° *Ministre de l'ordination.* — Seule la question du ministre extraordinaire, simple prêtre, nous intéresse ici. Cette question a été traitée à l'art. ORDRE, t. XII, col. 1385. Au v[e] siècle, le pape Gélase reconnaissait aux prêtres le pouvoir de conférer, avec l'autorisation du souverain pontife, non seulement les ordres mineurs, mais le sous-diaconat. *Epist.*, IX, n. 6, *P. L.*, t. LIX, col. 50. Durant tout le Moyen Age, nombre d'abbés bénédictins et cisterciens avaient obtenu du Saint-Siège des facultés spéciales pour user de ce privilège. Cf. Hallier, *De sacris electionibus et ordinationibus*, dans le *Cursus theologicus* de Migne, t. XXIV, col. 913-916. Le concile de Trente a réduit ce privilège à la première tonsure et aux ordres mineurs. Sess. XXIII, *De reformatione*, c. X, et la restriction du concile a été sanctionnée par le Code, can. 964, § 1.

IV. OBLIGATIONS. — Les obligations du sous-diacre sont en partie indiquées par la fin de la monition épiscopale : les fonctions du sous-diacre touchent de si près à l'oblation du sacrifice! Il s'ensuit que le sous-diacre doit en comprendre les conséquences :

Estote ergo tales, qui sacrificiis divinis, et Ecclesiæ Dei, hoc est corpori Christi digne servire valeatis, in vera et Catholica fide fundati... Et ideo, si usque nunc fuistis tardi ad Ecclesiam, amodo debetis esse assidui. Si usque nunc somnolenti, amodo vigiles. Si usque nunc ebriosi, amodo sobrii. Si usque nunc inhonesti, amodo casti...

Ponctualité, vigilance, sobriété, chasteté : telles sont les quatre recommandations faites par l'évêque aux ordinands. La plus importante concerne la chasteté perpétuelle à laquelle le sous-diacre s'engage lors de son ordination. A cette obligation grave il faut adjoindre celle de l'office divin, dont le pontifical ne fait pas mention, parce qu'autrefois cette obligation était celle de tous les clercs indistinctement.

1° *Obligation de la chasteté.* — On se reportera à l'art. CÉLIBAT ECCLÉSIASTIQUE, t. II, col. 2068 sq. En ce qui concerne la législation de l'Église orientale touchant les sous-diacres, voir col. 2079. Pour l'Occident, voir col. 2081-2083. On trouve un bon résumé de la question dans Tixeront, *L'ordre et les ordinations*, Paris, 1925, p. 249. Après avoir rappelé qu'au début du v[e] siècle, certaines Églises particulières avaient déjà pu imposer la continence aux sous-diacres (cf. concile de Carthage de 401, can. 3; Mansi, *Concil.*, t. III, col. 969), cet auteur ajoute :

Cependant ni le pape Sirice, ni Innocent I[er] ne les avaient compris dans leurs défenses. Sirice paraît même positivement supposer qu'ils peuvent vivre dans le mariage. Mais saint Léon, se fondant sur ce que les sous-diacres étaient attachés, comme les diacres, au service de l'autel, le leur interdit absolument : *Nec subdiaconis quidem connubium carnale conceditur; ut et qui habent sint tanquam non habentes, et qui non habent permaneant singulares. Epist.*, XIV, n. 4, *P. L.*, t. LIV, col. 672. Il fallut toutefois assez longtemps pour que cette loi fût acceptée partout. Le concile d'Agde de 506 défend aux sous-diacres de contracter mariage. Can. 39, Mansi, t. VIII, col. 331. Plusieurs autres du vi[e] siècle leur défendent, même s'ils sont mariés avant leur ordination, tout commerce avec leurs épouses. Concile d'Orléans, de 538, can. 2, Mansi, t. IX, col. 12; concile de Tours, de 567, can. 19, *ibid.*, col. 797. Quelques-uns cependant ne les mentionnent pas parmi les clercs astreints à garder la chasteté. On sait que saint Grégoire le Grand (590-604) a dû revenir plusieurs fois sur ce point à propos des sous-diacres siciliens. Contrairement à ce qui s'observait à Rome, les sous-diacres, en Sicile, ne se regardaient pas comme obligés à la continence, et ne se séparaient pas de leurs femmes. En 587, le pape Pélage II avait voulu les y contraindre. Saint Grégoire pensa que cette mesure était trop sévère pour des gens qui, en recevant le sous-diaconat, n'avaient pas cru se vouer à la chasteté. Mais il exigea que, à l'avenir, on n'admît à cet ordre que des candidats résolus à garder la continence. *Epist.*, l. I, epist., XLIV; l. IV, XXXVI; *P. L.*, t. LXXVII, col. 505, 710. Même décision pour les sous-diacres de Reggio, au royaume de Naples. *Epist.*, l. IV, V, col. 672.

On sait que le sous-diaconat, vraisemblablement en raison de cette obligation de la chasteté, passa au rang d'ordre majeur au cours du XII[e] siècle, voir ci-dessus; le décret du concile du Latran de 1123 déclarant nuls les mariages contractés par des clercs dans les ordres majeurs est la dernière étape de la législation canonique sanctionnant l'obligation du célibat imposée au sous-diacre. Can. 7; Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. V, p. 633. Cette décision, à coup sûr, eut une influence décisive pour faire passer le sous-diaconat à la dignité d'ordre majeur. Le Code est formel : *Clerici in majoribus ordinibus constituti a nuptiis arcentur et servandæ castitatis obligatione ita tenentur, ut contra eamdem peccantes sacrilegii quoque rei sint...* Can. 132, § 1.

Cette dernière phrase du Code dirime pratiquement une controverse très secondaire qui s'est élevée entre moralistes touchant le fondement de l'obligation de la chasteté pour le sous-diacre et, en général, pour les clercs engagés dans les ordres majeurs. Cette obligation vient-elle seulement de la loi ecclésiastique ou *encore et en plus* d'un vœu de chasteté que l'Église obligerait les ordinands à émettre d'une manière au moins implicite par le fait de leur ordination au sous-diaconat? La controverse est traitée d'une façon suffisante par Gury-Ballerini, *Compendium theologiæ moralis*, t. II, Rome, 1869, p. 27-30, mais plus complètement par Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, t. V, p. 329-331.

En étudiant les textes, on peut constater qu'il n'est question de vœu de chasteté ni dans le décret du I[er] concile du Latran, ni dans le canon 132. Deux choses seulement sont affirmées : 1° l'inhabileté du clerc engagé dans les ordres majeurs à contracter un ma-

riage; 2° l'obligation qui lui incombe de garder la chasteté, obligation qui s'impose sous peine de sacrilège. Le concile de Trente lui-même n'a pas dirimé la controverse et ne fournit aucun argument solide pour le faire. Cf. Wernz-Vidal, *op. cit.*, p. 332, note 49. L'opinion qui affirme l'existence d'un vœu personnel de chasteté, au moins implicite, est professée par saint Thomas, *Suppl.*, q. LIII, a. 3, saint Bonaventure, Pierre Ledesma et généralement les thomistes; par Suarez, Reiffenstuel, Benoît XIV, constitution *Inter præteritos*, 8 décembre 1749, saint Alphonse et, parmi les modernes, entre mille, par Feige, Freisen, Wernz, Laurentius, Lehmkuhl. L'opinion contraire enseigne que l'obligation du célibat et celle de la chasteté parfaite, dont l'infraction constituerait un sacrilège, proviennent de la seule loi ecclésiastique. Elle est enseignée par de nombreux auteurs anciens et modernes, Duns Scot, Turrecremata, Hinschius, Scherer, Leitner, Sägmuller, Hollwet, Scharnagl, de Smet. Cf. Prümmer, O. P., *Manuale theologiæ moralis*, t. III, n. 819. La raison qui fait considérer généralement la première opinion comme plus probable est double : premièrement une réponse de Boniface VIII à l'évêque de Béziers, lui demandant quel *vœu* serait efficace pour dirimer le mariage : *declarandum duximus oraculo sanctionis, illud solum votum debere dici solemne quantum ad post ea contractum matrimonium dirimendum, quod solemnizatum fuit, per susceptionem s. ordinis aut per professionem expressam vel tacitam factam alicui de religionibus per Sedem apostolicam approbatis.* Dans le *Corpus juris, De vot. et vot. red.*, cap. unic., III, 15, *in VI°*. Dans ce texte, Boniface parle expressément du vœu solennisé par la réception de l'ordre sacré. De plus, il serait inintelligible — et c'est là la seconde raison qui justifie la plus grande probabilité de l'opinion — qu'un clerc majeur pût commettre un sacrilège en péchant contre la chasteté d'une façon purement intérieure, car l'Église ne peut probablement exercer aucun pouvoir sur les actes internes.

« Pratiquement », avons-nous dit, le texte du Code dirime cette controverse toute secondaire : en vertu de ce texte, les partisans de la seconde opinion sont contraints d'admettre que l'obligation de la chasteté parfaite, même au cas où elle serait imposée au sous-diacre par la seule loi ecclésiastique, serait l'équivalent, aux yeux de l'Église, du vœu solennel de chasteté, émis par le profès des grands ordres, dont elle a, moralement et canoniquement, tous les effets. C'est là d'ailleurs la signification qu'on a toujours donnée à la réponse des ordinands à l'évêque, leur demandant de réfléchir tant qu'ils le peuvent encore, mais s'ils persistent dans leur saint propos, leur commandant, au nom du Seigneur, d'avancer.

2° *La récitation de l'office divin.* — On consultera l'art. OFFICE DIVIN, t. XI, col. 955 sq. Le principe de l'obligation formulée dans les décisions conciliaires et les constitutions pontificales est que le clerc, possesseur d'un bénéfice ecclésiastique, est tenu à la prière officielle de l'Église. Le concile de Marciac, province d'Auch (1326), décide que *omnes clerici in sacris ordinibus constituti, et beneficium ecclesiasticum, maxime cum cura, obtinentes et omnes religiosi clerici ad omnes septem horas canonicas omni die dicendas vigilent diligenter (nam ad eas dicendas sunt ex debito obligati, nisi eos infirmitatis gravitas excusaret), et quam frequentius ad eas dicendas ad ecclesiam conveniant, horis et temporibus consuetis.* Can. 19, Mansi, t. XXV, col. 782. Le concile de Bâle ratifie cette discipline, voir OFFICE DIVIN, col. 958; cf. Mansi, t. XXIX, col. 106.

Tixeront explique comment l'obligation de l'office fut progressivement restreinte aux clercs engagés dans les ordres majeurs. Beaucoup de clercs mineurs, en effet, qui ne travaillaient que pour devenir prêtres, ne purent plus être considérés comme bénéficiers; dès lors l'obligation tomba pour les sujets qui n'étaient pas dans les ordres sacrés. Elle fut maintenue pour ceux qui les avaient reçus ou qui, du moins, possédaient un bénéfice. Un second changement transforma en une simple récitation privée l'ancienne obligation de réciter publiquement l'office. Le clerc ou le moine qui, retenu par ses occupations ou voyageant, ne pouvait assister au chœur, n'était pas, pour autant, exempté de l'office : il devait le dire en son particulier. Cette façon de satisfaire privément devint bien vite générale. Mais, ainsi qu'on l'a fait remarquer à OFFICE DIVIN, col. 958, il y avait là une obligation qu'aucun texte précis s'appliquant à toute l'Église ne formulait. La loi a été nettement formulée dans le Code, can. 135, pour tous les clercs engagés dans les ordres sacrés.

On devra se reporter aux articles ORDRE, CÉLIBAT ECCLÉSIASTIQUE, OFFICE DIVIN. On consultera dom Pierre Puniet, *Le Pontifical romain, histoire et commentaire*, t. I, Paris, 1930, p. 164-184; J. Tixeront, *L'ordre et les ordinations, étude de théologie historique*, Paris, 1925, p. 89-91, 119, 129, 140, 149, 158, 196, 241-265; N. Gihr, *Les sacrements de l'Église catholique*, t. IV, Paris, 1900, p. 98-109; *Ami du clergé*, 1934, p. 406-411; et les auteurs de théologie morale et de droit canonique cités au cours de cet article.

A. MICHEL.

SOUS-INTRODUITE. — Le terme latin *subintroducta*, traduit par *sous-introduite*, ne rend qu'imparfaitement la locution grecque συνεισακτός, laquelle selon son étymologie semble désigner une femme introduite dans une maison avec (σύν) ou plutôt à la suite d'une autre, donc en qualité de « suivante ». Rien n'indique que primitivement ce terme ait eu un sens péjoratif.

La lettre synodale annonçant la déposition de Paul de Samosate, vers 268, nous apprend qu'à Antioche la malice populaire appelait συνεισακτοί, « suivantes », les femmes que Paul et les clercs de son entourage avaient introduites dans leurs demeures. Cette manière d'agir de Paul et de son clergé est fortement blâmée par la synodale; la cohabitation des clercs avec des femmes étrangères pouvant être l'occasion de fautes graves ou pour le moins de suspicion et de scandale. Voir cette lettre dans Eusèbe, *H. E.*, VII, XXX, *P. G.*, t. XX, col. 711 sq. Les textes canoniques postérieurs ont employé le terme συνεισακτοί — les Latins l'ont traduit par *extraneæ*, depuis Denys le Petit par *subintroductæ* — pour désigner les femmes cohabitant avec des clercs.

La lettre écrite par saint Cyprien à l'évêque Pomponius vers l'an 250, ne vise pas la cohabitation de clercs avec des femmes, elle défend sévèrement aux vierges consacrées à Dieu de vivre avec des ascètes, une pareille vie commune étant susceptible de provoquer des chutes morales lamentables. L'évêque de Carthage menace ces vierges de l'excommunication si elles s'obstinent dans leur manière d'agir; il prescrit en outre que celles d'entre elles qui auraient violé leur vœu de chasteté soient soumises à la pénitence canonique imposée aux adultères. Cyprien, *Epist.*, IV, Hartel, t. II, p. 472 sq.

Tout en approuvant la décision de saint Cyprien, Achelis a avancé qu'en l'occurrence la sévérité de l'évêque de Carthage s'éloignait de la pratique reçue dans l'Église aux temps apostoliques, saint Paul, I Cor., VII, 36-38, ayant approuvé la cohabitation d'ascètes et de vierges, et ayant ratifié ce que les critiques modernes appellent « mariages spirituels ». H. Achelis, *Virgines subintroductæ*, Leipzig, 1902, p. 11 sq. Nous ne croyons pas que le passage susdit de la Ire aux Corinthiens parle de la cohabitation de vierges avec des ascètes. A notre avis, il vise le cas de vierges confiées à la garde de chrétiens, lesquels étaient probable-

ment mariés. De semblables faits se présentaient fréquemment dans l'antiquité romaine où nous voyons des jeunes filles mises sous la garde d'hommes connus pour leur intégrité morale, *spectatæ castimoniæ viri*. Au ℣. 36 du passage cité, l'Apôtre autorise celui qui a une de ces vierges en garde, à la donner en mariage, s'il estime que cela vaut mieux pour elle qui est en pleine fleur de sa jeunesse, ὑπέρακμος. Au verset suivant il expose que celui qui, sans heurter aucune nécessité ni aucune volonté, peut garder intacte la vierge qui lui a été confiée, agit d'une manière louable. Enfin le ℣. 38 tire la conclusion de ces considérations en disant que celui qui donne en mariage, γαμίζων, la vierge à lui confiée agit bien et celui qui la garde intacte, μὴ γαμίζων, agit encore mieux. Nous croyons que cette interprétation qui fait sa large part à la critique s'inspire aussi du sens de la réalité.

Les ébats nocturnes d'Hermas avec les vierges représentant les vertus chrétiennes, tels qu'ils nous sont narrés à la 9e similitude du *Pasteur*, n'ayant aucune attache avec la réalité historique, nous n'avons pour ce qui concerne les *subintroductæ* que deux textes provenant des trois premiers siècles de l'Église : la lettre synodale du concile d'Antioche de l'an 268 qui réprouve la cohabitation des clercs avec des femmes étrangères et la 4e lettre de saint Cyprien qui défend aux vierges consacrées à Dieu d'habiter avec des ascètes. La législation de l'Église a homologué ces deux prohibitions comme nous l'allons voir.

A l'aurore du IVe siècle, le 27e canon du concile d'Elvire défend à tout clerc d'avoir dans sa demeure aucune femme étrangère, *extranea*, si ce n'est sa sœur ou sa fille, à condition que celle-ci soit consacrée à Dieu. Voir ce canon dans Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. I *a*, p. 236.

Ce canon qui prévoit le cas de filles de clercs ne dit rien des épouses de ceux-ci, sans doute parce que la prohibition des rapports conjugaux entre les clercs et leurs épouses, édictée au canon 33, semblait impliquer leur séparation.

Le canon 19 du concile d'Ancyre, qui date de l'année 314, vise la cohabitation des vierges consacrées à Dieu avec des ascètes. Comme saint Cyprien, il défend aux vierges « d'habiter avec quelqu'un comme des sœurs ». Comme saint Cyprien, il soumet à la pénitence canonique les vierges « professes » qui ont enfreint leur promesse de virginité, mais, tandis que l'évêque de Carthage leur infligeait la pénitence des adultères, il se contente de leur imposer celle des bigames. Voir ce canon dans Hefele-Leclercq, *ibid.*, p. 231.

La question de la cohabitation des clercs avec des femmes fut reprise au concile de Nicée, lequel, dans son 3e canon, défend à tout clerc d'avoir dans sa demeure une συνεισακτός — Denys le Petit rend ce terme par *subintroducta* — « à moins qu'il ne s'agisse d'une mère, d'une sœur, d'une tante ou d'une personne au-dessus de tout soupçon ». Hefele-Leclercq, *ibid.*, p. 536 sq.

Si ce canon ne parle ni de l'épouse ni des filles des clercs, c'est qu'il ne les considérait pas comme des συνεισακτοί, c'est-à-dire comme des étrangères introduites dans l'intimité des clercs. Ce 3e canon de Nicée, au moins dans son principe, est encore en vigueur dans l'Église. Il est étonnant que le concile n'ait pas pris à son compte la prohibition de la cohabitation de vierges avec des ascètes promulguée par le concile d'Ancyre. En effet cette cohabitation semble avoir été fréquente au IVe siècle ainsi que nous pouvons le constater par les homélies d'Aphraate, par diverses lettres de saint Jérôme, par le *De virginitate* de Grégoire de Nysse, par diverses épigrammes de Grégoire de Nazianze, par l'*Histoire lausiaque* et par le traité de saint Jean Chrysostome contre les συνεισακτοί et ceux qui les protègent. Comme saint Cyprien, tous ces écrivains ecclésiastiques réprouvent cette cohabitation parce qu'elle est susceptible d'occasionner des fautes graves et des scandales. Passé le Ve siècle, cette cohabitation disparaît, les ascètes et les vierges consacrées à Dieu ayant embrassé la vie cénobitique et ne vivant plus dans le monde comme auparavant.

Achelis prétend que la cohabitation des clercs avec des femmes tout comme celle des ascètes avec des vierges tire son origine de la tendance à contracter des mariages purement spirituels, laquelle aurait été assez répandue dans l'Église primitive. Nous ne pensons pas que les textes allégués par Achelis autorisent cette conclusion. Nous croyons que la cohabitation des clercs avec des femmes, tout comme celle des ascètes avec des vierges provient tout simplement du souci de la *res domestica*. A Constantinople, des vierges jouissant d'une certaine fortune en confiaient la gestion à des ascètes qu'elles introduisaient dans leurs demeures. Voir S. Jean Chrysostome, *Contre les συνεισακτοί, passim*. Quand des vierges de conditions plus humble vivaient avec des ascètes ou avec des clercs, c'était très probablement pour gagner leur vie en qualité de ménagères. Ascètes et vierges ne vivant plus dans le monde depuis le cours du Ve siècle, leur cohabitation a disparu d'elle-même, tandis que celle des clercs avec des femmes étant toujours amenée par suite des nécessités domestiques, n'a pas cessé jusqu'à nos jours de fournir la matière à des règlements ecclésiastiques.

Tous les textes concernant les *subintroductæ* se trouvent dans H. Achelis, *Virgines subintroductæ*, Leipzig, 1902.

G. Fritz.

SOUSA Y MENESES (Jérôme de), frère mineur portugais du XVIIe siècle. — Originaire de Freixo de Nemão, dans le diocèse de Lamego au Portugal, il appartint à la province de Castille, dans laquelle il exerça les fonctions de gardien de Sigüenza et de Madrid, de lecteur de théologie à Palerme et à Naples, de définiteur et de custode. Il fut élevé aussi à la dignité de définiteur et de procureur général de l'ordre et présida, en 1682, le chapitre de Salamanque. Il mourut en 1711. Pour défendre la doctrine de Duns Scot au sujet de la distinction du Saint-Esprit et du Fils, contre un théologien qui l'attaqua, en 1678, à Naples, il publia : *Interrupti certaminis instauratio de distinctione Spiritus Sancti a Filio, si per impossibile ab illo non procederet, et præcipue de mente beati Gregorii Nysseni in hoc puncto*, Naples, 1679, in-8°, 98 p., où il confirme la doctrine scotiste par les témoignages des saints Pères et de nombreux théologiens. Il est aussi l'auteur de *Scala theologica, per quam ascendit creatura de non esse ad esse et descendit a Deo in mundum*, Paris, 1680, in-4°; et d'un *Tractatus de prædestinatione ac etiam futurorum contingentium polysophia*, Madrid, 1706, in-fol.

Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. II, Madrid, 1732, p. 79-80; A. López, *Notas de bibliografia franciscana*, dans *Archivo ibero-americano*, t. XXVI, 1926, p. 185-187; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 673-674; E. Navarro, O. S. B., *De sacrosancto Trinitatis mysterio*, disp. VI, dub. 1, § 9, n. 367, Salamanque, 1701.

A. Teetaert.

SOUTHWELL Bacon Nathanael, jésuite anglais (1598-1676). (On le nomme généralement Sotwel.) — Né à Norfolk, il fit ses premières études à Rome, au Collège des Anglais, où il devait revenir en qualité d'économe, âgé à peine de trente ans, peu après son entrée dans la Compagnie. En 1647, le P. général Vincent Caraffa le choisit comme secrétaire. Dans ces fonctions, qu'il garda sous les quatre généraux suivants, le P. Southwell était à la source des meilleurs renseignements sur la production littéraire de son ordre. Il eut l'idée d'en dresser un répertoire, ainsi que l'avaient fait avant lui les PP. Ribadeneyra et Ale-

gambe, et, déchargé de son emploi en 1668, il put avant de mourir voir paraître son grand ouvrage : *Bibliotheca scriptorum Societatis Jesu. Opus inchoatum a R. P. P. Ribadeneira... anno salutis 1602, continuatum a R. P. P. Alegambe... usque ad annum 1642, recognitum et productum, ad a... 1675*, a Nathanaele Sotvello... Romæ, ex typographia J. A. de Lazzeris Varesii, 1676, xxxvi-982 p.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. vii, col. 1408.

J. de Blic.

SOZOMÈNE, historien ecclésiastique du ve siècle. — La vie de Salamanus Hermias Sozomenus, cf. Photius, *Biblioth.*, cod. 30, nous est mal connue. Lorsqu'il composa son *Histoire ecclésiastique*, Sozomène habitait Constantinople et il y exerçait une profession juridique, *Hist. eccles.*, II, iii ; mais il était vraisemblablement originaire de Béthelia, village situé près de Gaza, en Palestine. Il appartenait à une famille de chrétiens pieux, *Hist. eccles.*, V, xv. Il est vraisemblable qu'il visita l'Italie avant de s'installer à Constantinople, *Hist. eccles.*, II, xxiv; VII, xvi. Ce fut dans cette dernière ville qu'il se fixa : l'*Histoire ecclésiastique* y fut écrite après 439 et avant 450, c'est-à-dire à peu près en même temps que celle de Socrate.

Cet ouvrage est dédié à l'empereur Théodose II. L'épître dédicatoire nous apprend même que celui-ci aurait daigné exercer sa censure sur l'œuvre de Sozomène, et l'approuver de telle façon que personne n'aurait désormais à y porter la main. L'historien se propose de raconter les faits qui sont survenus entre le troisième consulat de Crispus et de Constantin et le dix-septième consulat de Théodose II, c'est-à-dire de 324 à 439. Il divise son récit en neuf livres et l'ordonne d'après les règnes impériaux.

Dans un prologue au l. Ier, Sozomène déclare qu'il avait eu d'abord l'intention de raconter l'histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à son époque. Comme cependant les premières périodes de cette histoire avaient déjà été racontées par Clément — c'est-à-dire en fait par les apocryphes clémentins — Hégésippe, Jules Africain et Eusèbe, il s'est contenté de résumer en deux livres tout ce qui regarde la période comprise entre l'ascension du Christ et la victoire de Constantin sur Licinius. Son œuvre propre ne couvre donc que le dernier siècle. Le résumé en question ne nous est pas parvenu; nous n'en connaissons même l'existence que par ce témoignage de l'auteur.

L'*Histoire ecclésiastique* elle-même, telle que nous la possédons, ne répond pas entièrement aux promesses que l'écrivain avait faites. Alors qu'elle devait nous conduire jusqu'à 439, elle s'interrompt d'une manière assez inattendue en 421. Quelques événements postérieurs à cette date sont seuls indiqués, tels l'accession au trône de Valentinien III qui date de 425, *Hist. eccles.*, IX, xvi, et une translation de reliques qui eut lieu sous l'épiscopat de Proclus de Constantinople, c'est-à-dire entre 434 et 446, *Hist. eccles.*, IX, ii. Par contre, l'historien nous renvoie à deux reprises à des récits qui ne trouvent pas de place dans le texte conservé : il doit s'agir la première fois des services rendus à l'orthodoxie par Pulchérie, la sœur aînée de Théodose, cf. *Hist. eccles.*, IX, i; la seconde fois, de l'invention des reliques de saint Étienne, cf. *Hist. eccles.*, IX, xvi. Il est difficile d'expliquer pourquoi le texte de l'*Histoire* est ainsi mutilé. La tradition manuscrite ne nous permet pas de conclure que les premiers lecteurs aient eu entre les mains un texte plus complet que nous du l. IX. On a supposé que la censure impériale s'était particulièrement exercée sur ce livre qui racontait les événements contemporains et qu'elle en avait fait disparaître une bonne partie : il est remarquable par exemple que Sozomène ne parle pas de l'impératrice Eudocie, l'épouse de Théodose II, qui avait dû quitter Constantinople pour Jérusalem en 440. L'hypothèse n'est pas démontrée avec certitude; elle est du moins très probable.

L'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène est loin d'avoir la même valeur que celle de Socrate, qui couvre la même période. Sans doute, Sozomène connaît et emploie la plupart des ouvrages qu'a utilisés Socrate, par exemple l'*Histoire ecclésiastique* et le *De vita Constantini* d'Eusèbe, plusieurs écrits de saint Athanase, l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin, le recueil des conciles de Sabinus d'Héraclée. Il a même recours à quelques livres qui sont restés inconnus à Socrate : c'est ainsi qu'il peut insérer au l. II un long récit relatif aux martyrs persans sous le règne de Sapor II; qu'ailleurs il donne bien des renseignements nouveaux sur la vie et les mœurs des moines célèbres, etc. Mais ce sont là des détails. Pour l'ordinaire Sozomène s'inspire de Socrate et le copie ou l'imite avec une décourageante servilité. Depuis longtemps les travailleurs avaient remarqué les rapports étroits qui unissaient Socrate et Sozomène; et ces rapports s'expliquent déjà en partie par le fait que les deux historiens se proposent de raconter les mêmes événements et recourent d'ordinaire aux mêmes documents. Un examen plus attentif avait forcé les critiques à conclure qu'il y avait davantage encore et que l'un des narrateurs avait utilisé et souvent démarqué l'autre. Il n'est pas difficile, dans ces conditions, de découvrir le copiste : les recherches de Jeep et de Schood ont montré, sans aucun doute possible, que Sozomène avait suivi Socrate. Il ne s'en vante d'ailleurs jamais, si bien que, si l'on ne connaissait que son livre, on se laisserait duper sans peine sur son originalité.

Il faut ajouter que Sozomène garde le même silence sur toutes les sources qu'il utilise. Autant Socrate se montrait désireux de renseigner son lecteur et de lui faciliter le contrôle de son travail, autant Sozomène est réservé et discret pour parler des livres qu'il a lus, surtout de ceux qui lui ont rendu le plus de services. Il y a là une sorte de trahison qu'on a quelque peine à excuser.

Ajoutons que le style de Sozomène est plus coulant, plus simple et plus facile que celui de Socrate : Photius l'avait déjà remarqué, *Biblioth.*, cod. 30, et les travailleurs récents n'ont pu que confirmer son jugement. On le lit avec agrément et, si le style suffisait à faire l'historien, Sozomène remporterait sans doute la palme. Mais ce n'est après tout qu'une qualité accessoire, qui ne remplace pas le jugement et la science. Or, Sozomène se montre souvent crédule à l'excès; il a une prédilection marquée pour les histoires merveilleuses, et lorsqu'il paraît formuler une opinion, il se contente d'ordinaire de penser comme sa source. Les questions proprement théologiques l'intéressent peu : pas plus que Socrate d'ailleurs, il n'a pas été préparé par sa formation juridique à comprendre les distinctions parfois subtiles qui séparent les hérésies des diverses sectes, et il ne craint pas d'avouer à plusieurs reprises qu'il se contentera de noter les traits généraux de l'enseignement des hérétiques parce qu'il n'a pas la pleine intelligence de ces choses, *Hist. eccles.*, VI, xxvii ; VII, xvii ; III, xv.

La première édition de l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène est due à Robert Estienne, Paris, 1544. Beaucoup meilleure est l'édition de H. Valois, Paris, 1668, qui a été maintes fois reproduite, en dernier lieu dans *P. G.*, t. lxvii, col. 953-1630. Une nouvelle édition a été publiée par R. Hussey, Oxford, 1860, mais elle ne satisfait pas encore les exigences de la critique. Depuis longtemps J. Bidez a annoncé une édition définitive, qui doit paraître dans le *Corpus* de Berlin et il a publié déjà une remarquable étude sur la tradition manuscrite de Sozomène et la *Tripartite* de Théodore le Lecteur, dans *Texte und Untersuchungen*, t. xxxii, fasc. 2 *b*, Leipzig, 1908.

J.-V. Sarrazin, *De Sozomeni historia num integra sit*, dans *Commentationes philologæ Ienenses*, I, Leipzig, 1881, p. 165-168; L. Jeep, *Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern*, dans *Jahrbuch. für klass. Philol.*, Supplementband XIV, Leipzig, 1885, p. 137-154; P. Batiffol, *Sozomène et Sabinos*, dans *Byzantin. Zeitschr.*, t. VII, 1898, p. 265-284; G. Schood, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos*, dans *Neue Studien zur Geschichte der Theol. und der Kirche*, t. XII, Berlin, 1911; J. Bidez, dans *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1935, n. 18.

G. Bardy.

SPADA Laurent, frère mineur conventuel italien. Originaire de Bologne, il y enseigna, après son entrée dans l'ordre, la métaphysique à l'université. Élu général au chapitre de Rome de 1537, il gouverna l'ordre pendant six ans et aurait été promu ensuite évêque de Cava. Il mourut à Naples en 1541, à l'âge de cinquante et un ans. Il est l'auteur d'*Elucidationes in primum Sententiarum Scoti*.

Petrus Rodulphus Tossianensis, *Historia seraphicæ religionis*, l. II, Venise, 1586, fol. 196 v°; L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 159; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. II, Rome, 1921, p. 168; H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Fribourg-en-B., 1909, p. 699.

A. Teetaert.

SPADER Octave, frère mineur de l'Observance. — Originaire de Zara en Dalmatie, il enseigna la théologie au couvent d'Araceli à Rome. Nommé évêque d'Arbe, en Dalmatie, en 1695 ou 1696, il fut transféré au siège épiscopal d'Assise, le 19 décembre 1698, et y mourut le 24 mars 1715. Il prit une part très active aux nombreuses et âcres polémiques, entre les diverses familles franciscaines. Aussi la plupart de ses écrits se rapportent-ils à saint François et à l'histoire de l'ordre, principalement à celle du couvent de Sainte-Marie-des-Anges et de l'indulgence de la Portioncule. Parmi ses ouvrages théologiques citons : *Synopsis argumenti theologi chronici de die mortis Christi*, Foligno, 1715, in-8°, 80 p.; *Lumi serafici di Portiuncula... Riflessioni historiche e teologiche*, Venise, 1700, in-16, 199 p., qui paraît avoir été mis à l'Index des livres défendus (cf. *Bibliografia francescana*, dans *Miscellanea franc.*, t. X, 1906, p. 135-136); *Esposizione intorno alla Mistica teologia sopra il divin libro di S. Dionisio Areopagita secondo la dottrina positiva e scolastica del dottor sottile Giovanni Scoto*, inédit, conservé dans le ms. *A. VI. 6* de la bibl. com. de Foligno; *Doctoris subtilis Joannis Duns Scoti vita... Accedit de Alexandro Alensi, duorum doctorum præceptore Thomæ angelici et Bonaventuræ seraphici*, inédit, conservé dans le ms. *A. III. 16* de la bibl. com. de Foligno; *Computorum ecclesiasticorum tractatus integer*, inédit, conservé dans les archives du couvent Sainte-Marie-des-Anges à Assise; *Corona stellarum duodecim. Axiomata lucis atque corollaria de immaculata conceptione virginis Mariæ*, inédit, conservé dans le même fonds que l'ouvrage précédent; *Introductio ad lecturæ theologicæ et prædicationis evangelicæ officium*, inédit; *Tractatus elementarius tripartitus, polemicus, biblicus et hierorhetoricus*, inédit. Parmi ses ouvrages se rapportant à Sainte-Marie-des-Anges et à l'indulgence de la Portioncule, le principal est sans doute *Archivium Portiunculæ, id est Patriarchæ pauperum seraph. Francisci Portiuncula*, édité par E.-M. Giusto, Sainte-Marie-des-Anges (Assise), 1916, in-4°, 389 p.

J.-H. Sbaralea-E. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 282; M. Faloci Pulignani, *Bibliografia francescana*, dans *Miscellanea franc.*, t. X, 1906, p. 136-140; le même, *Archivium Portiunculæ dello Spader*, dans la même revue, t. XI, 1909, p. 13-21, 54-60; le même, *Manoscritti dello Spader*, dans la même revue, t. XIII, 1912, p. 189-190; A. Di Costanzo, *Disamina degli scrittori e dei monumenti riguardanti S. Rufino, vescovo e martire di Assisi*, Assise, 1797, p. 347-348; D. Farianich, *Il convento più antico dei frati minori in Dalmazia*, Prato, 1882, p. 76-79; P.-B. Gams, *Series episcoporum*, 2e éd., Leipzig, 1931, p. 395 et 669.

A. Teetaert.

SPALATIN, lieutenant de Luther et zélé promoteur de sa doctrine (1484-1545). — Georges Spalatin s'appelait en réalité Burkhardt. Il était né le 17 janvier 1484, à Spalt, non loin de Nuremberg. Son surnom de Spalatin lui vint du lieu de sa naissance. Après des études à Nuremberg, à l'école de Saint-Sebald, il fut immatriculé, dès 1498, à l'université d'Erfurt. Il existait là un groupe néo-humaniste très actif. Spalatin en fit partie de bonne heure, fut secrétaire de Nicolas Marschalk, passa avec lui, en 1502, à l'université de Wittenberg, qui venait d'être créée, mais revint, en 1505, à Erfurt, comme étudiant en droit et précepteur dans une famille riche. Il devint intime ami du chanoine Mutian, le chef du groupe des « poètes », à Erfurt, en compagnie de Éoban Hessus, Crotus Rubianus, etc. En la même année 1505, il trouva un poste de professeur au couvent de Georgenthal, où il ne réussit guère. Ordonné prêtre, en 1508, par le même prélat qui ordonna Luther, il fut, sur la recommandation de Mutian, agréé, en 1509, à la cour de l'électeur de Saxe, en qualité de précepteur de Jean-Frédéric et de quelques autres jeunes nobles. Il passa, en 1511, à Wittenberg, en qualité de mentor ou répétiteur de deux princes de Brunswick-Lunebourg, neveux de l'électeur de Saxe, qui étudiaient à l'université, où, depuis plusieurs années déjà professait Luther. Spalatin se faisait dès lors remarquer comme traducteur en langue vulgaire de documents latins et inversement. Il avait des qualités de bon courtisan, de la courtoisie, du charme dans les manières, une culture étendue en latin et en grec. L'électeur lui accorda sa faveur et, à l'automne de 1512, le nomma son bibliothécaire. Il se montra très actif et très entendu dans ses fonctions et entra toujours plus avant dans la confiance du prince, devint chapelain, prédicateur de la cour, secrétaire et, en somme, conseiller très écouté de son maître. Son influence, à demi occulte, fut considérable. Tout passait par ses mains. Chargé de la correspondance ducale, il était, en quelque sorte, le « bureau de renseignements » de l'électeur dans tous les domaines, religieux, politique, intellectuel.

C'est pour cela que le rôle joué par lui, dans l'évolution de Luther et du luthéranisme peut difficilement être exagéré. Sans doute, rien ne prouve que ces deux hommes se soient connus à Erfurt. Mais, lors du séjour de Spalatin à Wittenberg, en 1511, il est vraisemblable que des relations s'étaient établies entre eux, car Spalatin compte, dès le principe, parmi les correspondants les plus assidus de Luther. La première lettre que Luther lui adresse — *an Georg Spalatin Kursächsischen Hofkaplan* — n'est pas datée, mais elle est antérieure à mars 1514. Enders, *Luther's Briefwechsel*, t. I, p. 14-16. Elle est une réponse à une question posée par Spalatin à Luther, par l'intermédiaire de Jean Lang, sur la « Querelle de Reuchlin ». Le seul t. Ier de la *Correspondance* de Luther (jusqu'à mars 1519) contient plus de 40 lettres de Luther à Spalatin. Le t. II (1519-1521) en compte 51, et ainsi de suite. Ces chiffres suffisent à donner une idée précise de l'intimité des relations entre les deux hommes. Spalatin fut l'intermédiaire bénévole entre Luther et Frédéric le Sage. C'est lui qui inclina prudemment mais inlassablement le cœur du prince en faveur du réformateur révolutionnaire, lui fit croire que Luther défendait uniquement la cause de la vérité et de l'Évangile. Spalatin n'était pas lui-même un théologien. Il fut entièrement conquis par le renom, le prestige, la puissance de persuasion et pour tout dire, par le dynamisme de Luther. Il

se fit, à la cour, son avocat en toutes circonstances. Ce fut grâce à lui que Luther, après avoir cherché son appui du côté des chevaliers révolutionnaires, inspirés par les humanistes de même tendance — Franz von Sickingen et Ulrich von Hutten représentant bien les uns et les autres — put, à partir de 1521, compter sur la protection occulte mais efficace de son prince, protection autrement décisive et s'exerçant politiquement par des moyens autrement légaux et puissants. Spalatin se trouvait aux côtés de son maître lors de la diète d'Augsbourg, en 1518, où eut lieu l'entrevue de Luther et de Cajétan; en 1520, au couronnement de Charles-Quint; en 1521, à la diète de Worms, où Luther fut mis au ban de l'empire. Il est sûr que partout sa protection se fit sentir de la façon la plus adroite en faveur de son grand ami. C'était lui qui traduisait au prince les passages les plus édifiants des ouvrages latins de Luther, lui qui en faisait ressortir les aspects les plus séduisants, en expliquait les obscurités, prenait la défense de Luther contre les critiques de ses adversaires. La thèse juridique de la cour de Saxe fut que la condamnation de Luther était sans valeur aussi longtemps qu'il n'avait pas été entendu par des juges « allemands, libres et chrétiens ». Spalatin contribua sans nul doute à créer cette position juridique dans l'esprit de l'électeur ou du moins à confirmer ce dernier dans des sentiments de cette nature.

Mais l'influence de Spalatin s'exerça aussi du côté de Luther. S'il était l'avocat du réformateur auprès du prince, il était aussi celui du prince auprès du réformateur. Il essayait de le calmer, de le contenir, de lui inspirer des démarches moins audacieuses, moins bruyantes, moins périlleuses pour l'électeur responsable devant le Saint-Siège, l'empereur et la diète, et aussi pour lui-même, le banni de Worms. La plupart des démarches faites en vue de la paix, entre 1517 et 1520, peuvent être attribuées à Spalatin. Même quand la rupture avec Rome fut définitive, Spalatin fut attentif à prévenir tout ce qui pouvait isoler la Saxe du reste de l'Allemagne. Il fut le diplomate de la révolution luthérienne. C'est grâce à lui que cette révolution fit son entrée dans le monde politique et devint une pièce de l'échiquier européen.

A la mort de Frédéric le Sage, en 1525, il reçut un legs substantiel comme gage de la gratitude de son souverain. Mais sa situation subit de grands changements. Dès 1524, du reste, il avait quitté le service de la cour pour se retirer à Altenbourg, où il possédait une prébende de chanoine. Mais il revint à la cour pour assister le prince à son lit de mort. Puis il retourna à Altenbourg, y entra en conflit avec le chapitre, en raison de ses idées luthériennes. Le catholicisme se maintenant encore en maints endroits de la Saxe, Spalatin fit front contre les éléments catholiques du chapitre, devint curé d'Altenbourg (premier sermon : 13 août 1525), se maria, le 19 novembre suivant, fut exclu, pour cela, du chapitre, mais fit appel au nouvel électeur, Jean de Saxe, qui s'était prononcé résolument pour le luthéranisme.

En dehors de son action comme curé d'Altenbourg, il fut encore appelé souvent à remplir des missions pour le compte de l'électeur Jean et de son successeur, Jean-Frédéric, son ancien élève. Il prit part notamment à la diète d'Augsbourg de 1530 et resta absent d'Altenbourg dix-huit semaines. En 1533, Jean-Frédéric lui rendit la haute surintendance de la bibliothèque de Wittenberg et de la sienne propre, avec mission d'acheter les livres grecs et hébreux qu'il jugerait utiles. De son mariage avec une femme nommée Catherine Heidenreich et dont le caractère était parfaitement adapté au sien, il eut deux filles, mais cette famille lui causa des soucis d'argent qui assombrirent ses dernières années. Il tomba, en 1544, dans une sorte de neurasthénie inconsolable. Il mourut le 16 janvier 1545. Il avait écrit d'innombrables lettres, fait grand nombre de traductions; il laissait peu d'ouvrages originaux, mais seulement des matériaux utiles pour l'histoire de son pays adoptif, la Saxe électorale.

Enders, *Luther's Briefwechsel*, 18 volumes parus de 1884 à 1923; Schlegel, *Historia vitæ Georgii Spalatini*, Iéna, 1693; Wagner, *G. Spalatin und die Reformation der Kirchen und Schulen in Altenburg*, Altenbourg, 1830; en outre toutes les grandes biographies de Luther.

L. Cristiani.

SPÉ ou **SPÉE Frédéric,** jésuite allemand (1591-1635).

I. Vie. — Il naquit à Kaiserswerth, près de Dusseldorf, le 25 février 1591; il appartenait à la famille noble de Langenfeld; son nom, qu'il écrivait lui-même *Spe*, fut le plus souvent dans la suite orthographié *Spee* ou *von Spee*. Il entra au noviciat de Trèves le 22 septembre 1610, fit ses études de philosophie à Wurtzbourg de 1612 à 1615, fut professeur de grammaire et de belles-lettres à Spire, Worms et Mayence, étudia la théologie dans cette dernière ville.

Prêtre en 1622, il fut trois ans professeur de philosophie à Paderborn et à Cologne. En 1628-1629, il devint missionnaire dans le diocèse de Hildesheim, surtout autour de la petite ville de Peine, où il obtint le retour à la vraie foi de villages entiers; la violence seule interrompit un apostolat si fructueux : un fanatique l'assaillit à Woltorf, le 29 avril 1629, et le frappa de cinq coups de poignard. Guéri après plusieurs mois de soins, il fut nommé professeur de morale à Paderborn (1630). Des plaintes injustifiées le forcèrent à interrompre cet enseignement qu'il reprit à Cologne en 1631.

C'est cette année que parut son ouvrage, la *Cautio criminalis;* ce livre pouvait susciter de graves difficultés à son ordre; il aurait difficilement reçu l'approbation des censeurs et des supérieurs; un ami du P. Spé en ayant pris connaissance, jugea la publication si utile au bien général qu'il le fit paraître comme étant d'un théologien romain anonyme. Mais le véritable auteur fut vite découvert et le P. Spé, par suite de l'émotion et des colères soulevées, se trouva en position difficile : toute une correspondance fut échangée entre son provincial et le P. général, Mutius Vitelleschi, et il fut même question de renvoyer le P. Spé de la Compagnie; cf. B. Duhr, *Geschichte...*, t. II *b*, p. 760. L'affaire fut cependant arrangée et le P. Spé retrouva la pleine confiance de ses supérieurs qui l'envoyèrent à Trèves professer de nouveau la théologie morale. Cette ville était alors en plein milieu des luttes sanglantes que se livraient Impériaux et Français. Le P. Spé se dépensa pour soigner les blessés et les malades des deux partis. C'est dans cette œuvre de charité qu'il mourut, atteint de la peste, dans cette même ville, le 7 septembre 1635.

II. Œuvres. — Du P. Spé nous avons trois œuvres remarquables à divers titres : 1° Les deux premières — deux volumes de vers publiés après sa mort — lui ont mérité une place de choix dans la littérature de son pays; d'abord un recueil de cantiques religieux intitulé *Trutz-Nachtigal oder Geistlich-Poetisch Lust-Waldein...*, Cologne, 1649, in-12, 341 p. Ce recueil semble avoir été composé dès 1629; quelques pièces parurent déjà en 1638 dans un psautier jésuite; des rééditions nombreuses, avec ou sans musique suivirent; il en est même de récentes; les historiens de la littérature allemande s'accordent sur l'importance et la valeur de ces poésies sacrées, pleines de sentiment et d'imagination, cf. Buchberger, *Lexicon*, t. IX, col. 713 et B. Duhr, *loc. cit.*, p. 757. Ensuite un poème ascétique en 28 chants sur les vertus théologales : *Guldines Tugend-buch, das ist Werck der dreyen Göttlichen Tu-*

genden, Glauben, Hoffnung und Liebe. Allen Gottliebenden, andachtigen, frommen Seelen nützlich zu gebrauchen..., Cologne, 1649, in-8°, et 1656, in-12, 771 pages; l'ouvrage fut composé à Cologne en 1631; en le publiant quatorze ans après la mort de l'auteur, l'éditeur W. Friessen le dédiait au P. Spé lui-même, qu'il invoquait comme son patron dans le ciel; Leibnitz admirait ce poème, comme en témoigne sa correspondance; traduit en latin et en tchèque, il a eu plusieurs rééditions, même de nos jours.

2° Un autre ouvrage du P. Spé est d'un tout autre caractère; il est le fruit direct de son expérience apostolique et de sa science morale et canonique. Les conditions difficiles de sa publication ont été signalées plus haut; voici le titre intégral de la 1re édition : *Cautio criminalis, seu de Processibus contra Sagas Liber. Ad magistratus Germaniæ hoc tempore necessarius, tum autem consiliariis et confessoribus Principum, inquisitoribus, judicibus, advocatis, confessariis reorum, concionariis, cæterisq. lectu utilissimus. Auctore incerto Theologo Romano. Rinthelii, typis exscripsit Petrus Lucius*, 1631, in-8°, 398 p.

Le livre se rapporte à ces procès de sorcellerie, qui se multipliaient depuis deux siècles, avec une intensité spéciale en Allemagne. La croyance exaspérée, en suite de Luther et de la Réforme, à l'action du démon dans tous les maux et les fléaux du moment, à son commerce sensible avec ceux ou celles qui se livraient à lui, aux sabbats où ses suppôts étaient merveilleusement transportés et prenaient ses ordres, produisait dans les masses populaires d'incessantes dénonciations sur les indices les plus faibles ou les moindres prétextes; prédicateurs et théologiens de toute confession n'hésitaient pas à attiser cette frénésie; les juges religieux et surtout civils instituaient d'innombrables poursuites qui amenaient d'horribles tortures et d'impitoyables exécutions. Cf. J. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad., t. VIII, 3e part., c. III sq., p. 516-728.

Contre ces hécatombes et cette fièvre de soi-disant démonisme, des esprits pondérés et clairvoyants, des cœurs généreux avaient sans doute protesté — par exemple chez les protestants le médecin Jean Weyer, chez les catholiques les jésuites Paul Laymann et surtout Adam Tanner, sur lequel s'appuiera souvent le P. Spé — ils étaient traités de « défenseurs des sorcières » et menacés de subir le même sort.

Le P. Spé, qui avait maintes fois assisté ces malheureuses à leurs derniers moments, se rangea résolument du côté du bon sens et de la pitié, et il composa son petit livre : un écrit clair et vivant, d'un latin très littéraire, plein de sa science psychologique, morale, canonique et de sa charité.

En 51 *dubia aut quæstiones* il expose ses vues sur les procès des sorcières, les adressant surtout aux juges et aux princes, responsables de l'administration de la justice. Il déclare d'abord que, si de bons catholiques refusent de croire aux sabbats et si lui-même est souvent resté fort perplexe devant certaines condamnées pour sorcellerie, tout de même il estime pour sa part qu'il existe de vraies sorcières, que leur crime est des plus énormes et des plus atroces, qu'à bon droit c'est un crime regardé comme juridiquement d'exception. Il n'en demande pas moins qu'on l'instruise et qu'on le juge en toute justice, en toute prudence et en toute humanité. Dieu ne s'est pas engagé à empêcher que des innocents ne soient pas englobés dans de telles procédures; le bon grain n'est pas nécessairement en ce bas monde séparé de l'ivraie. Or, la manière dont sont engagés, poursuivis et terminés les procès de sorcières rend inévitables, fréquents même le supplice et la mort de pauvres innocentes... Princes et magistrats n'ont pas à être excités à de tels procès... En tout cas un avocat et un confesseur doivent toujours être procurés aux accusés... Les tortures horribles — et parfois indécentes — qu'on leur fait subir et qu'au mépris du droit, sous divers prétextes, l'on ne craint pas de renouveler, ne peuvent avoir pour effet que d'empêcher la découverte de la vérité. Les prétendus stigmates des sorcières, leur insensibilité ou leur taciturnité ne prouvent rien ou s'expliquent par les supplices et leurs excès... Les dénonciations faites au cours des tortures n'ont aucune valeur...

Le livre se terminait par un résumé de la procédure et des injustices que comportent ses divers éléments, et enfin par un appendice où l'auteur, en conformité avec ce qu'il a longuement développé sur les inutiles et néfastes effets de la torture, rappelle que, dans les premières persécutions de l'empire romain, des aveux, légitimant certaines accusations calomnieuses contre les chrétiens, avaient été, d'après Tacite, arrachés aux victimes par de tels procédés.

La *Cautio criminalis* fit grand éclat : la 1re édition fut si vite enlevée par le public lettré qu'on dut dès l'année suivante, 1632, imprimer de nouveau l'ouvrage à la fois à Francfort et à Cologne. D'autres éditions suivirent et des traductions parurent en allemand, flamand, polonais, français. Cette dernière était intitulée : *Advis aux criminalistes sur les abus qui se glissent dans les procès de sorcelerie... Livre... mis en françois par F. B. de Velledor, M. A. D.*, Lyon, 1660, in-8°, 336 p. Le traducteur, caché sous un nom désignant sa ville natale, Besançon, était le médecin Ferdinand Bouvot.

Les jésuites étaient d'abord divisés sur la question; l'un de ses confrères dénonça le P. Spé à Rome. De divers côtés, il subit de furieuses attaques. Mais, en somme, son courageux et convaincant réquisitoire fit son chemin : sous son influence le chanoine Jos.-Phil. von Schömborn, plus tard évêque de Wurtzbourg et prince-évêque de Mayence, décida de supprimer ces procès; les ducs de Brunswick et d'autres princes suivirent cet exemple (d'après Leibniz, dans L. Koch, *Jesuiten-Lexicon*, col. 1677).

Dans la Compagnie l'accord se fit autour des vues du P. Spé; chez les juristes et les théologiens, tous sans doute ne s'y rallièrent pas de suite, mais un grand pas fut fait vers des idées plus justes et plus humaines; des protestants eux-mêmes reconnurent tout le mérite de la *Cautio* (Hurter, t. III, col. 901). Plus encore que ses vers, elle se trouve avoir illustré le nom et le souvenir de l'auteur.

Non seulement, par son humanité et sa pitié, le P. Spé est tout proche de nous; mais certaines de ses remarques psychologiques, par exemple ses explications naturelles de la taciturnité et de l'insensibilité chez les patientes, des auto-accusations et des dénonciations illusoires devancent son temps. Les auteurs d'un ouvrage récent : *Le Diable, étude historique, critique et médicale*, Paris, 1926, Maurice Garçon et le Dr J. Vinchon, ont pu écrire de la *Cautio criminalis* : « Ce livre, ordonné avec un plan rigoureux, apparaît à ses rares lecteurs d'aujourd'hui, non seulement comme un bon manuel de droit spécial, mais encore comme un excellent travail de médecine. »

Dans la bibliographie du P. Spé, Sommervogel (t. VII, col. 1426, n. 4) signale encore de lui un petit ouvrage de pratique pénitentielle : *Industria spiritualis in qua trad. præpar. se ad confessionem plurium annorum*, Cologne, 1634, in-8°. « Ce serait, je pense, ajoute-t-il, un opuscule semblable à celui qui est si connu sous le nom de *La confession coupée.* »

Enfin il faut noter que le P. Spé, au cours de son professorat de théologie morale, avait composé une *Somme*, dont Hermann Busenbaum reconnaît s'être servi avec grand profit pour rédiger sa célèbre

Medulla: cf. la *Préface* de cet ouvrage. Avec la *Somme* du P. Spé est citée celle du P. Nunning; ni l'une ni l'autre n'ont été publiées.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1424-1431; Hurter, *Nomencl.*, 3e édit., t. III, col. 900-902; L. Koch, *Jesuiten-Lexicon*, 1934, col. 1676-1678; Buchberger, *Lexicon für theol. u. Kirche*, t. IX, 1937, art. *Spee*, col. 713-714; B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. II b, 1913, p. 745-766, et *Die Stellung der Jesuiten in den deutschen Hexenprozessen*, 1900; J. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. Paris, t. VIII, 1911, p. 515-728; *Pastor bonus*, t. XXVIII, 1916, p. 241-250 ; E. Schröder, *Die cautio criminalis*, dans *Litteraturw. Jahrbuch der Görresges.*, t. III, 1928, p. 134-150.

R. BROUILLARD.

SPECHT Thomas, théologien allemand (XIXe s.) — Né à Türkheim en 1847, prêtre en 1873 et appliqué d'abord au ministère, il entra dans l'enseignement comme professeur de religion au gymnase de Neuburg en 1881. Nommé professeur de dogmatique et d'apologétique à Dillingen en 1887, il y passa toute sa carrière. Retiré en 1915, il mourut à Munich le 17 novembre 1918. Outre des travaux sur l'histoire de Dillingen et de son université, il a donné des études sur des questions dogmatiques : *Die Wirkungen des eucharistischen Opfers*, 1876; *Die Lehre von der Einheit der Kirche nach dem hl. Augustin*, 1885; *Die Lehre der Kirche nach dem hl. Augustin*, 1892. Mais il est surtout connu comme l'auteur de deux manuels : *Lehrbuch der Dogmatik*, 1907-1908; nouv. édit. en 1925, par L. Bauer, et *Lehrbuch der Apologetik*, 1912; nouv. édit. en 1924, par L. Bauer; d'inspiration scolastique et thomiste, ces deux ouvrages se font remarquer par leur solidité et leur clarté.

Lexikon für Theologie und Kirche, t. IX, 1937, col. 713.

É. AMANN.

SPERONI Dominique-Marie, frère mineur conventuel italien. — Originaire de Rovigo, il fut maître en théologie et définiteur perpétuel dans son ordre. Il est l'auteur d'un traité *De Symbolo vulgo S. Athanasii*, Padoue, 1750 et 1751, où il attaque les thèses d'Anthelme, du P. Quesnel et de Muratori au sujet de l'auteur du Symbole de saint Athanase. Lui-même toutefois ne se prononce pas.

J.-H. Sbaralea-E. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 217-218; D. Sparacio, *Frammenti bio-bibliografici di scrittori ed autori minori conventuali dagli ultimi anni del 600 al 1930*, dans *Miscellanea franc.*, t. XXX, 1930, p. 96, et séparément, Assise, 1931, p. 184-185; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 1461; Fr. A. Zaccaria, *Storia letteraria d'Italia*, t. V, Venise, 1750, p. 626-632; J.-M. Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia*, t. II, Brescia, 1753, p. 1528.

A. TEETAERT.

1. SPINA (Alphonse de), frère mineur espagnol (XVe siècle). — Originaire de Valladolid, il se serait converti, d'après ses biographes, du judaïsme au catholicisme et serait entré ensuite dans l'ordre franciscain. Après avoir étudié à l'université de Salamanque où il aurait acquis le grade de maître en théologie, il aurait régi le *Studium generale* des frères mineurs à Salamanque. D'après L. Wadding, il aurait été pendant quelque temps le compagnon de saint Pierre Regalado, le réformateur de l'ordre franciscain en Espagne. Cf. *Annales minorum*, t. XII, 3e éd., an. 1456, n. CLIX, Quaracchi, 1932, p. 514. Prédicateur célèbre, il fut élevé pendant sa vie à la dignité épiscopale. Les auteurs toutefois ne s'accordent pas sur le siège qui lui fut assigné. D'après les uns, s'appuyant, paraît-il, sur le témoignage de L. Wadding, *Annales minorum*, t. XIV, 3e éd., an. 1491, n. LXIX, Quaracchi, 1933, p. 603, il aurait été nommé évêque de Thermopyles, en Grèce, en 1491, et serait mort peu après. C. Eubel affirme qu'il fut désigné pour cet évêché le 2 décembre 1491 et cite à l'appui de cette assertion le *Schede de Garampi* des Archives vaticanes, cf. *Hierarchia catholica Medii Ævi*, t. II, 2e éd., Munster, 1914, p. 250. D'après les autres, Alphonse de Spina aurait été élevé au siège épiscopal d'Orense, en Espagne, en 1466, et serait mort en 1469. Voir *Prot. Realencyklopädie*, t. XVIII, p. 651, 1906 et *Lexikon für Theol. und Kirche*, 2e éd., t. I, 1930, col. 266. De fait, P.-B. Gams, *Series episcoporum*, 2e éd., Leipzig, 1931, p. 54, et C. Eubel, *op. cit.*, t. II, p. 99, citent un Alphonse Lopez de Spina, qui aurait été promu au siège épiscopal d'Orense le 19 ou le 29 février 1466 et y serait mort vers 1469, puisque son successeur fut nommé le 27 février 1469. Ils ne disent toutefois pas qu'il fut frère mineur. Dans l'état actuel des recherches il est impossible de se prononcer avec certitude sur cette controverse.

Le P. Alphonse de Spina s'est acquis une grande célébrité par son ouvrage *Fortalitium fidei contra fidei christianæ hostes*, dont plusieurs éditions portent aussi le titre : *Fortalitium fidei contra judæos, saracenos aliosque christianæ fidei inimicos*, surtout à partir de l'édition de Nuremberg, 1494. Cet ouvrage paraît avoir été composé entre 1459 et 1461. L'édition de Nuremberg, 1485, porte : *Incipit prohemium Fortalitii fidei, conscripti per quendam doctorem eximium ordinis minorum anno Domini MCCCCLIX*. Voir L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. I, Berlin, 1925, n. 873, p. 95. Cet ouvrage eut plusieurs éditions, dont les premières sont anonymes, sans année et sans lieu d'édition. Il paraît toutefois que la 1re éd. aurait paru à Strasbourg vers 1471, cf. L. Hain, *op. cit.*, t. I, n. 872, p. 94, ou vers 1472, cf. J.-Ch. Brunet, *Manuel du libraire*, 5e éd., t. II, Paris, 1861, col. 1348, mais certainement pas après 1472, cf. W.-A. Copinger, *Supplement to Hain's Repertorium*, 1re partie, Berlin, 1926, n. 872, p. 21-22. La seconde édition aurait été imprimée à Bâle, vers 1475. Voir J.-Ch. Brunet, *op. cit.*, t. II, col. 1348. Parmi les éditions suivantes citons celles de Nuremberg, 1485 et 1494; de Toulouse, 1487; de Lyon, 1500, 1511, 1525, etc. Une traduction italienne fut imprimée à Carmagnola en 1522. Le texte de ces différentes éditions successives a été cependant remanié, des passages ont été ajoutés et des dates ont été changées. Il est toutefois difficile de dire si ces corrections ont été apportées par l'auteur lui-même ou par d'autres. Comme cet ouvrage a paru sous l'anonymat, on l'a attribué à différents auteurs, comme aux dominicains Barthélemy Spina, Guillaume Totani, un certain Thomas patriarcha Barbartensis, etc., mais à tort. De nos jours on considère unanimement le P. Alphonse de Spina comme l'auteur du *Fortalitium fidei*, qui, d'ailleurs, a pu subir divers remaniements.

Le *Fortalitium fidei* constitue une sorte d'exposé apologétique de la religion chrétienne, divisé en cinq livres. Dans le premier, intitulé *De armatura omnium fidelium*, le P. Alphonse de Spina prouve la divinité du Christ et de la religion chrétienne. Dans les trois livres suivants il combat successivement les erreurs des hérétiques, l. II, des juifs, l. III, et des mahométans, l. IV. Dans le l. V, *De bello dominorum*, il traite des démons, dont les adversaires du christianisme sont les instruments et les porte-voix. La valeur théologique de cet ouvrage, qui connut un grand succès aux XVe et XVIe siècles, est considérée de nos jours comme minime.

Le P. Alphonse de Spina paraît avoir composé aussi quelques recueils de sermons inédits, comme par exemple *Sermones 22 de nomine Jesu* et *Sermones de excellentia fidei* et peut-être un *Tractatus de fortuna*.

L. Wadding, *Annales minorum*, 3e éd., t. XII, an. 1452, n. XXXI, Quaracchi, 1932, p. 168; an. 1456, n. CLIX, p. 514; t. XIV, an. 1491, n. LXIX, Quaracchi, 1933, p. 603; le même.

Scriptores ord. min., 3e éd., Rome, 1906, p. 11; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. I, Rome, 1908, p. 29-30; N. Antonio, *Bibl. Hisp. vetus*, t. II, Madrid, 1788, p. 279-280; Arthur de Munster, *Martyrologium franciscanum*, Paris, 1653, p. 321-325; Ell. Du Pin, *Nouvelle bibliothèque*, Paris, 1686, t. XII, p. 10; Marcellin de Civezza, *Saggio di bibliografia sanfrancescana*, Prato, 1879, p. 578; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 1019-1020.

A. Teetaert.

2. SPINA Barthélemy, dominicain du XVIe siècle. — Né à Pise vers 1480, il professa dans diverses maisons de l'ordre et finalement aux universités de Bologne et de Padoue. En 1542, il devint maître du Sacré-Palais et Paul III, qui l'avait en haute estime, le nomma membre de la commission des cinq théologiens pontificaux qui devaient transmettre au concile de Trente les directives du Saint-Siège. Spina mourut à Rome en 1547. Voir deux notes de Spina dans *Concil. Tridentinum*, t. XII, p. 685, et une lettre au cardinal Cervino, *ibid.*, p. 725-727; cette dernière, tout comme la deuxième note, traite de la certitude que l'on peut avoir de sa propre justification.

Sa production littéraire qui fut très considérable avait été rassemblée par lui en 3 vol. in-fol., Venise, 1519-1535. Spina avait commencé par être un grand admirateur de Cajétan, dont il publia en 1517 les *Commentaires* sur la Ia-IIæ, avec un magnifique éloge des actes du cardinal et spécialement de la discussion soutenue par celui-ci à Ferrare contre Pic de La Mirandole en 1494. Mais, à partir de 1518, il se brouilla avec lui et multiplia à son adresse les réfutations et même les injures, ainsi dans le *Propugnaculum Aristotelis, de immortalitate animæ*, où il attaque le commentaire de Cajétan sur le *De anima;* dans les *Quæstiones tres de Deo;* dans les *Quæstiones quattuor de personalitate;* dans le *De necessitate confessionis ante s. communionem*, Venise, 1530. Il fut mieux inspiré en combattant Pomponace et ses dangereuses doctrines sur l'immortalité de l'âme : *Tutela veritatis de immortalitate animæ contra P. Pomponatium... cum ejusdem libro de mortalitate animæ fideliter toto inserto; Flagellum in tres libros apologiæ ejusdem Petretti (Pomponatii) de eadem materia immortalitatis animæ.* Préoccupé de la question du péché originel, il écrivit un *De universali corruptione generis humani seminaliter propagati*, Venise, 1526; *De conceptione B. Mariæ virginis*, Venise, 1533, où il prend très vivement position contre l'immaculée conception; il avait même entrepris d'éditer le mémoire rédigé par Jean de Torquemada en 1437 contre la définition du privilège marial : *De veritate conceptionis bb. Virginis pro facienda relatione coram patribus concilii Basileensis;* cette publication fut faite, en 1517, peu après sa mort, par son disciple, Albert Duimius de Cataro. Un certain nombre de publications de Spina se rapportent à la théologie sacramentelle : *De forma baptismi; De neutra intentione baptizandi; De necessitate baptismi parvulorum; De forma consecrationis sanguinis Christi.* D'autre part la *Declaratio de potestate papæ seu Ecclesiæ super conjugiis in gradibus prohibitis jure divino*, Bologne, 1531; Venise, 1535 et 1584, est importante à signaler. Le roi d'Angleterre, Henri VIII, pour justifier la cassation de son mariage avec Catherine d'Aragon, avait fait interroger les différentes universités sur le droit qu'a le pape d'accorder une dispense de parenté à un degré prohibé par le droit divin (il avait épousé, avec dispense pontificale, Catherine qui était sa belle-sœur). L'université de Bologne se prononça dans le sens du roi. C'est contre cette décision que s'élève la *Declaratio* de Spina. Sa *Quæstio de strigibus et lamiis*, Venise, 1523, lui fait moins d'honneur. Spina sera considéré comme une autorité classique dans les questions de sorcellerie; et sa dissertation, accompagnée de trois *apologies* contre le juriste François Ponzinibius, Venise, 1525, sera souvent réimprimée jusque dans le *Malleus maleficarum* de Cl. Bourgeat, Lyon, 1669.

Quétif-Échard, *Scriptores O. P.*, t. II, p. 126 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 1385-1387.

É. Amann.

SPINAZZOLA (Nicolas de), frère mineur italien de l'Observance (XVIIe siècle). — Appartenant à la province franciscaine de la Principauté citérieure, il construisit le couvent de Salerne, dont il fut à différentes reprises gardien et exerça les charges de provincial, de pénitencier de la basilique de Saint-Jean-de-Latran, de secrétaire du général et de définiteur général en 1639. Il mourut à Salerne en 1652. Il est l'auteur d'un *Tractatus casuum conscientiæ*, d'un *Tractatus de electione*, d'une *Judicialis practica ad justitiam administrandam*, d'un *Tractatus super regulam S. Francisci* et il rassembla *Omnes ordinis constitutiones ad reformationum utilitatem ac gubernium spectantes juxta tenorem bullarum Gregorii XIII et Clementis VIII*, ainsi que *Constitutiones omnes apostolicæ a religionis exordio usque ad annum 1648 a diversis pontificibus emanatæ.*

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2e éd., t. II, Rome, 1921, p. 288-289; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 1131.

A. Teetaert.

1. SPINOLA (Christophe de Rojas y), frère mineur observant, célèbre par ses tentatives de conciliation entre les protestants et les catholiques (XVIIe s.). — Né vers 1626 dans la Gueldre (Hollande), où son père, appartenant à une ancienne famille de Castille, servait dans l'armée espagnole, il passa sa jeunesse à Cologne, où il entra dans l'ordre franciscain et enseigna la philosophie et la théologie scolastiques, surtout la morale. A cause de sa naissance et de sa science, il y entra en contact avec des protestants influents dont il convertit un grand nombre au catholicisme. Nommé visiteur général de la province franciscaine de Thuringe en 1663, il passa, au chapitre qui suivit cette visite, de la province de Cologne à celle de Thuringe. Élu, au même chapitre, custode de la province de Thuringe, il prit part à Rome, en 1664, au chapitre général dans lequel il fut élu définiteur général de l'ordre. Ayant attiré sur lui l'attention des grandes familles et des princes catholiques et protestants, il fut chargé par l'empereur Léopold Ier, en 1661, d'une mission auprès des princes allemands, afin de les liguer contre le péril turc devenu de plus en plus menaçant et, en 1664, nommé délégué à la diète. Cette même année il fut promu évêque de Saint-Étienne (Stephanensis), comme s'appelaient les plus anciens évêques de Narona en Dalmatie. Cependant l'union religieuse lui tenait plus à cœur que l'union politique et c'est à cette première qu'il consacrera désormais ses forces, surtout après qu'il eut expérimenté, dans ses visites aux princes protestants allemands, que ces derniers n'étaient point hostiles à un retour au catholicisme et que même plusieurs le désiraient. Il fut aussi tenu en haute considération par Philippe IV d'Espagne, qui lui confia plusieurs missions importantes et voulut lui donner d'abord l'évêché de Valladolid et ensuite celui de Gand, en Belgique. Mais comme il était l'objet de diverses accusations, Spinola pensa un moment à laisser la carrière diplomatique pour se retirer dans la solitude de sa cellule. Toutefois, après avoir consulté la sainte clarisse Jeanne-Marie de la Croix à Roveredo, qui l'engagea à persévérer dans la voie suivie jusqu'alors, il reprit courage et se décida à poursuivre sans relâche l'œuvre d'union entre protestants et catholiques, et la restauration de la religion catholique en Allemagne.

Nommé, en 1666, évêque de Knin, en Dalmatie, il se consacra entièrement à cette tâche. Il entra en

relation avec plusieurs princes protestants, afin de les gagner à sa cause, principalement avec le prince Jean-Philippe de Mayence, qui se mit à la tête du mouvement unioniste avec les frères Adrien et Pierre von Walenburg. Ils entrèrent en rapports avec André Kuhn, le plus ancien des ecclésiastiques protestants de Dantzig, avec B. Holzhauser, Leibniz et d'autres théologiens protestants qui, dans les conférences qu'ils eurent avec des théologiens catholiques, reconnurent qu'il n'y avait pas d'obstacles insurmontables à la réunion. Le prince-électeur de Mayence songeait déjà, après consultation du nonce J.-B. Spinola à Vienne et d'autres cardinaux, à demander au pape de faire quelques concessions aux protestants sur des points qui ne regardaient ni la foi ni l'autorité pontificale, afin de faciliter l'union, quand il mourut le 12 février 1673. Avec la mort du prince électeur se clôt la première phase du mouvement unioniste projeté par Spinola.

L'œuvre fut toutefois reprise par Spinola en 1675 et menée cette fois avec plus d'ampleur. La répression d'une révolte suscitée en Hongrie, en 1670, en fut l'occasion. Plusieurs ministres protestants, impliqués dans cette insurrection, avaient été bannis et avaient cherché un refuge en Saxe; le prince Jean-Georges de Saxe fit donc savoir à l'empereur, le 12 août 1675, que, pour éviter dans la suite toute hostilité entre protestants et catholiques, il ferait rédiger, de concert avec les autres princes protestants, une profession de foi mitigée, d'où serait exclu tout ce qui pourrait choquer les catholiques. L'empereur répondit que les prédicateurs protestants n'avaient point été bannis à cause de leur foi, mais de leur rébellion, et qu'il acceptait volontiers le projet du prince au suejt de la confession de la foi. Quand il s'agit de rédiger celle-ci, le prince de Saxe, devant les graves objections de ses conseillers, se désista et envoya un messager à l'empereur pour lui demander de prendre lui-même l'initiative de l'œuvre de rapprochement et de travailler les princes allemands pour les gagner à cette cause. Bien que cette proposition lui eût paru suspecte et malgré l'opposition de certains catholiques, l'empereur, sous l'influence de Spinola, résolut de tenter la chance et il députa Spinola aux princes allemands. Il lui enjoignit toutefois de ne pas traiter directement la question de la conciliation, mais du procédé à suivre pour réconcilier les Hongrois entre eux. De la sorte Spinola gagnerait la sympathie des princes et ouvrirait la voie à des négociations ultérieures qu'il ne mènerait qu'en son nom, sans y compromettre l'empereur. En 1676, Spinola visita les principales cours d'Allemagne, Berlin, Dresde, Osnabruck, Hanovre, Heidelberg, le Palatinat, etc.; partout ses projets d'union religieuse furent reçus favorablement et même, auprès de plusieurs princes, avec empressement, surtout à Hanovre par le duc Jean-Frédéric, converti au catholicisme depuis 1651, et par la duchesse Sophie, ainsi que par le frère de cette dernière, le prince Charles-Louis du Palatinat, qui désirait mener l'œuvre de la conciliation à visage découvert et nullement en secret, comme le voulait Spinola. Le plan de l'union religieuse de Spinola, dont quelques particularités étaient venues aux oreilles des catholiques, malgré le secret dont on s'efforçait de l'entourer, suscita une assez vive opposition de la part de quelques théologiens belges, surtout à cause des concessions que Spinola comptait faire aux protestants : l'ordination sacerdotale serait conférée aux ministres convertis et un nouveau concile serait convoqué. Spinola se défend dans une lettre du 14 août 1677, dont le contenu a été publié par G. Menge, *Zur Biographie des Irenikers Spinola*, dans *Franziskanische Studien*, t. II, 1915, p. 20-22.

Pour travailler avec plus de tranquillité à la réalisation de ses projets et tenir tête à ses adversaires, Spinola résolut d'aller à Rome exposer au Saint-Siège ses plans et en recevoir l'approbation. Dès son arrivée, au début de 1677, il remit à Innocent XI un rapport si encourageant du résultat obtenu lors de sa première visite faite aux différents princes allemands, qu'il semblait que les principaux protestants étaient tous gagnés à la cause de la soumission à l'Église catholique. Cf. Ph. Hiltebrandt, *Die kirchlichen Reunionsverhandlungen in der zweiten Hälfte des XVII. Jahrhunderts*, Rome, 1922, p. 177-178. Le pape institua une commission composée des cardinaux A. Cibo, J.-B. Spinola et F. Albizzi et de trois théologiens, pour examiner ce rapport, et prit en même temps des informations secrètes auprès du nonce de Vienne, Fr. Buonvisi. Celui-ci écrivit, le 6 mars 1678, à Rome qu'il avait toujours été contraire aux tentatives faites par Spinola, que, vu l'état d'âme des protestants, il les jugeait risquées et vaines, mais qu'il avait cependant encouragé Spinola; dans une cause si noble il fallait bien risquer quelque chose. Cf. M. Trenta, *Memorie per servire alla storia politica del card. Fr. Buonvisi*, t. I, Lucques, 1818, p. 371. Rome, non plus, ne voulut pas rejeter complètement les vues présentées et permit à Spinola de traiter avec les princes protestants tant au sujet de la guerre turque qu'au sujet de la religion catholique. C'est dans ce sens qu'étaient conçus le bref adressé au négociateur le 20 avril 1678 et les lettres qui le recommandaient à l'empereur, aux nonces de Vienne et de Cologne et au duc Jean-Frédéric de Hanovre. Cf. J.-J. Berthier, *Innocentii PP. XI epistolæ ad principes*, t. I, Rome, 1891, p. 167 sq. De retour à Vienne, Spinola réussit à intéresser tellement l'empereur à ses projets, que celui-ci le nomma, en juillet 1678, son ambassadeur plénipotentiaire auprès de tous les princes allemands, sous le prétexte de les unir plus étroitement à l'empereur dans les guerres contre la France et la Turquie, en réalité pour opérer l'union religieuse. Spinola visita personnellement presque tous les princes allemands; quant à ceux qu'il ne put atteindre à cause de la guerre ou de la peste, il leur exposa ses plans par lettre. Partout il rencontra le meilleur accueil et ses idées furent généralement acceptées avec faveur, parfois même avec enthousiasme. De retour à Vienne, Spinola envoya, le 28 mai 1679, un long rapport chiffré au secrétaire d'État, déclarant avoir agi partout d'après les instructions reçues du pape et avoir eu grand succès chez tous les princes, excepté à Cassel. Cette relation a été éditée par F. de Bojani, *Innocent XI. Sa correspondance avec ses nonces*, t. II, Rome, 1911, p. 4-5, et par Ph. Hiltebrandt, *op. cit.*, p. 191-192. Voir aussi G. Haselbeck, *Der Ireniker P. Christoph de Rojas y Spinola*, dans *Katholik*, 1913, t. I, p. 401. Mais Rome ne partageait guère l'optimisme de Spinola, comme il résulte de la réponse que lui fit le cardinal secrétaire d'État le 1er juillet 1679. Le pape, y est-il dit, a lu avec plaisir la relation des tentatives faites pour le retour des protestants à l'Église catholique et de la conversion de quelques princes, mais il est d'avis qu'il faut continuer à prier et attendre une garantie sûre que les princes en question pensent réellement à se faire catholiques, l'expérience ayant enseigné que l'intérêt humain induit bien souvent en erreur et trompe ceux qui ajoutent trop facilement foi aux promesses. Le pape exprimait à Spinola sa reconnaissance pour l'activité déployée et émettait le vœu que la semence répandue par lui pût un jour porter ses fruits. Ph. Hiltebrandt, *op. cit.*, p. 76-77. Le même jour le secrétaire d'État ordonnait au nonce de Vienne d'interroger confidentiellement l'empereur sur les espoirs que l'on pouvait avoir de la conversion des princes protestants. La réponse de l'empereur fut décourageante et le nonce, de son côté, jugea que les assertions de Spinola n'avaient pas de base dans les faits. Ces informa-

tions furent décisives et pendant deux ans et demi on ne parla plus de tentatives de réunion.

Spinola toutefois ne se reposa pas; en 1682 et 1683, muni de lettres de recommandation de l'empereur, il entreprit de nouveau la visite des différentes cours protestantes, et s'efforça de provoquer des conférences avec les théologiens protestants sur la base de son traité : *Concordia christiana circa puncta principaliora, quæ inter romanos et protestantes schisma generarunt.* Plusieurs princes et théologiens firent bon accueil aux propositions de Spinola et lui promirent même leur collaboration. Ainsi trouva-t-il les meilleures dispositions chez les princes de Brandebourg, de Hambourg, de Brunswick, de Wolfenbuttel, de Saxe inférieure, de Hanovre, etc., ainsi que chez les théologiens Hildebrand de Wolfenbuttel, André Kuhn de Danzig, Fabritius de Heidelberg, Handelius d'Augsbourg, mais surtout auprès de Gérard Molanus, abbé de Lokkum, et de Leibniz. Par l'intermédiaire du duc Ernest-Auguste de Hanovre, protestant, mais très favorable à l'idée de la réunion, des conférences furent tenues entre Spinola et les principaux théologiens de Hanovre, entre autres H. Barkhaus et Molanus, qui fut, chez les protestants, l'âme de l'œuvre de conciliation. Ces conférences eurent un résultat appréciable, qui fut consigné dans un écrit qu'Albritius acheta à la foire de Leipzig du mois d'octobre 1683 et qui est intitulé : *Methodus reducendæ unionis ecclesiasticæ inter romanenses et protestantes ex speciali mandato ser. principis ac domini Ernesti Augusti... a seren. cels. sua theologis conscripta.* Cet écrit était signé par Molanus et H. Barkhaus. Voir à ce sujet la lettre d'Albritius à Leibniz éditée par Foucher de Careil, *Œuvres de Leibniz*, t. I, Paris, 1859, p. 468, ainsi que les *Regulæ circa christianorum omnium ecclesiasticam reunionem tam a sacra Scriptura quam ab universali Ecclesia et augustana confessione præscriptæ et nonnullis hujus (sc. Augustana confessio) professoribus pro facilitate pacis exulantium et protestantium hungarorum collectæ*, rédigées par Molanus, que l'on peut trouver dans les diverses éditions des œuvres complètes de Bossuet, par exemple, t. VIII, Paris, 1846, p. 509-515, et la trad. française, p. 515-523. Ces deux écrits donnaient le point de vue des protestants et devaient constituer la base des conférences entre ceux-ci et les catholiques. Pour ce qui est de la position adoptée par Molanus et ses amis, elle est bien résumée dans une lettre de Leibniz à Spinola de février 1683 : « Les protestants commencent d'abord par se réunir à l'Église romaine et reconnaissent la juridiction pontificale, mais on ne les oblige pas, du côté catholique, à recevoir le concile de Trente, dont les décrets dogmatiques, et à plus forte raison disciplinaires, sont considérés comme *provisoirement suspendus.* Les Églises uniates, qui conserveraient sur des points importants de discipline leurs usages actuels, seront admises à avoir leurs représentants à un futur concile, où l'on terminera, si besoin est, les controverses dogmatiques. » Voir ici t. X, col. 2082-2083. Pour les concessions faites par les protestants, voir aussi G. Menge, *art. cit.*, p. 32-34. Quant à l'attitude adoptée par Spinola par rapport aux demandes protestantes, nous en parlerons plus loin. Qu'il suffise de remarquer ici qu'au point de vue dogmatique il ne leur a jamais fait la moindre concession et qu'au point de vue disciplinaire il leur promit de travailler à Rome pour que certaines concessions leur fussent faites.

Le projet de Spinola ne fut cependant pas accueilli partout avec la même faveur qu'à Hanovre. Ainsi le mémoire *Concordia christiana circa puncta principaliora*, cité plus haut et destiné au prince de Brandebourg, qui devait constituer la base pour les conférences avec les théologiens protestants, ne fut pas reçu par ceux de Brandebourg et fut accueilli avec une hostilité ouverte par ceux de la cour de Berlin. Voir Ph. Hiltebrandt, *op. cit.*, p. 81-82, et G. Haselbeek, *art. cit.*, dans *Katholik*, 1913, t. II, p. 15-16. Contre les concessions faites à Hanovre s'insurgèrent pendant l'automne de 1683 les prédicateurs de Gotha et de Dresde, qui ne voulaient rien savoir d'une nouvelle soumission au joug papiste et antichrétien. A Francfort on estimait que les propositions faites par Spinola concordaient en réalité avec les décisions du concile de Trente et que, dès lors, elles étaient inacceptables, parce qu'inconciliables avec la foi luthérienne. La landgravine Élisabeth Dorothée de Darmstadt mit les cours amies en garde contre les projets de Spinola et engagea la faculté théologique de Giessen à faire une critique serrée du « syncrétisme athée » de l'évêque de Knin. L'électeur de Saxe défendit à ses théologiens toute tractation privée avec Spinola et demanda aux autres princes d'adopter la même position. Sur cette opposition, voir G. Menge, *art. cit.*, p. 34-42, où l'on trouvera le texte de quinze objections faites par les protestants au projet de Spinola et publiées dans les *Nouvelles de la république des lettres* (Amsterdam), 1684, avril, p. 187 sq.

L'opposition contre Spinola ne venait pas seulement, d'ailleurs, des protestants, mais aussi des catholiques qui lui reprochaient d'avoir été trop loin dans ses concessions aux dissidents. Parmi eux, les Français vinrent en premier lieu. Pendant l'été 1683, Leibniz, à la prière de Spinola, était entré en relations avec Bossuet, lui avait exposé les démarches faites en Allemagne pour opérer l'union entre protestants et catholiques et lui avait envoyé les *Regulæ circa unionem* de Molanus. En 1683, Spinola eut aussi une correspondance assez suivie avec Bossuet, qui, dans ses réponses, le loue pour sa noble entreprise et l'assure que le roi apprécie hautement les efforts qu'il fait pour opérer l'union entre protestants et catholiques. Voir *Correspondance de Bossuet*, édit. par Ch. Urbain et E. Levesque, t. II, n. 284, p. 391. Mais la pensée intime du roi paraît avoir été assez différente; il pouvait craindre que le rétablissement de l'unité religieuse ne renforçât l'Allemagne. Il semble avoir intrigué à Rome et avoir accusé le pape de vouloir faire des concessions nuisibles pour l'Église afin de gagner les protestants allemands. Sous le coup de toutes ces accusations, Spinola, muni d'une lettre de l'empereur, se rendit à Rome, au début de 1684, pour s'expliquer avec le pape. Celui-ci lui accorda une longue audience et le pria de mettre par écrit le rapport circonstancié qu'il lui avait fait de vive voix. C'est ainsi que Spinola rédigea la *Secreta relatio status, quem negotium religionis a novem ultimis annis in Germania obtinuit*, conservée à la bibl. de Hanovre, et que le pape fit examiner par trois théologiens. Le résultat de ces négociations nous est connu par un bref d'Innocent XI à Spinola, dans lequel le pape exprime sa satisfaction pour les résultats obtenus et engage le négociateur à continuer son œuvre sous la protection de l'empereur et en son propre nom, mais nullement au nom du pape, pour éviter toute difficulté avec les adversaires. Voir le *Tagesbuch* de Spinola dans F.-X. Kiefl, *Der Friedensplan des Leibniz*, Leipzig, 1903, p. 248-249. Dans un bref à l'empereur du 15 juillet 1684, le pape affirmait que, sans doute, il n'ajoutait pas foi aux accusations formulées par les Français contre l'œuvre de Spinola, mais que, par ailleurs, il ne pouvait approuver complètement les propositions de Spinola. Voir J.-J. Berthier, *op. cit.*, t. II, Paris, 1895, p. 183. Muni de ce bref et de plusieurs lettres de cardinaux et de généraux de différents ordres religieux, favorables à son entreprise, Spinola quittait Rome vers la fin du mois d'août de l'année 1684. Mais, à son retour à Vienne, il fut profondément déçu; au lieu des encouragements qu'il attendait, il y trouva en

circulation un grand nombre d'écrits diffamatoires dans lesquels on n'attaquait pas seulement ses projets, mais son orthodoxie. Très sensible sur ce point, il fit rédiger un instrument dans lequel il rassemblait tous les témoignages des protestants au sujet de son intransigeance en matière dogmatique et prit la décision de ne plus s'occuper de l'œuvre de l'union et d'en informer le pape et l'empereur. Promu, au mois de mars 1685, évêque de Vienne-Neustadt, il se consacra entièrement à son nouveau diocèse. L'abandon total de l'œuvre de l'union de la part de Spinola fit mauvaise impression sur les protestants qui croyaient que, ayant obtenu le diocèse de Vienne-Neustadt, il avait réalisé le rêve de sa vie. Voir une lettre du capucin Denis de Werl à Spinola du 6 novembre 1687, dans G. Menge, *art. cit.*, p. 48.

Ce désistement de Spinola ne dura toutefois pas longtemps et un appel du roi d'Angleterre le fit sortir de son inaction. Vers 1688, il reçut une lettre d'un cardinal, qui, au nom du roi Jacques II, le priait de lui indiquer la meilleure méthode à suivre pour obtenir l'union entre protestants et catholiques et l'invitait à aller en Angleterre pour y travailler en ce sens. Spinola exposa à ce cardinal le plan qu'il avait suivi jusque là en Allemagne, se disant tout disposé à partir pour l'Angleterre. Voir G. Menge, *art. cit.*, p. 48-49. Mais la révolution éclata dans ce pays et le roi Jacques II se vit obligé de s'enfuir, le 4 janvier 1689, mettant ainsi fin à l'œuvre de l'union projetée. D'autres mobiles encore déterminèrent Spinola à reprendre le travail de la conciliation interrompue, à savoir les demandes instantes de la part de plusieurs princes protestants et surtout de l'empereur. Ne voulant rien entreprendre sans l'ordre du pape et l'assistance de théologiens, l'empereur en référa à Rome et Alexandre VIII concéda la reprise de l'œuvre de l'union, désignant quatre théologiens, deux dominicains et deux jésuites, pour aider Spinola dans son entreprise. Le 20 mars 1691, l'empereur lui donna pleins pouvoirs pour traiter la question religieuse avec tous les princes et théologiens de l'empire et des provinces soumises à l'empereur et défendit à tous ses sujets de s'opposer à l'entreprise de Spinola. Cette reprise fut accueillie par plusieurs protestants avec empressement, surtout par ceux de Hanovre. Molanus composa en 1691 ses *Cogitationes privatæ de methodo reunionis Ecclesiæ protestantium cum Ecclesia romana catholica*, dans lesquelles il se tenait strictement au point de vue déjà exposé dans sa *Methodus reducendæ unionis ecclesiasticæ inter romanenses et protestantes* et ses *Regulæ circa christianorum omnium ecclesiasticam reunionem;* Leibniz, qui cherchait à gagner d'autres personnes à ce plan, écrivit à Spinola, le 21 avril 1691, une lettre très encourageante. Innocent XII, de son côté, évita scrupuleusement de se mêler directement dans les tentatives de Spinola, parce qu'il ne voulut point compromettre son autorité ni faire des concessions inutiles et dangereuses aux protestants. Tout en conseillant à Spinola d'être prudent, il le laissa faire, espérant de la miséricorde de Dieu le rétablissement de l'union religieuse en Allemagne. Voir Ph. Hiltebrandt, *op. cit.*, p. 87. Spinola se remit donc à l'œuvre, parcourut l'Allemagne et lança aux princes et théologiens protestants favorables à ses projets une invitation pour la prochaine réunion qui se tiendrait à Vienne et dans laquelle protestants et catholiques discuteraient ensemble des points qui les divisaient. Quand tout fut sur le point d'aboutir, le projet de réunion si soigneusement étudié fit naufrage. Les théologiens protestants se retirèrent ou refusèrent de venir, de peur d'être critiqués par leurs collègues opposés à la réunion. Leibniz même et Molanus, tout en s'excusant auprès de Spinola, n'eurent pas le courage de se présenter. Déçu au plus haut point, Spinola renonça définitivement à continuer son œuvre d'union et se retira à Vienne pour s'y préparer à la mort. Comme son état de santé empirait de jour en jour, il désigna comme son successeur dans l'œuvre de la conciliation le franciscain Bénigne Schimaditsch, auquel il remit tous ses documents et, craignant que les attaques antérieures ne se renouvelassent et ne vinssent troubler son repos, il écrivit une *Apologie*, dans laquelle il se défendait contre les différentes accusations qui avaient été répandues contre lui et son orthodoxie. Cette *Apologie* a été publiée par G. Haselbeck, *art. cit.*, dans *Katholik*, 1913, t. II, p. 35 sq. Spinola mourut le 12 mars 1695. Au sujet des tentatives faites pour réunir les théologiens protestants et catholiques dans une assemblée et le résultat des efforts qu'il avait faits dans ce sens, Spinola rédigea en 1691 un rapport à l'empereur intitulé : *Sincera relatio. Origo et status præsens commissionis episcopi Neostadiensis circa reunionem protestantium cum Ecclesia romana*, édité par G. Haselbeck dans *Jahresbericht des seraphischen Kollegs Watersleyde, 1911-1912*, Fulda, 1912.

Pour pouvoir apprécier à sa juste valeur l'œuvre d'union de Spinola, il faut avant tout tenir compte du but poursuivi et de la méthode employée. Hansiz, *Episcopatus Neostadiensis*, inédit, conservé à la bibl. nationale de Vienne et qui constitue une des meilleures sources de la vie et de l'activité de Spinola, les résume comme suit : *Princeps consiliorum scopus erat... restitutio religionis catholicæ, id quod non armis, non vi, non decretis, aut imperiis, quæ remedia et ambigua sunt et invisa, sed compendio quodam et illico conficere studebat; eo nitens, ut acerbitate æmulationum contentionumque sublata pacificis amicisque colloquiis voluntates primum tractabiles redderet, deinde rationibus et explicatione rationabili et æqua spectra illa dissidiorum, quæ per odium studiumque partium inhorruerant, amollirctur.* G. Menge, *art. cit.*, p. 57. Le but poursuivi par Spinola était donc le rétablissement de la religion catholique. Pour arriver à ce résultat, il voulait d'abord aplanir la voie en disposant favorablement les protestants pour ses projets dans des pourparlers bienveillants et amicaux et, ensuite, enlever dans des discussions et des explications les mésintelligences que la haine et le parti pris avaient fait naître entre catholiques et protestants. Comme, d'un côté, Spinola ne pouvait faire de concessions dogmatiques et que, d'autre part, on ne pouvait exiger que les protestants rejetassent tout d'un coup toutes leurs doctrines, il fallait trouver une voie intermédiaire pour aboutir à la réunion projetée et obtenir la conciliation entre catholiques et protestants. Il fallait trouver un principe fondamental, dont l'admission pouvait aboutir à une union, en dépit des différences doctrinales. Ce principe, Spinola le trouva dans l'admission de l'autorité doctrinale de l'Église, au moins provisoirement, sous cette forme que le pape et le concile ensemble sont infaillibles. Il s'en suivait qu'il fallait admettre toutes les doctrines définies par un concile légitime. Restait à prouver la légitimité du concile. Pour ce faire, il recourait à des motifs qui pouvaient être admis par les deux partis, à savoir la présence des conditions que l'on trouve réalisées dans les quatre premiers conciles. Dans le cas où l'on ne s'accorderait pas sur la légitimité d'un concile (ici il s'agissait du concile de Trente), on pouvait le suspendre, en convoquer un nouveau et y traiter l'affaire. Pour s'assurer que les doctrines mises en cause pouvaient être tirées de fait du principe de l'autorité doctrinale de l'Église, Spinola divisait les dogmes en *dogmata fundamentalia* et *non fundamentalia*. Quant aux premiers, les deux partis devaient les accepter avant toute union, tandis que pour les *dogmata non fundamentalia*, Spinola exigeait

seulement un *consensus implicitus* : on était prêt à les accepter comme dogmes, dès qu'on en aurait l'évidence. De la sorte, selon Spinola, il n'existait aucune objection sérieuse contre l'union des protestants, puisqu'ils croyaient au moins implicitement tout ce que croit l'Église catholique.

Les théologiens protestants qui auraient les dispositions décrites ci-dessus et donneraient des garanties pour l'avenir pourraient être ordonnés prêtres et même évêques et comme tels assister au concile éventuel et y avoir droit de vote. On pourrait ensuite faire aux protestants bien disposés et revenus à l'Église quelques concessions d'ordre disciplinaire, comme la cession des biens et de certains droits ecclésiastiques aux princes, l'autorisation de vivre dans l'état de mariage aux prédicateurs et aux théologiens mariés, la communion sous les deux espèces, etc. Spinola toutefois n'avait pas donné l'assurance que toutes ces concessions seraient faites, mais il avait promis de travailler à les obtenir du Saint-Siège, qui seul pouvait les accorder.

Tout l'exposé de cette méthode fut rédigé par Spinola sous la forme d'un *Casus*, dans lequel plusieurs questions sont posées au sujet d'un peuple acatholique qui a les dispositions décrites ci-dessus et qui croit au moins implicitement tout ce que l'Église croit. A la première question : *An populus hic sic dispositus sit hæreticus formalis vel solum materialis et an, non obstante explicata imperfectione, ad unionem admittendus et legitimis sacerdotibus et sacramentis tempestive providendus?* Spinola répond que ce peuple est seulement matériellement hérétique et par conséquent peut être admis à l'union et être pourvu de prêtres et de sacrements. A la deuxième question : *An expediat huic populo concilii congregationem pro congruo tempore promittere?* et à la troisième : *An expediat prædicatores huius populi non obstante matrimonio in sacerdotes ordinare?* la réponse est affirmative. A la quatrième question : *An congruum sit, ut memorati prædicatores a Sanctissimo per novas dignitates concessionemque voti ac sessionis in concilio præmientur?* Spinola affirme que cela dépend du Saint-Siège, mais qu'il existe des motifs plausibles pour répondre affirmativement. Ce *Casus* avec les solutions données par Spinola fut envoyé aux principales universités catholiques d'Allemagne, d'Autriche, de Hongrie, à celle de Louvain et aux principaux théologiens tant séculiers que réguliers ; il fut approuvé par le plus grand nombre d'entre eux. De ce *Casus* il faut rapprocher un chapitre de la *Secreta relatio* citée plus haut, intitulé : *De remediis quæ zelosi Germani congrua fore sub S. Sedis correctione existimant*, dans lequel Spinola s'efforce de réfuter les objections faites contre son plan. Pour le *Casus* et ce chapitre de la *Secreta relatio*, voir G. Haselbeck, *Die Stellung des Irenikers P. Christophor Rojas y Spinola zur Orthodoxie*, dans *Franziskanische Studien*, t. I, 1914, p. 28-34. De cet exposé il résulte que, dans le plan élaboré par Spinola, on ne peut rien trouver qui puisse faire suspecter son orthodoxie puisqu'il n'a jamais fait la moindre concession dogmatique aux protestants et que, pour les concessions d'ordre disciplinaire, il s'en remettait aux décisions du Saint-Siège. D'ailleurs il a toujours veillé avec un soin jaloux à rester dans l'orthodoxie, comme le prouvent tous ses écrits et les nombreux témoignages des protestants allégués par G. Haselbeck, *art. cit.*, p. 18-24, ainsi que l'approbation de son œuvre par les souverains pontifes.

Si, du point de vue dogmatique et théorique, on ne peut faire à Spinola aucun reproche, il n'en est pas de même quand on considère son œuvre d'union au point de vue pratique. Le reproche le plus grave que l'on puisse lui faire, c'est d'avoir voulu de fait réaliser l'union entre protestants et catholiques, alors que cet accord, étant données les dispositions des protestants et leurs relations effectives avec les catholiques, était impossible à obtenir. Il fallait un robuste optimisme pour croire à la possibilité d'amener la majorité des princes et des théologiens protestants aux dispositions exposées plus haut et requises pour être admis dans l'Église catholique, ne fût-ce qu'à titre provisoire. La faute principale de Spinola a été de croire pouvoir réaliser ce qui, de fait, était irréalisable. Puis son zèle pour ramener les protestants au sein de l'Église lui a fait faire des choses que la masse et une grande partie des théologiens catholiques, qui tenaient compte des facteurs réels, ne comprenaient pas et qui fut cause d'une opposition souvent acharnée de leur part aux projets de Spinola. Le même zèle dans la poursuite de son idéal le rendit aveugle sur les dispositions réelles des protestants et lui fit considérer leurs velléités et leur empressement apparent, mais réservé, comme une volonté ferme et arrêtée d'aboutir à l'union. Aussi la déception éprouvée quand, à la veille de la réunion des théologiens protestants et catholiques à Vienne, en 1691, les théologiens protestants se retirèrent et refusèrent de paraître, a-t-elle dû produire sur Spinola un effet mortel dont il ne s'est plus remis. Un autre reproche que l'on pourrait faire à Spinola, c'est d'avoir trop négligé d'exposer aux protestants la doctrine catholique, chose qui, dans ces tentatives de réunion, aurait dû occuper la toute première place. En effet, même dans le cas où protestants et catholiques accepteraient les mêmes vérités, la raison fondamentale de cette acceptation diffère essentiellement chez les uns et les autres. Les protestants les admettent sur la foi du propre examen et de l'expérience personnelle, tandis que les catholiques les acceptent sur le témoignage de l'Église infaillible. On peut encore reprocher à Spinola d'avoir été trop condescendant pour le point de vue protestant du procédé à suivre et d'avoir accepté trop facilement la manière de voir des dissidents, qui voulaient d'abord s'unir aux catholiques en oubliant les points de doctrine qui les divisaient et régler ensuite ces points après la conciliation. Bossuet fut plus intransigeant ; il voulait avant tout causer pour faire voir aux protestants que les décisions dogmatiques, dont ils s'effarouchaient, n'avaient rien que de légitime et, après avoir réalise l'accord doctrinal, opérer de fait l'union entre protestants et catholiques.

M. Tabaraud, *Histoire critique des projets pour la réunion des communautés chrétiennes*, Paris, 1824, p. 127-163 ; K.-W. Hering, *Geschichte der kirchl. Unionsversuche*, 2 vol., Leipzig, 1836-1838 ; Ph. Hiltebrandt, *Die kirchlichen Unionsverhandlungen in der zweiten Hälfte des XVII. Jahrhunderts*, dans *Bibl. d. preuss. hist. Instituts in Rom*, t. XIV, Rome, 1922 ; G. Menge, *Versuche zur Wiedervereinigung Deutschlands im Glauben*, 1920, p. 126-178 ; le même, *Zur Biographie des Irenikers Spinola*, dans *Franzisk. Studien*, t. II, 1915, p. 1-62 ; G. Haselbeck, *Der Ireniker P. Christoph de Rojas y Spinola*, dans *Katholik*, 1913, t. I, p. 385-405 ; t. II, p. 15-37 ; le même, *Die Stellung des Irenikers P. Christoph de Rojas y Spinola zur Orthodoxie*, dans *Franzisk. Studien*, t. I, 1914, p. 18-36 ; le même, *Sincera relatio... des Spinola*, dans *Jahresbericht des seraphischen Kollegs St. Joseph zu Watersleyde, 1911-1912*, Fulda, 1912 ; H. Landwehr, *Spinolas Unionsbestrebungen in Brandenburg*, dans *Märkische Forschungen*, t. XX, 1887, p. 231 sq. ; F.-X. Kiefl, *Der Friedensplan des Leibniz*, Paderborn, 1903 ; A. Theiner, *Gesch. der Rückkehr der Häuser Braunschweig und Sachsen*, Einsiedeln, 1843 ; H. Landwehr, *Die Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms*, Berlin, 1894, p. 340-341 ; Baumstark, *Kaiser Leopold I.*, Fribourg-en-B., 1873 ; J. Just von Einem, *Das Leben Molani*, Magdebourg, 1734 ; C.-E. Weidemann, *Geschichte des Klosters Loccum*, Gœttingue, 1822 ; L. von Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. XIV *b*, Fribourg-en-B., 1930, p. 1008-1014.

A. Teetaert.

2. SPINOLA Étienne, somasque, est auteur d'une dissertation *De libera et prudenti agibilium electione in moralibus,* Gênes, 1648, in-fol.

Hurter, *Nomenclator,* 3e éd., t. III, col. 1200.

J. Mercier.

SPINOZA, philosophe hollandais du XVIIe siècle (1632-1677). — Pour le théologien chrétien, catholique ou protestant, l'importance de Spinoza est immense. D'une part, son œuvre est l'arsenal où, depuis trois siècles, viennent prendre des armes les adversaires du christianisme et de toute religion révélée. Les plaisanteries et les calomnies de Voltaire sont aujourd'hui usées, mais la pensée de Spinoza continue d'inspirer, en ce qu'elle a de scientifique et de vivant, l'irréligion contemporaine : on la retrouve partout, par exemple, chez M. Brunschvicg. Si l'on retranchait de *L'évolution de la conscience dans la philosophie occidentale* tout ce qui provient du *Théologico-politique,* ce livre cesserait d'être irréligieux. Mais, à l'inverse, les protestants libéraux ont cru trouver en Spinoza une âme, sans doute affranchie du dogmatisme orthodoxe, mais profondément religieuse, et ils ont pris le *Théologico-politique* pour l'esquisse d'une théologie. Schleiermacher, qui voyait en Spinoza une âme « ivre de Dieu », a bâti une dogmatique spinoziste et, pendant tout le XIXe siècle, le protestantisme libéral allemand s'est développé sous cette influence. Il n'est pas sûr qu'aujourd'hui la réaction de Barth et des tenants de la *Théologie dialectique* ait définitivement compromis cette influence. Or, en France, Auguste Sabatier importa les doctrines de Schleiermacher. Le modernisme en est plein et par conséquent il est plein de Spinoza : la théologie de Tyrrell est celle du *Théologico-politique,* mise en style mystique et psychologique. Enfin la méthode purement historique et philologique que Spinoza a appliquée aux Livres saints est devenue celle de presque tous les protestants du continent, et elle fut celle des modernistes. Pour ces motifs, cet article devra être assez développé.

Nous étudierons successivement : I. La vie de Spinoza. II. Sa théorie de la connaissance, qui donne la clef pour l'intelligence de son système métaphysique et de sa doctrine religieuse (col. 2492). III. Sa doctrine métaphysique (col. 2496). IV. Sa morale (col. 2499). V. Sa politique (col. 2500). VI. Sa méthode d'interprétation de l'Écriture (col. 2501). VII. Sa doctrine de la religion (col. 2503).

I. Vie de Spinoza. — Nous sommes renseignés sur la vie de Spinoza par deux biographies, celle du pasteur Jean Köhler (Colerus) et celle du médecin Lucas, de La Haye; par sa correspondance; par quelques allusions de ses contemporains, enfin par des pièces d'archives dont la plupart ont été mises au jour récemment. L'ouvrage fondamental à consulter est celui du P. von Dunin Borkowski.

Baruch Spinoza (ou Espinoza, Espinosa, de Espinoza, etc., les registres présentant des orthographes de toutes sortes) est né en Hollande, à Amsterdam, au numéro 41 de la rue Waterlooplein (autrefois Houtgracht), le 21 novembre 1632, de Michel Despinoza (c'est ainsi qu'il a signé lui-même sur le registre de mariage) et de sa seconde femme Hana Debora. La famille Spinoza, originaire du Portugal, y faisait sans doute profession extérieure de christianisme, les juifs ayant été expulsés de ce pays en 1496. Ils devaient être des « marranes » : inquiétés par l'Inquisition; ils s'expatrièrent et, une fois installés en Hollande, firent partie de la communauté juive. Michel Spinoza était un homme d'affaires qui avait très bien réussi : il possédait une belle fortune, était très estimé de ses compatriotes. Mais il était loin d'être un juif fervent, il n'aimait pas la bigoterie, et peut-être a-t-il poussé, sans s'en rendre compte, son fils vers l'incrédulité.

Celui-ci fréquenta l'école juive, et y fut instruit très sérieusement de la Bible et du Talmud. Son intelligence profonde, et aussi son esprit critique, s'y manifestèrent : « il n'avoit pas quinze ans, qu'il formoit des difficultez que les plus doctes d'entre les juifs avoient de la peine à résoudre » (Colerus). Bientôt il se mit à lire les philosophes de sa race, en particulier Maïmonide, qu'il cite toujours avec un grand respect. Il était d'ailleurs parfaitement au courant de tout ce qui concernait sa nation et sa Loi, jusqu'à ce point qu'il composa lui-même une grammaire hébraïque. On trouvera dans le livre de M. Vulliaud, *La bibliothèque de Spinoza,* des renseignements très utiles pour comprendre l'évolution psychologique de Baruch et les sources de sa pensée religieuse. Mais les auteurs juifs ne lui suffisant plus, il se mit à l'étude de la langue latine (1654 à 1656 ou 1657) sous la conduite de François Van den Enden. Celui-ci, après avoir appartenu à un ordre religieux, fut successivement médecin, juriste, diplomate, libraire. Plus tard, il vint à Paris, et gagna la confiance de Louis XIV jusqu'à être son médecin et son conseiller; mais il prit part à une conspiration contre le roi (1674) et expia son crime par une mort horrible. La religion et la moralité de Van den Enden étaient assez suspectes : c'est chez lui que Baruch se lia avec des « libertins » qui s'y réunissaient pour se moquer des dogmes et des cérémonies.

Une fois muni de la connaissance du latin, Spinoza put étudier les ouvrages de mathématique et de physique. Il continuait cependant à lire les philosophes; ceux de la Renaissance, Giordano Bruno en particulier, exercèrent sur lui une grande influence. Il ne semble pas avoir connu directement les grands philosophes chrétiens du Moyen Age, pas plus que le dogme catholique. Le christianisme ne lui a été familier que par les sectes des mennonites et des collégiens, alors florissantes en Hollande. Enfin Spinoza lut Descartes : « Il a souvent déclaré que c'était de là qu'il avait puisé le plus de lumière pour sa science » (Colerus).

Tant que son père vécut, Baruch accomplit extérieurement les devoirs imposés par sa religion. Mais, dès que Michel Spinoza fut mort (1654), Baruch cessa de pratiquer les observances rituelles. Le scandale fut d'autant plus grand qu'il avait lieu dans une famille plus considérée, et cette famille elle-même devint hostile au scandaleux. Celui-ci se résolut à partir et réclama sa part d'héritage que ses frères et sœurs refusèrent. S'étant adressé aux tribunaux hollandais, il obtint gain de cause. Mais il renonça alors à l'héritage paternel, n'emportant qu'un lit et un rideau, et se décida à gagner sa vie par le travail. Cependant deux jeunes gens, à qui il avait dévoilé quelques-uns de ses doutes sur la religion, racontent partout qu'il est un impie. Un soir, des juifs essaient de le tuer : il en est quitte pour un trou dans son manteau. Les rabbins le convoquent, et devant eux il avoue avoir abandonné la foi de Moïse. Le 27 juillet 1656, les « Anciens » procédaient contre lui à l'excommunication.

Le banni s'établit alors en dehors d'Amsterdam, dans un village appelé Ouderkerk ou Ouwerkerk, et, après quelques mois, rentra à Amsterdam et se mit à polir des verres pour lunettes, télescopes et microscopes, métier qu'il avait appris auparavant dans la maison paternelle, et, comme il se connaissait fort bien en mathématiques et en physique, il fut un excellent fabricant. En même temps, il s'occupait aussi de peinture et surtout de philosophie, sans se laisser arrêter par la phtisie qui commençait à le miner et dont il devait mourir.

Cependant l'état de sa santé exigeait du repos. Ne fût-ce que pour échapper à la malveillance de la Synagogue, il loua à Rijnsburg un rez-de-chaussée. C'est

pendant les trois ans qu'il y passa qu'il composa le *Court traité de Dieu, de l'homme et de la béatitude*, celui *De l'amendement de l'intelligence*, une partie notable de *L'éthique*, et une étude sur la philosophie de Descartes, *Renati Descartes principiorum philosophiæ pars I, II, more geometrico demonstratæ*. Ce dernier ouvrage est le seul de Spinoza qui ait paru de son vivant signé de son nom, et il est le fruit de l'enseignement donné à un élève de l'université de Leyde, Casuarius, qui habita chez Spinoza en 1661 ou 1662.

Vers le milieu de 1663, Spinoza s'installe à Voorburg, village à une lieue de La Haye, dans la maison du peintre Daniel Tydemann. Bien qu'il vécût dans l'isolement, il commençait à être célèbre et à avoir des amis et des disciples, même parmi les gens puissants et les savants. Huyghens vint le voir à Voorburg. Le Grand Pensionnaire Jan de Witt rechercha son amitié. On sait que cet homme d'État, qui gouverna la Hollande pendant une vingtaine d'années, travailla à laïciser la république et à asservir les Églises chrétiennes. Dans un pays libre, il devait compter avec l'opinion. C'est pourquoi il avait besoin d'hommes de science pour soutenir ses idées et sa politique. On s'explique ainsi pourquoi il aurait assigné à Spinoza, selon Lucas, une pension annuelle de deux cents florins. Le *Traité théologico-politique* a été composé pour satisfaire aux désirs de de Witt. Il est inutile d'ajouter que Spinoza était bien aise d'utiliser cette occasion pour répandre ses doctrines sur la liberté de conscience; et en montrant que le christianisme bien compris est simplement la religion de la raison, il espérait se justifier devant l'opinion publique qui l'accusait d'être un athée et un libertin. Cependant le *Théologico-politique* ne parut pas sous le nom de Spinoza. Si quelques-uns des lecteurs l'approuvèrent, la plupart furent effrayés et révoltés, et les autorités ecclésiastiques condamnèrent l'ouvrage comme « blasphématoire », « impie au plus haut point ». Néanmoins les efforts des synodes et des conseils ecclésiastiques se brisèrent contre la résistance de de Witt : le *Théologico-politique* ne fut proscrit que sous Guillaume III, en 1674.

En 1670, Spinoza quitte Voorburg, probablement à cause de l'hostilité des habitants, indignés de ce que les amis du philosophe, son hôte Tydemann en tête, aient présenté à l'office de pasteur de la paroisse un individu connu pour ses opinions libérales. Spinoza, après avoir séjourné quelques mois chez la veuve van Velden, sur le Veerkaay, se logea chez le peintre en bâtiments van der Spyck, à La Haye. Sa renommée était alors devenue européenne. Leibniz, qui lui avait déjà envoyé en 1671 un mémoire sur l'optique, essaya d'entrer en relations avec lui par le moyen de leur ami commun, Tschirnhaus, et il lui rendit visite à La Haye en 1676. Mais Spinoza se défiait de lui et l'entretien de ces deux génies ne porta que sur des banalités et des anecdotes de ce temps. Le prince de Condé, durant la campagne de Hollande, avait désiré voir Spinoza et le manda à Utrecht; quand le philosophe y arriva, Condé, appelé par le roi, était parti pour Paris. La même année, il avait refusé la chaire de philosophie de l'université de Heidelberg, offerte par l'électeur Palatin, Charles-Louis. Ce fut l'année de sa mort (1676).

Il est incontestable que l'existence de Spinoza a été laborieuse, simple et modeste, bien plus, désintéressée. Son ami de Vries lui « fit un jour présent de deux mille florins pour le mettre en état de vivre un peu plus à son aise ». Il « les refusa avec sa politesse ordinaire, disant qu'il n'en avait pas besoin » (Lucas). Le même de Vries voulut l'instituer son légataire universel : Spinoza refusa, afin de ne pas priver l'héritier légal de la part à laquelle il avait droit. S'il vécut dans la pauvreté, il était néanmoins très soigneusement vêtu. Il évitait tout excès, se levait brusquement et sortait quand il sentait la colère le saisir. Sa vie solitaire n'était pas triste : « Je tâche de mener une vie paisible, joyeuse, disait-il, et non pas de vivre dans la tristesse et les soupirs. » Il était doux, bienveillant, libéral, patient.

Colerus, ses amis et plus tard ses admirateurs ont vu en Spinoza un « saint laïque ». Les théologiens protestants libéraux, et Schleiermacher le premier, ont célébré en lui une grande âme religieuse, un mystique plongé en Dieu. Il semble qu'il y a là dedans au moins beaucoup d'exagération. Spinoza a mené une vie organisée consciemment en vue de la tranquillité requise par les travaux intellectuels. Si l'on nous rapporte de lui des traits de bonté, nous en connaissons d'autres qui sont le signe d'une âme dure. Il s'amusait à capturer des araignées et des mouches pour les faire ensuite se battre. Les documents publiés récemment par MM. Vaz Dias et van der Tak, empruntés aux registres de la communauté israélite, à ceux des sociétés de bienfaisance juives et aux archives des notaires d'Amsterdam, nous révèlent un Spinoza qui n'est jamais embarrassé pour se procurer de l'argent quand il en a besoin. Le 20 avril 1655, un débiteur de Spinoza vient lui demander un délai. Quelques heures plus tard, celui-ci se rend chez le notaire pour faire vendre incontinent les biens du débiteur.

Pour porter un jugement d'ensemble sur la personnalité morale de Spinoza, il faudrait, à vrai dire, prendre parti sur l'interprétation de sa pensée totale : est-il un homme religieux, pour qui le mot de Dieu a un sens profond et qui a voulu substituer aux cultes de son temps une piété fondée sur la raison? ou est-il simplement un athée, soutenant que la nature est un mécanisme, et qui cachait ses véritables sentiments sous une phraséologie empruntée aux théologiens? Le P. von Dunin Borkowski, qui s'est pris pour son héros d'une sympathie ardente, nous le dépeint comme un héros et un ascète. Mais M. Rivaud remarque avec raison qu'on pourrait tracer du philosophe un portrait tout autre : « Toute sa vie, Spinoza a gardé un masque si bien appliqué sur ses traits, que seuls ses familiers les plus intimes ont eu, par instants, l'idée de sa personnalité véritable. Il a observé, avec un soin minutieux, la devise gravée sur son cachet : « Prends garde ». *Documents inédits sur la vie de Spinoza*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, avril 1934, p. 260. Nous ne prendrons pas parti dans ce débat. Peut-être pourtant l'exposé que nous allons faire du système fournira au lecteur des arguments pour se décider.

II. Théorie de la connaissance. — Comme chez Descartes, Malebranche et Leibniz, la théorie de la connaissance est la clef qui ouvre l'intelligence du système de Spinoza. Nous devons donc commencer par elle. Mais cette théorie, pour être comprise, doit être illustrée dans ses applications les plus importantes. On nous pardonnera donc de faire déjà ici des allusions à la métaphysique spinoziste, et même, en décelant les parti-pris et les erreurs de la théorie de la connaissance, d'apporter par avance les meilleurs arguments pour réfuter cette métaphysique même. De plus, la gnoséologie de Spinoza a évolué : nous devrons en expliquer les différentes phases. Voyons-la d'abord dans le *Court traité*.

Tandis que jusqu'ici le premier problème consiste à délimiter le domaine de la connaissance empirique et celui de la connaissance rationnelle, et qu'on n'arrive à Dieu qu'après un circuit plus ou moins long (Descartes, le maître de Spinoza, arrive à Dieu en passant par le *cogito*, la distinction de la chose pensante et de la chose étendue, les idées claires), Spinoza part de Dieu, qui ne peut être connu par aucune autre idée, mais par « une révélation immédiate de l'objet lui-même à la raison ». *Court traité*, IIe partie, c. xxii. Ce

point de départ n'est pas accepté au nom d'un préjugé métaphysique, ni posé absolument à priori. Tout s'éclaire si l'on comprend ce qu'est le connaître pour Spinoza. Connaître est un état absolument passif et consiste donc simplement en une action de la chose et fait partie, par conséquent, de l'ensemble du réseau causal de la nature. Mes actes de connaissance font partie du système total des causes et des effets aussi bien que la chute d'un corps. La question de la possibilité du passage du corps à l'esprit n'a donc pas à se poser : d'ailleurs le fait de la perception en est le signe et l'explication suffisante. Remarquons qu'en cette perspective la distinction du vrai et du faux perd sa valeur absolue : la chute d'un corps n'est ni vraie ni fausse, elle est simplement; la nature, en son unité et son mécanisme, est dépourvue de ces distinctions. Vrai et faux, il n'y a là qu'une opposition subjective, tenant à une considération partielle de la nature. Mais alors, puisque toute pensée faisant partie de l'ensemble des choses exprime un fait extérieur, elle reflète un élément de l'Être, et l'erreur ne peut consister qu'à s'imaginer saisir le Tout quand on ne saisit qu'une partie. Et la connaissance, déterminée directement par l'action du concret, n'est pas une affaire de genres et d'espèces : elle consiste à saisir les moments et les forces de l'Être efficacement présents dans un acte singulier.

Chez Descartes, l'intuition porte sur les principes mathématiques et sur la pensée elle-même qui les trouve en elle. Ici l'intuition est celle de l'Être total : nous sommes, en effet, inactifs, la connaissance étant le résultat de la chose; c'est l'Être total, par le jeu des causes et des effets, qui s'exprime en nous, qui juge. Nous trouvons ici sans doute l'influence de Campanella, qui définissait la connaissance : *intrinsecatio per quam unum fit aliud*, qui enseignait que nous saisissons notre être propre dans la connaissance de Dieu, et que nous aimons nécessairement Dieu en qui nous sommes. L'être fini n'existe que par sa participation à l'infini; la connaissance s'étend donc au delà de toute limite, puisque toute détermination est négation. Campanella écrivait : *quod vero est omnino, omnis generis entitates continet et ambit. A nihilo vero ipsum ambiri non potest. Nihilum enim non est neque in mente, neque extra mentem. Oportet ergo sine modo illud esse. Ergo infinitum. Ergo immortale, ut dicebamus, et immensum.* Même vue dans le *Court traité*, I, p. II, § 19. L'intuition de Dieu, qui est la nature en son infinité, est posée dès l'abord, étant donnée la conception que Spinoza se fait de l'acte de connaissance. Et cette conception, avec le panthéisme qu'elle entraîne, vient tout droit du naturalisme de la Renaissance, de Campanella et de Telesio (voir les textes dans Cassirer, *Das Erkenntnissproblem*, t. I, p. 240 sq.; t. II, p. 80 sq.) et, au delà, de la philosophie juive et arabe. L'idée centrale du spinozisme était déjà parfaitement claire, avant que le philosophe eût réfléchi sur Descartes et sur la méthode des mathématiques.

Le *De intellectus emendatione* a le même but que le *Court traité* : surmonter les désirs passionnels incapables de nous rassasier, afin d'atteindre l'unité qui relie l'esprit à la nature. Seulement Spinoza indique la voie pour y arriver : c'est la voie de la connaissance, et de la connaissance mathématique. Cette connaissance-là, en effet, possède en elle-même le critère de sa valeur : vérité et certitude n'y dépendent que « de la puissance et de la nature de l'intellect », § 69-71; le concept mathématique valable fournit les marques qui nous assurent de la réalité de son objet. Le point de départ de la métaphysique sera donc de connaître « ce qui constitue la forme de la vérité ». § 104-105. La logique scolastique est ici impuissante, car le passage des individus à l'universel, par comparaison des individus entre eux, ne donne pas les principes et conditions de la chose : *nobis autem, si quam minime abstracte procedamus, et a primis elementis, hoc est a fonte et origine naturæ, quam primum fieri potest, incipiamus, nullo modo talis deceptio erit metuenda.* § 55, 75. La méthode mathématico-métaphysique sera donc génétique, synthétique, fournissant l'explication du réel par sa construction; *ut mens nostra... referat objective formalitatem naturæ quoad totum et quoad ejus partem.* § 91. Telle est, en effet, l'idée mathématique : nous savons ce qu'est le cercle et tout ce qu'il inclut ou exige, parce que nous l'avons construit par une loi posée par nous. Là nous possédons la cause et, parce que nous la possédons, nous possédons ce qui sort d'elle. Il en sera de même en métaphysique : de la cause de toutes choses on tire la série des causes et des essences réelles, non pas la série des choses changeantes, mais celle des « choses éternelles », c'est-à-dire les lois du mouvement et celles de la pensée présentes dans toute réalité concrète. § 100.

Cette conception d'une science universelle dont la mathématique est le type vient de Descartes. Seulement chez Descartes le libre arbitre de l'homme rompait la nécessité et par conséquent l'unité de la nature. Spinoza a corrigé Descartes par Hobbes, à qui il emprunte les doctrines de la définition génétique, de la méthode géométrique appliquée aux affections de l'homme et au droit. *De corpore*, part. I, c. VI; *De homine*, 10-12. Remarquons que Hobbes n'applique la méthode mathématique qu'à la réalité empirique et que son nominalisme est absolu : au contraire, Spinoza tient le conventionnalisme pour une absurdité qui ne mérite pas d'être réfutée, et il applique la méthode à l'être même. Mais comment la méthode géométrique, qui consiste à engendrer les notions en les construisant, s'appliquera-t-elle à l'être qu'on ne construit pas? C'est que l'idée de « cause de soi » n'a pas besoin d'être engendrée : *si res sit in se, sive, ut vulgo dicitur, causa sui, tum per solam suam essentiam debebit intelligi; si vero res non sit in se, sed requirat causam ut existat, tum per proximam causam debet intelligi.* § 92. Ainsi est justifié le concept de la substance qui va porter le système entier.

La substance se comprend par elle-même, parce qu'elle existe en elle-même. Mais quelle réalité ont les êtres qui existent dans la substance? Si l'on n'a pas pénétré la gnoséologie spinoziste, on est très embarrassé sur ce point : tantôt les êtres singuliers paraissent être des non-essences n'ayant de réalité que dans notre imagination inadéquate, tantôt ils paraissent être des moments fondés nécessairement dans l'essence de Dieu. Or, dans le *De intellectus emendatione*, § 31, Spinoza enseigne que notre souverain Bien consiste dans la connaissance de l'unité qui lie l'esprit humain à la nature totale, et que seule la géométrie nous livre l'intuition de l'ordre absolu de l'être fondé en soi-même. Quel est le contenu de ce concept? On pourrait croire que ce contenu est l'être, car le concept de substance vient de la scolastique et, selon la doctrine spinoziste, toute affirmation pose de l'être. Seulement les notions communes, obtenues par comparaison et abstraction, ont été rejetées pour ce motif que le procédé abstractif est un procédé imaginatif, consistant à ne garder qu'une minime partie et à laisser échapper le Tout. Spinoza prétend ne partir que d'une *essentia particularis affirmativa. Ibid.*, § 55, 93, 98. La difficulté est de trouver une idée positive qui exclue toute limitation, car on sait que *omnis determinatio est negatio.* Or, la connaissance adéquate nous fournit précisément ce type de connaissance, car elle a pour objet l'ordre des êtres singuliers : l'intellection est à la fois universelle et singulière : *quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus. Eth.*, V, prop. 24. L'Être total est ainsi pénétré comme un

engrenage rationnel que l'esprit, par son activité créatrice, reproduit et s'assimile. Puisqu'il est l'enchaînement nécessaire des choses, il n'en est pas la somme, et il n'y a aucun danger de le chercher en dehors d'elles. Il est incommensurable aux choses singulières, puisqu'il est la condition de leurs mesures empiriques; il n'existe que par sa corrélation aux choses singulières et appartient pourtant à une autre dimension de la pensée. L'unité de la substance n'est pas une unité numérique, ce qui supposerait des objets séparés que l'on compte; elle n'est pas un tout de parties; c'est simplement ce en dehors de quoi il n'y a rien, l'Infini comprenant en soi toute réalité.

En somme, l'ordre mathématique assurant la cohérence du concret total, tel est le contenu de l'idée de substance. C'est cette réification de l'ordre mathématique qui est la source des difficultés inextricables du système. On sait que la substance s'exprime par une infinité d'attributs infinis, dont nous connaissons seulement deux, l'étendue et la pensée. Quelques interprètes ont soutenu que la différenciation des attributs était un point de vue subjectif de l'intellect. C'est là sûrement une interprétation contraire à l'intention de l'auteur de l'*Éthique*, pour qui la connaissance atteint directement le réel concret. Mais alors, comment la substance engendre-t-elle, sans se scinder, une multiplicité? Spinoza croit que la géométrie analytique lui fournit précisément le type d'une réalité et d'une connaissance qui, une en son fondement, apparaît sous deux formes radicalement distinctes : les rapports de nombre sont à la fois des rapports d'espace, comme les rapports entre les événements de l'étendue sont à la fois des rapports entre les événements de la pensée : c'est l'identité de l'ordre qui constitue l'identité de la substance. Voir Brunschvicg, *La révolution cartésienne et la notion spinoziste de la Substance*, dans *Revue de métaph. et de mor.*, 1904, p. 755 sq. Nous trouvons en chaque attribut la substance totale, parce que nous possédons, dans les lois qui le constituent, la règle universellement identique de la liaison des événements concrets.

L'effort de Spinoza est assurément puissant, mais il faut reconnaître qu'il est vain. La connaissance mathématique reste une connaissance abstraite et une connaissance pleine d' « êtres de raison » : si elle est, en un certain sens, la connaissance de l'ordre du concret, elle n'est absolument pas la connaissance du Tout concret, pas plus qu'elle n'est la connaissance des éléments concrets eux-mêmes. Spinoza s'est formé l'idéal d'une connaissance impossible.

La théorie du nombre infini des attributs est encore une pierre d'achoppement. D'après le *Court traité*, plus grand est le nombre des attributs, plus est grande la plénitude d'être : le Tout de la réalité doit donc renfermer toutes les déterminations possibles. On voit que la substance est ici conçue comme *ens realissimum*, la Chose des choses. Cette conception a toujours persisté dans l'œuvre de Spinoza : elle inspire le début de *l'Éthique :* elle est évidemment inconciliable avec la conception de l'enchaînement des lois nécessaires constituant à elle seule l'identité de la pensée et de l'étendue. La première conception implique la gnoséologie réaliste du Moyen Age; la seconde implique la gnoséologie cartésienne.

Autre difficulté : quelle place donner à la pensée parmi les attributs? Remarquons-le, en effet : quel que soit le nouvel attribut-monde qui exprime la substance, il a toujours la pensée comme exposant, puisqu'il peut être connu. De plus, l'idée vraie n'est pas déterminée par son objet, mais par l'activité de l'esprit : tout être connaissable est donc posé par la pensée. Par conséquent la distinction des attributs dépend de la pensée et celle-ci est donc, non pas un des membres de l'être multiple, mais la condition de cette multiplicité. Le panthéisme de Spinoza devrait ainsi s'orienter dans le sens idéaliste de Fichte. Seulement, à ceci s'oppose que Spinoza, après avoir au début conçu l'âme à la manière de Descartes, en est venu à ne voir en elle que le reflet des événements matériels de l'étendue, et ceci encore tient à la théorie de la connaissance : l'âme ne pense quoi que ce soit qu'en se représentant les affections du corps, et elle n'est que la série de ces représentations. Comment alors peut-elle s'élever à la connaissance adéquate, dans laquelle l'esprit s'affranchit de toute position particulière et s'élève à l'ordre de l'Être total? Entre les deux conceptions, la contradiction est flagrante. Ajoutons que, si l'âme n'est qu'une série de représentations correspondant aux affections du corps, on ne comprend pas comment elle forme un sujet connaissant. Spinoza sait, il est vrai, que l'âme est douée de réflexion : mais la multiplicité réflexive et l'intériorité réflexive ne correspondant à rien de corporel, elles font une nouvelle dimension qui ajoute à l'ordre identique de la pensée et de l'étendue.

Enfin le nominalisme spinoziste introduit la contradiction dans le principe même, la substance. Si les notions d'ordre, unité, pluralité, etc., sont, comme Spinoza l'enseigne expressément, des notions abstraites dépourvues de signification réelle, la méthode mathématique, qui emploie ces notions, est impropre à nous livrer l'intelligence du réel.

Ces quelques explications permettront, nous l'espérons, au lecteur, de comprendre plus facilement la métaphysique spinoziste, d'où tout le reste dépend, et de ne pas se laisser prendre à la séduction de sa cohérence et de sa profondeur apparentes.

III. Doctrine métaphysique. — Une substance est ce qui est en soi, et, par conséquent, ce dont le concept peut être formé sans le concept d'aucune autre chose. *Éth.*, I, déf. 3. Or, la substance existe par elle-même; elle est douée d'une infinité d'attributs infinis; elle est unique; elle est donc Dieu et elle est tout. Les interprètes de Spinoza se sont demandé si, dès les premières définitions de l'*Éthique*, la substance est identifiée à Dieu, ou si, au contraire, les premières définitions laissant ouverte la question de la possibilité de plusieurs substances, toute une déduction est nécessaire pour arriver à l'unicité de la substance et à son identité avec Dieu. C'est la seconde interprétation qui est la vraie. Voir Delbos, *La notion de substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza*, dans *Revue de métaph. et de mor.*, 1908, p. 783-788; S. Vanni Rovighi, *La teoria spinoziana della sostanza e la metafisica tomistica*, dans *Spinoza nel terzo centenario della sua nascita*, Milan, 1934. On pourrait estimer, en effet, qu'il existe plusieurs réalités existant en soi et concevables par soi. Voici comment Spinoza prouve que cela est impossible. Une substance, dit-il, ne peut être produite. En effet, elle ne peut être produite que par une substance d'attributs semblables, ou par une substance d'attributs différents. Dans le premier cas, les deux substances sont identiques. Dans le second cas, il n'y a rien de commun entre la substance cause et la substance effet, ce qui est impossible, puisque la cause doit renfermer la raison de l'effet et par conséquent avoir des attributs communs avec lui. La substance existe donc par elle-même, elle est Dieu. Pour comprendre cette démonstration, il faut se rendre compte des postulats qu'elle présuppose. Pour Spinoza, la connaissance adéquate pénètre jusqu'au fond du concret : qui connaît une substance intimement ne peut la confondre avec rien d'autre; autrement elle ne serait plus *cette* substance. Par conséquent un caractère commun à plusieurs sujets est un attribut qui n'est vu qu'en partie, confusément; l'attribut qu'exprime la

connaissance adéquatement ne peut appartenir qu'à un seul. Nous n'insistons pas sur l'énormité du postulat de Spinoza, qui coïncide à peu près avec la conception de l'universel concret chez Hegel; il est trop évident que, si une substance ne peut être confondue avec aucune autre, nous sommes absolument incapables de saisir en son fond ce qui constitue cette individualité inconfusible, notre connaissance n'est jamais « adéquate » au sens spinoziste. Quant à la seconde partie de la démonstration, elle suppose qu'une connaissance adéquate des causes est possible, renfermant a priori la connaissance des effets. Mais en fait nous n'arrivons à connaître Dieu que par le monde.

Puisque la substance est une, elle est indivisible. Elle est infinie, puisque rien ne la limite, ni de l'extérieur, ni de l'intérieur. Elle possède une infinité d'attributs infinis, car une chose a d'autant plus d'attributs qu'elle possède plus d'être. Chaque attribut, à son tour, se développe en une infinité de modes finis : il le faut, car l'attribut infini ne saurait être épuisé. Notons ici que Spinoza, en dehors des démonstrations qui donnent à la substance les propriétés divines, prouve directement l'existence de Dieu. Ces diverses preuves de l'existence de Dieu sont des variétés de l'argument ontologique. Elles partent toutes du même principe : le possible, en tant que perfection, en tant que puissance infinie, etc., implique l'existence. Bien entendu, Dieu est conçu comme force infinie, cause immanente et nécessaire du monde : Dieu ayant éternellement en lui-même la raison de son être, est éternellement tout ce qu'il est, produit éternellement tout ce qu'il produit.

Venons-en maintenant aux attributs. Les qualités secondes étant subjectives (comme chez Descartes), et les qualités premières, figure, divisibilité, mouvement, se ramenant à des modifications de l'étendue, celle-ci est attenante à la substance même, elle est un attribut. Infinie, car rien ne la limite : entre elle et la pensée, rien de commun, donc la pensée ne la limite pas. En un sens, elle est divisible, puisque les figures, mouvements, etc., sont mesurables et divisibles; mais cette divisibilité concerne nos sens et notre imagination. Au point de vue intelligible, l'étendue est un tout où ce serait un non-sens de chercher des divisions. En somme, le déroulement infini des mouvements naissant les uns des autres et solidaires les uns des autres exprime l'unité absolue de l'étendue. Les corps ne sont que des modifications de l'étendue. Et la série temporelle de ces modifications successives, autrement dit la série des mouvements est éternelle, car le mouvement ne peut pas plus commencer ou cesser que ne peut commencer ou cesser l'étendue infinie.

Nous connaissons un autre attribut : la pensée. L'expérience psychologique nous en fait connaître beaucoup de modes, ceux que nous appelons notre âme et qui manifestent la pensée infinie comme les mouvements corporels manifestent l'étendue infinie. De même, en effet, que les modes de l'étendue n'ont de réalité que par un attribut au delà duquel on ne remonte pas, nos représentations, émotions, désirs, etc., n'ont de réalité que par une activité première de la substance, activité au delà de laquelle il n'y a rien. C'est donc une activité nécessaire, éternelle, infinie. Elle est infinie puisqu'elle est un attribut de Dieu; mais Spinoza le prouve aussi directement, parce qu'elle renferme une tendance à se développer infiniment, et que toute chose a la puissance de se réaliser quand rien ne fait obstacle à son développement. Or, rien ne peut faire obstacle au développement de la pensée de Dieu. La pensée est unique et indivisible, elle se déploie en une infinité de modes finis : ces propositions se démontrent par des preuves analogues à celles qui établissent les théorèmes concernant l'unicité et l'indivisibilité de l'étendue, etc.

Les idées particulières, ou modes finis de la pensée, découlent de Dieu considéré comme chose pensante, de même qu'un corps ou mode de l'étendue découle de Dieu considéré comme chose étendue. Les idées particulières sont déterminées par les modes antérieurs de la pensée, comme les modes de l'étendue sont déterminés par les modes antérieurs de l'étendue. Conséquemment, chaque idée particulière a sa cause totale en dehors de l'étendue, de même que chaque mouvement corporel a sa cause totale en dehors de la pensée. Considérés au point de vue phénoménal, les modes de l'étendue n'ont pas de rapport avec les modes de la pensée; considérés au point de vue substantiel, ils sont identiques. Alors, en quoi peut consister l'unité de l'individu humain?

Au corps, qui est l'unité d'un système de mouvements corporels, correspond une idée qui est l'âme. Les « affections du corps », c'est-à-dire les sensations, sentiments, perceptions, souvenirs provoqués par les mouvements corporels, voilà ce qui constitue l'âme, et à travers les « affections du corps » sont connus, d'une certaine manière, les mouvements extérieurs qui les provoquent. L'âme n'est donc ni une ni indivisible : sa permanence n'est au fond que la permanence provisoire des organes et des mouvements qui sont le corps, et son activité n'est que la résultante de l'action élémentaire de chacun des modes de la pensée qui se succèdent pour la former. L'âme ne connaissant les corps et elle-même que par ses affections, elle n'a d'elle-même et des corps qu'une connaissance inadéquate. Mais l'entendement atteint, par la connaissance adéquate, l'essence des choses, c'est-à-dire les attributs de la substance, étendue et pensée.

En effet, au dessus de l'expérience qui connaît les modes, il y a la connaissance du nécessaire, de l'éternel, et le nécessaire et éternel, c'est l'étendue et la pensée. Entre l'expérience et l'entendement, rien de commun : l'entendement, atteignant l'essence par intuition, est au-dessus de toute possibilité d'erreur. C'est la quatrième espèce de connaissance, la connaissance adéquate, la première étant la connaissance par autorité, la seconde étant la connaissance vague fondée sur des signes, la troisième étant la connaissance déductive fondée sur l'expérience. L'entendement n'est pas une faculté, c'est l'idée de la substance, et par conséquent, puisque l'idée de la substance est unique, la connaissance intellectuelle est impersonnelle.

Aux divers degrés de la connaissance correspondent divers degrés de la tendance : à la connaissance empirique correspondent les désirs sensibles qui, bien qu'actifs de l'activité de la substance, sont passifs en tant que déterminés par la perception. Au contraire, la volonté est souverainement active et libre, puisque, dépassant la sphère des affections du corps, elle n'est déterminée que par la connaissance adéquate. La liberté, sur laquelle Spinoza insiste tellement, n'est donc pas un libre arbitre : elle est la spontanéité totale de l'être dont l'action est déterminée par son essence. La notion de libre arbitre est tenue par Spinoza pour une absurdité : il la condamne par toutes sortes de preuves : et parce qu'en Dieu tout est nécessaire; et parce que la volonté, n'étant pas une faculté, est une série de volitions déterminées les unes par les autres; et parce que la volition est un aspect de l'idée à laquelle elle est au fond identique; et parce que la nécessité qui relie les mouvements corporels implique la nécessité des modes de la pensée qui leur sont parallèles. Il est vrai que les hommes se croient libres : cette illusion provient de la connaissance inadéquate, on attribue à une soi-disant faculté de choisir les effets dont on ignore les causes.

Les passions se ramènent toutes au désir, qui est un

effort de la substance : la psychologie de Spinoza est partout inspirée par l'idée de la persévérance de l'être, c'est-à-dire par une idée métaphysique. Ce qui augmente ou diminue l'activité du corps augmente ou diminue l'activité de l'âme, puisque l'âme est l'idée du corps : ainsi se déduira la généalogie des passions, joie et tristesse, amour et haine, espérance et crainte. Spinoza a formulé trois lois d'évocation des passions les unes par les autres : par contiguïté, par ressemblance d'objets, par causation (nous aimons ceux qui nous causent de la joie, etc.). Nous savons que les passions accomplies en nous par les affections du corps causées par les objets extérieurs nous constituent en état d'esclavage : en nous en délivrant par la connaissance adéquate, l'entendement parviendra à la béatitude. C'est cela l'objet de la morale.

IV. La morale. — La morale est le but unique de la philosophie spinoziste : il s'agit seulement « de l'âme humaine et de son souverain bien ».

Pour déterminer ce qu'est le bien, on se placera successivement au point de vue de la nature et à celui de la raison. Au point de vue de la nature, chaque chose, considérée en elle-même, est aussi bonne qu'elle peut l'être, puisque déterminée par les lois nécessaires de l'être. Chacun désirant ou repoussant nécessairement ce qui lui est bon ou mauvais, a droit de faire tout ce à quoi s'étend sa puissance. Mais, si l'on se place au point de vue de la raison, c'est-à-dire si l'on envisage l'ensemble des choses, elles nous apparaissent comme une hiérarchie d'êtres plus ou moins parfaits, selon qu'ils sont source de joie. Dieu, souveraine perfection, est par conséquent le souverain bien. La raison est l'agent qui nous fait atteindre le souverain bien. D'une part, puisqu'elle voit les conséquences de nos actes, elle remédie à la violence des passions, elle pratique la tempérance, la justice, le dévouement. D'autre part, en comprenant tous les événements par les lois de la nécessité universelle, c'est-à-dire par l'activité de Dieu, elle s'affranchit des contraintes extérieures et participe à la spontanéité divine. Connaissant toutes choses sous la forme de l'éternité, elle s'attache à leur principe et trouve la joie dans cette connaissance adéquate, qui engendre l'*amor intellectualis Dei.*

On voit les caractères de cette morale. D'abord, la morale selon la nature justifie toutes les violences de ceux qui ont la force, car tout ce qui arrive, étant déterminé par les lois nécessaires, est légitime, et les âmes étant dépourvues de personnalité, la puissance et le droit appartiennent d'abord aux totalités. Comme la morale de Hobbes, la morale de Spinoza est pour justifier tous les « totalitarismes ». Il est vrai qu'au-dessus de la morale de la nature, conditionnée par la connaissance sensible, inadéquate, il y a la morale de l'entendement. Celle-ci ne se propose pas comme un idéal à choisir par un libre arbitre, mais comme un principe qui se réalise nécessairement une fois qu'il est connu. Sans doute, il ne s'agit pas d'un fatalisme : celui qui connaît les essences organise sa conduite par l'activité de sa pensée. Mais il ne dépend pas de l'homme d'atteindre à la connaissance adéquate. Bien peu y parviennent, Spinoza le remarque, et ils n'y parviennent que par suite d'une nécessité qui les domine. La morale de la justice, l'amour intellectuel de Dieu ne sont le fait que d'une élite : cette morale-là est donc strictement aristocratique. Et en elle-même elle ne consiste qu'en une résignation : cette liberté, qui est seulement l'intelligence de la nécessité, ne vise à rien changer de ce qui existe, elle trouve toute sa satisfaction à se l'expliquer. Resterait enfin à savoir ce qu'est au juste l'*amor intellectualis Dei*. Est-ce seulement la joie purement intellectuelle et au fond égoïste du savant qui est parvenu à comprendre les choses par les lois mathématiques qui en font l'unité? Est-ce l'adhésion de l'âme à un principe divin qui la dépasse et qui mérite l'amour, le dévouement et le culte? Nous retrouverons cette alternative quand nous aurons à exposer les interprétations possibles de la religion de Spinoza.

V. La politique. — Au temps de l'empire ottoman, on disait que le gouvernement des sultans était une tyrannie tempérée par l'assassinat. Cette définition conviendrait assez bien au système politique enseigné dans la IV[e] partie de l'*Éthique* et le c. xvi du *Théologico-politique*, car le droit de l'État, fondé sur sa force, n'y a d'autre limite que la résistance dont sont encore capables les sujets. « Par droit naturel et institution de la nature, nous n'entendons pas autre chose que les lois de la nature de chaque individu, selon lesquelles nous concevons que chacun d'eux est déterminé naturellement à exister et à agir d'une manière déterminée.» *Théol.-pol.*, c. xvi. Puisque la puissance de la nature est la puissance même de Dieu, chaque individu a le droit déterminé par sa nature : « en vertu du droit naturel, tous les poissons jouissent de l'eau et les plus grands mangent les petits ». Tant que les hommes ne vivent que sous l'empire de la nature, ils ont donc le droit de convoiter tout ce qui leur est utile. Mais il leur serait plus utile de vivre selon les lois de la raison et, pour obtenir ainsi la sécurité, ils n'ont pas d'autre moyen que d'abandonner tous leurs droits, c'est-à-dire toute leur puissance, à une autorité qui les régisse. Aucun pacte, en effet, n'ayant de valeur que par son utilité, personne n'est enchaîné à sa parole, sinon par une contrainte qui rende la violation des serments plus dommageable que la fidélité.

Il suit de là que l'État possède un droit absolu dans la mesure même où il possède la force totale, et que « nous sommes obligés absolument d'exécuter tous les ordres du souverain, même les plus absurdes ». Seulement, puisque l'État n'a le droit qu'en tant qu'il a la force, et que cette force est toujours précaire, dépendant de la bonne volonté des sujets, il a intérêt à gouverner raisonnablement pour le bien de ceux-ci. Et ceux-ci ne sont pas esclaves en obéissant, puisqu'en se conduisant ainsi ils suivent les lois de la raison. Dans le *Théologico-politique*, la forme de gouvernement qui paraît à Spinoza « la plus naturelle » est la démocratie, dans laquelle chacun délègue tous ses droits à la majorité et tous demeurent égaux. Le droit civil privé dépend évidemment de la volonté du souverain, qu'il soit une majorité ou un roi : le souverain n'est pas tenu par le droit établi, puisque le dommage « ne peut provenir du souverain, qui a le droit de tout faire à l'égard de ses sujets ».

Le droit international est naturellement régi par les mêmes principes. Deux États peuvent s'allier, l'alliance n'étant jamais déterminée que par leur intérêt : chacun garde ses droits et son autorité, et le contrat ne reste valide que tant que persiste le motif de danger ou d'intérêt, « ôtez ce fondement, et l'alliance croule d'elle-même ».

En matière de religion aussi, le droit de l'État est pratiquement sans limite. D'abord, la vie selon la nature précède la vie selon la raison, et en principe, et dans l'ordre temporel. Ensuite, le droit naturel dépend des lois de la nature, lesquelles sont plus amples dans leur domaine que celles de la religion. Si le souverain refuse de reconnaître le droit révélé, il le peut à ses risques et périls, et cela ne lui enlève en rien la puissance qu'il tient du droit naturel. Enfin, les hommes s'opposent les uns aux autres en matière de religion, et l'État ne peut abandonner aux particuliers la permission de terminer eux-mêmes leurs querelles : il a donc « le droit absolu de statuer en matière de religion tout ce qu'il juge convenable ». Que si certains hommes ont

reçu de Dieu une révélation qui les « dispense expressément de l'obéissance », ils resteront fidèles à la loi révélée, comme les trois enfants dans la fournaise. Pour apprécier cette restriction de Spinoza, il convient de se reporter à ses enseignements sur l'interprétation de l'Écriture.

Après l'exposé de cette doctrine, qui correspond à celle du *Leviathan* de Hobbes, on pourrait croire qu'il n'y a plus de place pour aucune liberté de conscience. Mais n'oublions pas que Thomas Hobbes ne connaît que la vie selon la nature, puisque sa théorie de la connaissance est rigoureusement empiriste. Or, la gnoséologie spinoziste est intellectualiste : au dessus de la vie selon la nature, s'ouvre la vie selon la raison, et un homme qui pense ne peut pas, quoi qu'il fasse, juger intérieurement sinon selon ce qu'il voit être vrai. A l'intérieur de l'âme, la liberté de penser demeure donc inviolable. Ajoutons que les hommes, en transférant à l'État tous leurs droits, ne peuvent pas transmettre à l'État ce qui constitue leur existence même, à savoir la tendance à persister dans l'être et la lumière du jugement. D'ailleurs l'État ne gagnerait rien et se compromettrait inutilement s'il essayait de pénétrer à l'intérieur des consciences. Il faut donc conclure que, si l'État a le droit de régler absolument toutes les actions extérieures des citoyens et, par conséquent, le culte, il agira sagement en laissant à chacun la liberté de penser ce qu'il juge vrai et de croire ce qu'il veut. Cette liberté, non seulement peut se concilier avec la tranquillité de l'État et avec la piété, elle est même « nécessaire à la conservation de tous ces grands objets ». *Théol.-pol.*, c. xx.

VI. La méthode d'interprétation de l'Écriture. — Une philosophie qui identifie Dieu et la nature, qui conçoit Dieu comme une force infinie se développant nécessairement sous les formes de l'étendue et de la pensée empiriques, exclut à priori la possibilité de toute religion révélée. Cependant Spinoza connaît bien l'Ancien Testament et la littérature rabbinique; il y a été formé dans sa jeunesse et il a continué à les étudier. Le *Théologico-politique* en fait foi, et M. Vulliaud a montré récemment, dans son petit livre sur la bibliothèque de Spinoza, la solidité de l'érudition de celui-ci et l'usage qu'il en a fait. Spinoza a lu aussi avec soin le Nouveau Testament. Il est vrai qu'il ignore le catholicisme : il n'a connu le christianisme qu'à travers les sectes protestantes hollandaises. S'il a été, dans ses conversations privées, moqueur et violent à l'égard des cultes établis, si même certains textes du *Théologico-politique* sont aussi cruels pour les croyants que des textes de Voltaire, il a pourtant un respect et un attachement réels pour les formes religieuses auxquelles ont adhéré ses ancêtres. La religion est donc pour lui un problème aussi bien spéculatif que pratique. Comment s'y prendre pour comprendre l'Écriture? Comment interpréter et apprécier le contenu de l'Écriture, en particulier les événements qui semblent rompre les mailles de la nécessité, miracles et prophéties? Qu'enseigne l'Écriture? Quelle sorte de croyance convient-il d'attribuer à ce qu'elle enseigne et à ce qu'elle raconte?

Pour comprendre l'Écriture, il n'y a qu'à la lire, mais à la lire comme on lit un document historique quelconque, d'après la grammaire, en éclairant les passages les uns par les autres, en remettant les événements dans leur contexte historique. On ne peut nier que Spinoza ait lu intelligemment l'Ancien et le Nouveau Testament, surtout l'Ancien, et que certaines de ses remarques témoignent d'un sens historique aigu.

Quant au contenu de l'Écriture, Spinoza l'aborde avec une herméneutique à priori, qui n'est autre que sa théorie des degrés de la connaissance. Puisque la méthode mathématique, saisissant dans l'être concret les lois nécessaires qui en constituent l'essence éternelle, atteint Dieu, la connaissance adéquate constitue la véritable religion : la connaissance que donne l'Écriture ressortit au degré le plus bas de la connaissance, à la connaissance imaginative et, par conséquent, la religion révélée par l'Écriture est une religion inférieure, celle des ignorants incapables de s'élever jusqu'à la connaissance adéquate. Bien que Spinoza affecte de parler le langage des théologiens et des rabbins et s'exprime avec des formules toujours respectueuses, cette doctrine est enseignée très clairement dans le *Théologico-politique*. Et il entreprend de la prouver par l'Écriture elle-même.

Comment une voix matérielle prononçant « je suis Dieu » pouvait-elle faire comprendre à Moïse et aux Israélites ce que c'est que Dieu, s'ils n'en avaient pas la connaissance adéquate? Par elles-mêmes, des voix, des visions n'enseignent rien. Or, les prophètes n'ont jamais rien appris que par des voix et des visions. La Bible parle de « l'esprit de Dieu » qui les inspirait, mais il faut tenir compte de ce que veut dire *ruaḥ*, esprit, et se rappeler que les Juifs attribuaient directement à Dieu tous les événements qui dépassaient leur entendement. Dire que l'esprit de Dieu a été donné aux prophètes, c'est dire que « les prophètes se distinguaient par une vertu singulière et au dessus du commun, qu'ils pratiquaient la vertu avec une constance supérieure, enfin qu'ils percevaient l'âme, ou la volonté, ou les desseins de Dieu ». C. i.

Puisque la certitude ne peut sortir directement que d'une connaissance pénétrant la nature de la chose, et que les prophètes ne connaissaient que par l'imagination, la certitude qu'ils avaient de leurs révélations dépendait de signes, c'est-à-dire, soit de la vivacité de l'acte imaginatif, soit d'événements extérieurs qui leur semblaient garantir leurs visions, soit de ce que leur âme n'avait d'inclination que pour le bien. Une telle certitude n'était qu'une « certitude morale ». On peut remarquer, en effet, que chaque prophète avait ses signes particuliers, que son style et même ses révélations dépendent de son tempérament. Bien plus, ils ne comprenaient pas toujours leurs propres révélations, qui par conséquent ne les rendaient pas plus instruits qu'ils n'étaient auparavant. C'est dire qu'« ils ignoraient l'excellence de la vertu et la véritable béatitude ». C. ii. On remarquera, dans ce chapitre, combien Spinoza cherche à déceler des contradictions chez les prophètes. Visiblement il veut montrer que la connaissance imaginative, qui est celle des prophètes, est nécessairement un tissu d'erreurs. Le ton doucereux ne doit pas faire illusion. Dans ces pages, Spinoza ressemble à Voltaire beaucoup plus qu'à Schleiermacher et aux théologiens protestants qui ont cru trouver dans sa doctrine un moyen de sauver le christianisme.

Nous savons que la nature suit un cours éternel et immuable, car l'entendement de Dieu ne se distinguant pas de sa volonté, les lois de la nature sont des décrets divins que rien ne peut modifier. Un miracle n'est donc une exception aux lois naturelles que dans l'opinion des hommes, lorsque le vulgaire n'a pas le moyen d'expliquer un événement par d'autres événements semblables. Bien loin de fonder l'existence de Dieu, les miracles, s'il y en avait, nous empêcheraient d'y croire, car, s'il se produisait une chose contraire à la nature, elle nous ferait douter des notions premières par lesquelles nous prouvons l'existence de Dieu. Un miracle est un événement qui surpasse l'intelligence humaine, qui par conséquent n'a de lien avec rien d'intelligible : il ne pourrait donc rien nous faire comprendre, il est dépourvu de signification religieuse. L'Écriture elle-même enseigne que les miracles ne nous font point connaître Dieu : Moïse ordonne de punir de mort les faux prophètes, même lorsqu'ils font des

miracles véritables, Deut., XIII, 1, et tous les miracles vus par les Juifs n'aboutirent qu'à ce qu'ils adorèrent Dieu sous la forme d'un veau. Salomon a cru que toutes choses sont livrées au hasard. Eccle., III, 19-21; IX, 2-3 sq.

D'ailleurs, si l'on examine avec soin les récits de miracles, on se rend compte que souvent les termes du récit montrent que l'événement se produisait par le concours de causes naturelles : ainsi Saül retrouvant ses ânesses perdues, I Reg., IX, l'arc-en-ciel signe de la réconciliation entre Dieu et les hommes, Gen., IX, le fléau des sauterelles répandu par un vent d'Est, Ex., X, etc. Les auteurs inspirés n'ayant pas pour but de nous renseigner sur l'essence des choses, ils parlent le langage populaire et s'accommodent aux croyances populaires. Il importe donc « d'établir une distinction profonde entre les opinions du témoin ou de l'écrivain et les faits eux-mêmes tels qu'ils ont pu se présenter à leurs yeux ». Et il ne s'agit pas là d'une simple hypothèse : les cas ne sont pas rares où des choses sont données comme réelles, qui étaient évidemment imaginaires, « comme, par exemple, que Dieu (l'Être en soi) soit descendu du ciel, Ex., XIX, 28; Deut., V, 28..., ou qu'Élie soit monté au ciel sur un char enflammé traîné par des chevaux de feu ». Une fois qu'on a dégagé des constatations qui précèdent les conclusions générales, on est en mesure d'affirmer que tous les miracles sont en réalité déterminés par des causes naturelles, et l'on pourra souvent conjecturer ces causes avec vraisemblance. C. VI.

De ces analyses concernant les récits de l'Écriture, la conclusion s'impose quant au crédit auquel ils ont droit. La plus grande partie de l'humanité n'est pas capable de se conduire autrement que par les désirs suscités par l'imagination : pour ces hommes donc, les préceptes qui s'imposent à leur conduite privée et sociale ont besoin d'être enveloppés dans des récits qui frappent les sens et l'imagination. Ces gens ont donc besoin de croire littéralement aux prophéties, aux miracles et à tout le reste. Par contre, cette foi imaginative est inutile à ceux qui, convaincus par la raison, possèdent des conceptions claires et distinctes et par là connaissent véritablement ce que c'est que Dieu. La foi aux récits de l'Écriture n'a donc rien à faire avec la béatitude.

VII. La doctrine de la religion. — Spinoza a paru à beaucoup une âme religieuse; et, si l'incrédulité et l'irréligion ont pris des armes dans son arsenal, une spéculation religieuse extraordinairement riche s'est aussi inspirée de lui. Pour qu'un courant aussi abondant ait pu couler pendant plus d'un siècle et coule encore, il fallait bien, même si la source recevait des affluents, que la source existât. Et il y a bien chez Spinoza une doctrine positive de la religion, ou plutôt une double doctrine. D'une part, la religion populaire, déterminée par l'imagination, est nécessaire aux individus et aux sociétés; elle est engendrée par des causes naturelles, par des lois nécessaires, elle sort donc de Dieu lui-même, et, à ce titre, elle est légitime et bonne. D'autre part, la connaissance de Dieu, telle que l'obtiennent les sages par des conceptions claires et distinctes, leur livre la signification totale de ce que le peuple n'atteint que par les symboles imaginatifs. La philosophie est donc la religion véritable. Examinons les deux phases de la religion, la phase imaginative et la phase intellectuelle.

La loi, c'est-à-dire « ce qui impose une manière d'agir fixe et déterminée à un individu quelconque », dépend de la nécessité naturelle (lois de la nature) ou de la volonté des hommes (lois civiles) et, en ce dernier cas, elle est humaine ou divine. Une loi divine est une loi qui n'a rapport qu'à la vraie connaissance et à l'amour de Dieu. L'importance des lois divines est immense, puisque toute la connaissance humaine dépend de l'idée de Dieu, et notre souverain bien y est contenu tout entier. La loi divine naturelle, consistant à connaître Dieu par la raison et à l'aimer, est universelle et, par elle-même, elle n'a aucun besoin d'être fondée sur des récits historiques, car « la lumière naturelle n'exige rien de nous qu'elle ne soit capable de nous faire comprendre » et sa récompense est de connaître Dieu et de l'aimer. Le Christ, qui était « la bouche même de Dieu », a compris la religion dans sa vérité adéquate, « par la seule force de l'esprit pur, sans paroles et sans images ». Sans doute, il présentait aux hommes grossiers la révélation sous la forme d'une loi positive, mais à d'autres plus éclairés il enseignait les vérités éternelles, et c'est en ce sens que, selon le langage de Paul, il les délivrait de la « servitude de la Loi ». L'Ancien Testament lui-même enseigne que la connaissance de la vérité donne la vie. Prov., XVI, 23; XIII, 4; III, 13, 16, 17; II, 9; cf. Rom., I, 20, etc. Spinoza se flatte d'avoir démontré ainsi l'unité fondamentale de la religion : au fond, l'Ancien et le Nouveau Testament ne sont que l'écorce imagée qui enveloppe la vérité totale sur Dieu, laquelle n'est accessible qu'au philosophe seul. La religion est le symbole de la philosophie et la philosophie est la véritable religion. *Théol.-pol.*, c. IV.

Cependant, la religion positive n'est pas uniquement le véhicule de la religion en esprit et en vérité (cette dernière expression, employée par les disciples modernes de Spinoza, n'est pas de lui). Et même il n'y a guère que les récits à être ce véhicule. Car l'appareil juridique de l'Ancien Testament et des Églises, ainsi que le culte, n'ont pour but que la prospérité matérielle et l'utilité de l'État. L'Écriture, en effet, n'a jamais promis aux Juifs que des récompenses matérielles. Les juifs ne sont donc plus tenus par leur législation après la ruine de leur empire, puisqu'elle n'avait pas d'autre rôle que de maintenir la cohésion sociale en faisant sentir à chacun qu'il dépendait toujours et dans toute sa conduite d'une puissance supérieure. Dans le christianisme, les cérémonies ne possèdent « aucune vertu sanctifiante », elles sont « des signes extérieurs de l'Église universelle ». Pour interpréter ce dernier point, on se rappellera que Spinoza ne connaissait pas le catholicisme.

On voit maintenant de quelle manière le spinozisme renfermait le germe d'une théologie chrétienne. Il suffirait de considérer la connaissance par symboles, non pas comme inférieure à celle de l'entendement, mais comme son égale, ou même, sous l'influence du romantisme, comme une révélation de Dieu supérieure aux abstractions intellectuelles. Alors les prophètes seraient au-dessus des philosophes. Mais auparavant, il faudrait que les philosophes eux-mêmes, Schelling, Hegel, Schleiermacher, eussent assoupli le panthéisme rigide de Spinoza en substituant l'évolution dynamique à la substance statique. Alors l'évolution des religions serait l'évolution divine et le christianisme serait le terme le plus élevé atteint par cette évolution. Victor Delbos a retracé cette histoire dans la seconde partie de son ouvrage fondamental sur *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme.* Seulement, n'oublions pas que Spinoza lui-même en est resté à la conception la plus aristocratique et la plus intellectualiste de la religion : la seule religion vraie selon lui est la méthode mathématique appliquée en métaphysique, le christianisme n'est qu'un tissu d'erreurs utile au peuple. Si l'on veut trouver la postérité spirituelle authentique de Spinoza, on la cherchera parmi les personnages de M. Paul Hazard, dans son livre : *La crise de la conscience européenne.* Et, de nos jours, les vrais héritiers de Spinoza n'ont pas été Natorp, Hermann Cohen, ou Tröltsch, ou Auguste

Sabatier, c'est aujourd'hui M. Léon Brunschvicg ou Alain.

Pour donner un aperçu général sur l'homme et sur son œuvre : P. Siwek, professeur à l'Université grégorienne, *Spinoza et le panthéisme religieux*, Paris, 1937; J.-R. Carré, professeur à l'université de Poitiers, *Spinoza*, Paris, 1936 (livre en faveur de l'irréligion spinoziste).

I. Œuvres de Spinoza. — *Œuvres complètes*, éditées par van Vloten et Land (La Haye, 1882-1883). — L'édition des *Œuvres* par Émile Saisset, Paris, 1842, comprend, après une introduction, la vie par Colerus, le *Théologico-politique*, *l'Éthique*, *De la réforme de l'entendement*, et les *lettres* (2 vol.); *Éthique*, trad. par Ch. Appuhn, Paris (s. d.).

II. Sur la vie de Spinoza. — *La vie de B. Spinoza, tirée des écrits de ce fameux philosophe et de plusieurs personnes dignes de foi qui l'ont connu, par Jean Colerus, ministre de l'Église luthérienne de La Haye*, La Haye, 1706; Lucas, *La vie et l'esprit de M. Benoît Spinoza*, Amsterdam, 1719.

III. Études sur le spinozisme. — Avenarius, *Ueber die beiden ersten Phasen des spinozischen Pantheismus*, Leipzig, 1868; Bænsch, *Spinoza*, Leipzig, 1912; Baltzer, *Spinozas Entwickelungsgang, bes. nach seinen Briefen geschildert*, Kiel, 1888; P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 1re éd., 1697, 2e éd., 1702, au mot *Spinoza;* O. Beckkötter, *Hobbes und Spinoza*, Munster, 1920; Ch. Bellangé, *Spinoza et la philosophie moderne*, Paris, 1912; W. Bernhard, *The philosophy of Spinoza and Brunner*, New-York, 1934; L. Biagini, *L'ascetismo in Spinoza*, Assise, Porziuncola, 1935; W. Bolin, *Spinoza, ein Kultur-und Lebensbild*, Berlin, 1894; G. Bohrmann, *Grundlage zu einer Untersuchung über Spinozas Stellung zur Religion*, Leipzig, 1913; Stanislas von Dünin-Borkowski, *Der junge De Spinoza*, Munich, 1910; du même, *Spinoza. Aus den Tagen Spinozas.* I. *Das Entscheidungsjahr 1657*, Munster-en-W., 1933 (livre fondamental pour la vie de Spinoza); du même : *Spinoza nach dreihundert Jahren*, Berlin, 1932; Victor Brochard, *Le Dieu de Spinoza*, dans *Revue de métaph. et de morale*, 1908; du même, *Le traité des passions de Descartes et l'Éthique de Spinoza*, *ibid.*, juillet 1896; Lewis Brown, *Blessed Spinozza : a biography of the philosopher*, New-York, 1932; C. Brunner, *Spinoza contre Kant*, trad. par Henri Lurié, Paris, 1933; Léon Brunschvicg, *La logique de Spinoza* dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1893; du même, *Spinoza et ses contemporains*, 3e éd., Paris, 1923 (ouvrage important); du même, *Sur l'interprétation du spinozisme*, dans *Chron. Spinoz. Hagæ Comitis*, 1921, t. I; du même, *Le platonisme de Spinoza*, *ibid.*, 1923; G. Busolt, *Die Grundluge der Erkenntnisstheorie und Metaphysik Spinozas*, Berlin, 1875; J. Caird, *Spinoza*, Londres, 1888; Th. Camerers, *Die Lehre Spinozas*, Stuttgart, 1877 (2e éd., 1914); du même, *Spinoza und Schleiermacher*, Stuttgart, 1903; L. Carreau, *Exposition critique de la théorie des passions dans Spinoza*, 1870; Ernst Cassirer, *Das Erkenntnissproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, t. II, Berlin, 1911, p. 73-126; P.-L. Couchoud, *Benoît de Spinoza*, Paris, 1908; 2e éd., 1916; Aur. Covotti, *Spinoza*, Naples, 1935; V. Delbos, *La notion de substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza*, dans *Rev. de métaphysique et de morale*, nov. 1908; du même, *Le spinozisme*, Paris, 1913; du même, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, 1893 (ouvrage fondamental); Diderot et d'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, éd. de 1758, t. XV, au mot *Spinoza;* Rob. Duff, *Spinoza, Political and ethical philosophy*, Glasgow, 1903; W. Eichberg, *Ueber die Beziehungen der Erkenntnislehre Spinozas zur Scholastik*, Erlangen, 1910; Fr. Ehrardt, *Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik*, Leipzig, 1908; G.-S. Francke, *Ueber die neueren Schicksale des Spinozismus und seinen Einfluss auf die Philosophie überhaupt und die Vernunftstheologie insbesondere*, Schleswig, 1808-1809; J. Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinozas*, Leipzig, 1899; du même, *Spinoza, sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart, 1904; Max Friedrich, *Das Substanzbegriff Spinozas*, Greifswald, 1896; C. Gebhardt, *Spinoza*, Leipzig, 1932; Max Grunwald, *Spinoza in Deutschland*, Berlin, 1897; A. Guzzo, *Il pensiero di B. de Spinoza*, Florence, 1923; H.-F. Hallet, *Æternitas, a spinozistic study*, Oxford, 1930; Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Paris; S. Hessing, *Spinoza. Festschrift zum 300. Geburtstage Benedikt Spinoza*, Heidelberg, 1933; L. Hirsch, *Gespräch im Nebel. Leibniz besucht Spinoza*, Berlin, 1935; G. Huon, *Le Dieu de Spinoza*, Paris, 1914; H. Joachim, *A study of the Ethica of Spinoza*, Oxford, 1901; M. Joel, *Zur Genesis der Lehre Spinozas mit besonderer Berücksicht des kurzen Traktates*, Breslau, 1871; P. Kecskes, *Das Problem der sittlichen Freiheit nach Spinoza und Thomas von Aquin*, Budapest, 1923; P. Lachièze-Rey, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris, 1932; E. Lasbax, *La hiérarchie dans l'univers chez Spinoza*, Paris, 1919; Leibniz, *Réfutation de Spinoza* (éd. Foucher de Careil), Paris, 1854; A. Léon, *Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet*, 1907; K. Leonhardt, *Der Selbsterhaltungstrieb als Grundlage für die Ethik bei Spinoza*, Leipzig, 1907; R. Lévêque, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Spinoza*, Paris et Strasbourg, 1923; R. Levin, *Kommentar zu Spinozas Ethik*, t. I, Leipzig, 1930; Ant. van den Linde, *Spinoza, seine Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland*, Gœttingue, 1862; J. Martineau, *A study of Spinoza*, 3e éd., Londres, 1895; P. Martinetti, *Spinoza : l'Etica esposta e commentata*, Turin, 1933; C. Mazzantini, *Spinoza e il teismo tradizionale*, Turin, 1935; R. Mac Keon, *The philosophy of Spinoza : the unity of his thought*, New-York, 1928; F. Meli, *Spinoza e due antecedenti italiani dello spinozismo*, Florence, 1934; L. Michel, *Le système de Spinoza au point de vue de la logique formelle*, dans *Revue thomiste*, janvier 1898; M.-S. Modac, *Spinozistic substance and upanishadic self, a comparative study of philosophy*, Londres, 1932; J.-E. Nourrisson, *Spinoza et le naturalisme contemporain*, Paris, 1866; J.-A. Picton, *Spinoza, a handbook to the Ethica*, Londres, 1907; F. Pillon, *Spinozisme et malebranchisme*, dans *Année philosophique*, 1890-1897; Fr. Pollock, *Spinoza, his life and philosophy*, Londres, 1880 et 1912; E. Powell, *Spinoza and Religion, a study of Spinoza's Metaphysica and of his particular utterances in regard to religion*, Chicago, 1906; C. Pulcioni, *L'Etica di Spinoza*, Gênes, 1914; J. Rab, *Rembrandt und Spinoza*, Berlin, 1934; G.-Th. Richter, *Spinozas philosophische Terminologie.* I. *Grundbegriffe der Physik*, Leipzig, 1913; A. Rivaud, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1906; du même, *Les « per se nota » dans l'Éthique*, dans *Chron. Spin.*, t. II, 1922; du même, *La physique de Spinoza*, *ibid.*, 1924-1926; du même, *Documents inédits sur la vie de Spinoza*, dans *Rev. de métaphysique et de morale*, avril 1934; L. Roth, *Spinoza, Descartes and Maimonides*, Oxford, 1924; S. Rubin, *Ethik Spinozas*, Vienne, 1885; du même, *B. de Spinoza amor Dei intellectualis*, Cracovie, 1910; Edw. Schaub, *Spinoza, the man and his thought*, Chicago, 1933; Fr. Schlerath, *Spinoza und die Kunst*, Hellerau, 1920; J. Segond, *La vie de Spinoza*, Paris, 1933; H. Serouya, *Spinoza, sa vie et sa philosophie*, Paris, 1933; Servaas van Rooijen, *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Spinoza, avec des notes biographiques et bibliographiques*, La Haye, 1889; H.-Ch. Sigwart, *Historische und philosophische Beiträge zur Erläuterung des Spinozismus*, Tubingue, 1838; du même, *Der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert*, 1839; Ida Somma, *Il problema della libertà e del male in Spinoza e Leibniz*, Naples, 1933; C.-N. Stracke, *Baruch de Spinoza (ins deutsche Uebertragen von K. Hellwig)*, Berlin, 1923; L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, 1930; L. Terasse, *La doctrine spinoziste de la vérité, d'après le traité de la réforme de l'entendement*, dans *Chron. Spin.*, 1923; A.-M. Vaz Dias et W.-G. van der Tak, *Spinoza, mercator et autodidactus. Oorkonden en andere authentieke Documenten betreffende des Wijsgeers jeugd en Diens betrekkingen*, La Haye, 1933; P. Vulliaud, *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*, Paris, 1934; H. Wedde, *Elemente des erkenntnisstheoretischen Idealismus bei Spinoza*, Iéna, 1910; B. Worms, *La morale de Spinoza*, Paris, 1891.

Ouvrages composés en collaboration : *Septimana spinozana. Acta conventus œcumenici in memoriam B. de Spinoza diei natalis CCCi Hagæ Comitis habiti*, La Haye, 1932; *Spinoza nel terzo centenario della sua nascita, pubblicazione a cura della facoltà di filosofia dell' Università cattolica del Sacro Cuore*, Milan, 1934.

G. Rabeau.

SPIRITALIS Gilles, publiciste du parti pontifical sous Jean XXII. — On ne sait rien de sa vie, sinon qu'il était clerc de Pérouse, qu'il avait étudié le droit sous le célèbre archidiacre de Bologne Guy de Baïsi († 1313) et qu'il était devenu à son tour *doctor decretorum*. Dans les premières années du conflit qui venait d'éclater entre Louis de Bavière et Jean XXII, il intervint pour la défense du Saint-Siège, sans doute vers 1328, par un *Libellus contra infideles et inobedien-*

tes et rebelles sanctæ Romanæ Ecclesiæ ac summo pontifici. Cette œuvre de circonstance, la seule qui nous reste de lui, est remarquable par la manière dont l'auteur y pose et défend le droit du pape en matière politique. *Summus Pontifex in toto orbe terrarum non solum in spiritualibus sed in temporalibus obtinet jurisdictionem plenariam, licet ut suo vicario illam imperatori committat et aliis regibus et principibus qui ab eo recipiunt immediate gladii potestatem.* Édit. Scholz, p. 106. On trouverait difficilement formule plus complète et plus ramassée du « pouvoir direct ». Gilles dirige toute sa thèse contre ce qu'il appelle les « erreurs » des Jean le Teutonique et des Huguccio de Pise, c'est-à-dire des plus grands canonistes du XIIIe siècle, qui s'en tenaient à la coordination des deux puissances. Pour lui, le droit canonique et le droit civil, l'Écriture et la raison, qu'il invoque successivement, lui paraissent exiger la pleine subordination du temporel au spirituel. L'Hostiensis lui-même lui semble, un moment, suspect de minimisme, *ibid.*, p. 111, pour avoir enseigné que la juridiction du pape ne s'étend pas régulièrement en matière temporelle, mais seulement *nisi in casibus.* Une de ses principales autorités est la bulle *Unam Sanctam* et son témoignage peut servir à montrer comment les contemporains interprétèrent les déclarations de Boniface VIII.

Analyse littéraire et théologique dans R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, t. I, Rome, 1911, p. 43-49. Le texte est publié par le même auteur au t. II, Rome, 1914, p. 105-129 (avec quelques coupures), d'après le m. *lat. 4229* de la Biblioth. nat., fol. 114-122.

J. Rivière.

SPIRITISME. — I. Les antécédents. II. Les faits modernes (col. 2514). III. Les doctrines (col. 2517). IV. Le spiritisme et l'Esprit mauvais (col. 2519). V. L'Église catholique et le spiritisme (col. 2520).

I. Les antécédents. — Par spiritisme on entend proprement le commerce avec les esprits, l'évocation des esprits. Les Anglo-Saxons disent tantôt *spiritism*, tantôt *spiritualism.* Ces esprits appartiennent aux désincarnés; ce sont les désincarnés eux-mêmes, ou ce par quoi les désincarnés peuvent se manifester aux vivants. Selon la doctrine spirite, les vivants ont le pouvoir d'entrer en relation ordinaire avec les désincarnés. Il peut s'établir des uns avec les autres des communications régulières, organisées, que les vivants soient des professionnels, appelés médiums, ou des profanes appliquant certains procédés.

Les Perses, les Grecs, les Latins rendaient un culte aux âmes des morts. C'étaient les mânes. Aux mânes se rattachaient — ou se confondaient avec eux — des esprits familiers, *lares familiares*, esprits bienfaisants, et des esprits malfaisants, *larvæ, lemures.* On demandait la protection des uns; on s'efforçait de se rendre favorables les autres. De même, les peuples de culture inférieure, par exemple en Afrique, admettent que, si les corps se décomposent, quelque chose du mort subsiste. Ce sont des influences, des forces qui gardent quelque chose de personnel, qui habitent un monde invisible, coexistant au nôtre, d'où elles se mêlent à notre existence et se manifestent de multiples manières. Ces mânes, il s'agit de s'en faire des aides, surtout de les rendre indifférents. Car, essentiellement, on craint les âmes des morts; ce que l'on cherche c'est de ne pas les laisser intervenir dans ses affaires. Et par les régions de l'air s'agitent aussi des esprits méchants, âmes de sorciers à maléfices, de criminels, d'ennemis anciens. Par des pratiques magiques, on neutralisera leurs pouvoirs ou bien on les captera à de certaines fins.

Dans ces diverses pratiques, il y a commerce avec les esprits. Il n'y a pas, au moins habituellement, évocation. Encore ce commerce est-il moins une évocation que l'emploi de certains rites propres à les contenter et à les tenir en paix.

Ces évocations paraissent avoir été en plus fréquent usage parmi les nations avec lesquelles le peuple d'Israël se trouvait en contact. Et Dieu l'avertit de se garder de la contagion : *Quando ingressus fueris terram quam Dominus Deus tuus dabit tibi, cave ne imitari velis abominationes illarum gentium; nec inveniatur in te... qui pythones consulat, nec divinos, ut quærat a mortuis veritatem; omnia enim hæc abominatur Dominus.* Deut., XVIII, 9-12. Et en Isaïe : « Quand ils vous diront : « Consultez ceux qui évoquent les morts, « et les devins qui murmurent et chuchotent », répondez : « Un peuple ne doit-il pas consulter son Dieu? « Consultera-t-il les morts pour les vivants? » Ou selon la traduction du P. Condamin : « Et cependant on vous dira : Consultez les revenants et les devins qui murmurent et chuchotent. Un peuple ne doit-il pas consulter ses dieux, et les morts au sujet des vivants, pour recevoir une instruction et un témoignage? Sûrement, c'est ce qu'on dira. » Is., VIII, 19.

Et au Ier Livre des Rois, XXVIII, 3-25, l'évocation des morts est mise en scène. Pris de peur à la vue du camp des Philistins, Saül dit à ses serviteurs : « Cherchez-moi une femme possédée de l'esprit Python, et j'irai vers elle et je la consulterai. » Ses serviteurs lui dirent : « Il y a à Endor une femme possédée de « l'esprit Python. » Saül prit d'autres vêtements et partit accompagné de deux hommes. Ils arrivèrent de nuit chez la femme. Saül lui dit : « Prophétise-moi dans « le Python, et fais monter devant moi celui que je te « dirai... Et la femme dit : « Qui te ferai-je monter? » Il répondit : « Fais-moi monter Samuel. » A la vue de Samuel, la femme poussa un grand cri, et elle dit à Saül : « Pourquoi as-tu voulu me tromper? Tu es Saül. » Le roi lui dit : « Ne crains pas; mais qu'as-tu vu? » Et la femme dit à Saül : « Je vois un Élohim (une forme préternaturelle), qui monte de la terre. » Il lui dit : « Quelle figure a-t-il? » — « C'est un vieillard qui monte, « et il est enveloppé dans sa tunique. » Saül comprit que c'était Samuel. Il se jeta la face à terre, prosterné. Et Samuel dit à Saül : « Pourquoi m'as-tu troublé pour « me faire monter? » Saül dit : « Ma détresse est grande; « les Philistins me font la guerre. Dieu s'est retiré de « moi; et il ne m'a répondu ni par les devins ni par les « songes. » Alors Samuel dit : « Jahvé s'est retiré de toi, « parce que tu n'as pas traité Amalech selon l'ardeur « de sa colère... Il livrera Israël avec toi aux mains des « Philistins. Demain, toi et tes fils, vous serez avec moi, « et Jahvé livrera le camp d'Israël aux mains des Phi- « listins. » Et Saül s'écroula d'effroi. »

Est-ce réalité? Est-ce prestige? Saint Augustin incline pour cette deuxième interprétation : *Ut non vere spiritum Samuelis excitatum a requie sua credamus, sed aliquod phantasma et imaginariam illusionem diaboli machinationibus factam. De div. quæst. ad Simplicianum, P. L.*, t. XL, col. 142-143; *De octo Dulcitii quæst.*, *ibid.*, col. 163; cf. Origène, *In I Reg.*, XXVIII, 7, 6, 12, 17. La prédiction s'accomplit par la suite. La connaissance ou la conjecture de l'événement dépassait-elle les capacités de la femme au courant des vicissitudes de cette guerre? Elle ne dépassait pas, semble-t-il, celles de l'Esprit mauvais. Dieu a pu vouloir se servir de l'intermédiaire de la pythonisse pour avertir Saül et lui montrer dans la catastrophe future le châtiment de sa désobéissance. On peut noter que Saül ne voit pas l'ombre de Samuel. Seule, la femme dit la voir. Seule aussi, la femme converse avec l'ombre.

De ce récit, il est intéressant de rapprocher la célèbre évocation faite par Ulysse, selon les instructions de Circé. « Nous allons à l'endroit, raconte Ulysse, que m'avait dit Circé. Là, pendant qu'Euryloque, aidé de

Périmède, se charge des victimes, je prends le glaive à pointe qui me battait la cuisse, et je creuse un carré d'une coudée ou presque; puis, autour de la fosse, je fais à tous les morts les trois libations, d'abord de lait miellé, ensuite de vin doux, et d'eau pure en troisième lieu; je répands sur le trou une blanche farine et, priant, suppliant les morts, têtes sans force, je promets qu'en Ithaque, aussitôt revenu, je prendrai la meilleure de mes vaches stériles pour la sacrifier sur un bûcher rempli des plus belles offrandes. En outre, je promets au seul Tirésias un noir bélier sans tache, la fleur de nos troupeaux. Quand j'ai fait la prière et l'invocation au peuple des défunts, je saisis les victimes; sur la fosse, où le sang coule en sombres vapeurs, je leur tranche la gorge et, du fond de l'Érèbe, je vois se rassembler les ombres des défunts qui dorment dans la mort : femmes et jeunes gens, vieillards chargés d'épreuves, tendres vierges portant au cœur leur premier deuil, guerriers tombés en foule sous le bronze des lances... En foule, ils accouraient à l'entour de la fosse avec des cris horribles : je verdissais de crainte... j'interdis à tous les morts, têtes sans force, les approches du sang, tant que Tirésias ne m'a pas répondu. » *Odyssée*, chant XI, vers 19-50, trad. Bérard, collection Budé.

Ces évocations, véritables ou imaginées, nous mettent en présence d'une pratique réglée par un rituel consacré. Dans son récit, Homère est l'écho des traditions et des croyances de l'ancienne Grèce. Dans la Bible et chez Homère, l'évocation des morts apparaît comme un acte religieux, là revêtu d'une sorte de solennité grave, ici avec un caractère de passion plus sauvage. Mais, de part et d'autre, l'évocation se fait avec tremblement, l'apparition inspire la terreur.

Des évocations sanglantes, au dire de Varron, auraient été pratiquées par Numa et Pythagore : *ubi adhibito sanguine etiam inferos perhibet sciscitari.* S. Augustin, *De civit. Dei*, l. VII, c. XXXV.

Aux Actes des apôtres, XVI, 16-18, il est dit qu'à Philippes, saint Paul fut contrarié dans son apostolat par une jeune esclave possédée d'un esprit python. Paul dit à l'esprit : « Je te commande au nom de Jésus-Christ de partir d'elle. » Et il partit à l'instant même. On peut remarquer ici que la Macédoine, où la ville de Philippes est située, était renommée pour ses serpents. On en faisait commerce. C'étaient des serpents de grande taille, doux et pacifiques, qui circulaient au milieu des enfants. Lucien raconte que le magicien Alexandre d'Abonotique y acheta pour quelques oboles le serpent python dont il se servait pour ses oracles. Il s'en enveloppait de manière à paraître ne faire qu'un avec lui. *Alexandre*, 7, 15, 26; cf. Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. I, Paris, 1934, p. 176, note 4.

« Dans la fable ancienne, Python était le serpent qui rendait des oracles à Delphes. Apollon le mit à mort et se substitua à lui dans la fonction de devin; d'où il fut appelé Apollon-Pythien. Le Python était, à Delphes, l'inspirateur de la femme qui, assise sur le trépied, couverte de la peau du serpent, rendait des oracles au nom de l'esprit de divination. De là, les devins prirent le nom de pythons, πύθωνες. Plus tard, ainsi que nous l'apprend Plutarque, les πύθωνες furent appelés ἐγγαστριμύθοι, ventriloques. » Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926, p. 491-494. Ainsi Tertullien, *Adversus Marcionem*, II, 1, 22; Eusèbe, *Adde augures;. .simul eos coram Pythio statue, qui divinationes suas farina hordeove perficiunt, quique a plurimis etiamnunc observantur ventriloquos. Præpar. evang.*, II, 62. On croyait que le δαίμων parlait et vaticinait par le ventre de ces πύθωνες.

Paul traite la jeune esclave de Philippes en possédée. Il commande à l'esprit qui la possède. Mais on est amené à se demander si les pythonisses, au moins certaines pythonisses, qui sont représentées comme conversant avec les ombres, ne se répondraient pas à elles-mêmes. Nous avons noté que, dans le cas de la pythonisse d'Endor, Saül ne voit pas l'ombre de Samuel. Tout se passe entre la pythonisse et l'ombre. Et il paraît bien que la ventriloquie a joué son rôle dans l'histoire du spiritisme. D'ailleurs, en certains cas, la possession a pu se combiner avec la ventriloquie.

Avec Tertullien, *Apol.*, XXIII, il semble que nous entrons dans l'ère moderne. Voici, dit-il, que « des magiciens font paraître des fantômes et vont jusqu'à déshonorer les âmes des morts, *defunctorum infamant animas;* ils font tomber des enfants pour leur faire rendre des oracles; par leurs jongleries charlatanesques, ils opèrent, comme par amusement, quantité de prestiges; ils envoient aussi des songes, ayant à leur service la puissance des anges et des démons, grâce auxquels il y a jusqu'aux chèvres et aux tables qui prédisent l'avenir, *per quos capræ et mensæ divinare consueverunt.* » Comme le note Waltzing, *Tertullien*, fasc. 24, p. 109-110, c'est déshonorer les âmes des morts que de les évoquer pour les faire servir à des pratiques intéressées et décriées.

Tertullien, dont la vie se place entre 160 et 240, a dû connaître à Carthage Apulée né vers 150. On sait qu'Apulée a toujours été séduit par les mystères de la magie. Dans son *Apologie*, éd. Budé, p. 34, 51, 55, il parle d'enfants ou de jeunes esclaves mis en catalepsie par incantations et rendant des oracles. *Ubi incantatus sit, corruisse (puerum), postea nescientem sui excitatum, nulla præsagio prædixisse.* On songe aux scènes qui se passèrent autour du baquet de Mesmer et qui eurent part (voir plus loin) à l'éclosion du spiritisme en France. Dans l'*Ane d'or*, Apulée conte l'histoire d'un mort rappelé à la vie pour dire le secret de sa mort, l. II, et de la vieille cabaretière Méroé qui a le pouvoir d'évoquer les mânes et de faire descendre les dieux sur la terre, l. III. Voir Paul Monceaux, *Apulée magicien*, p. 282, 283, 290.

De quelle manière se faisait la divination par les chèvres? Eusèbe parle du procédé sans l'expliquer : *Ejusdem quoque fascinationis veluti negotiationis sociæ habeantur capræ ad divinandum informatæ; necnon corvi illi, quos ad responsa reddenda homines erudiere. Loc. cit.* Waltzing, commentant Tertullien, se contente de dire : « des chèvres parlantes, dressées à prédire l'avenir ». Mais comment parlaient-elles? Est-ce par des bêlements que les devins interprétaient? Est-ce par des coups frappés du pied sur le sol qui seraient aussi interprétés selon un alphabet convenu. Dans ce cas, on aurait là les prototypes des guéridons frappeurs en usage dans les séances spirites. Nous avouons n'avoir rencontré aucun texte ancien qui éclaire la question. L'emploi des chèvres en divination aurait peut-être son origine dans la légende rapportée par Diodore, XVI. « Des chèvres errantes s'étant approchées de l'ouverture dans le sol où se rendent maintenant les oracles de Delphes, furent prises de bondissements étranges, en même temps qu'elles faisaient entendre des bêlements tout différents de leurs bêlements ordinaires. Leur berger, qui veut se rendre compte du phénomène, éprouve des effets analogues; et, saisi lui aussi du souffle divin, se met à prédire. »

Tertullien ajoute : *Et mensæ divinare consueverunt.* Comment fonctionnent ces tables? Waltzing nous dit : « des tables tournantes comme celles des spirites ». Et il renvoie à Ammien Marcellin, *Rer. gest. libri XXIX*, I, 29 (en l'an 371). Celui-ci parle d'une table dont Patricius et Hilarius consultent les mouvements sur les destinées de l'empire : *Movendi autem quotiens super rebus arcanis consulebatur erat institutio talis.* Sur une petite table, on place un plateau parfaitement rond, sur le bord duquel ont été gravées les 24 lettres. Celui qui interroge, *litato conceptis carminibus numine præ-*

scitionum auctore, prend un anneau suspendu à un fil très fin. Il note les lettres sur lesquelles s'arrête l'anneau. Dans l'expérience présente, l'anneau vint effleurer les lettres représentant Θ Ε Ο. « Théodore empereur! » s'écria Patricius.

On ne peut parler ici qu'improprement de tables tournantes. Et il ne faudrait pas entendre au sens littéral les mots *movimus* et *movendi* du texte, appliqués à *mensulam*. Mais cela ressemble tout à fait à l'oui-jà, qui était en vogue il y a quelques années. Sur le bord d'une soucoupe renversée, on fixe un indice, morceau de papier ou de bois terminé en pointe. Sur une table a été disposée une feuille de papier divisée en cases; chaque case porte écrit une lettre ou un chiffre. On pose la soucoupe sur le papier et la main sur la soucoupe. La soucoupe entre en mouvement. Les lettres devant lesquelles s'arrête successivement l'index forment des mots, des phrases. Ce sont les messages de l'au-delà. *Nil novi sub sole.* L'avantage des deux procédés est de permettre à l'expérimentateur peu scrupuleux de guider l'indice ou l'anneau. Pour le spirite moderne, les *numina* invoqués sont les esprits des morts. Pour les anciens, les *numina* qui se manifestent par les chèvres ou les tables sont des puissances vagues parmi lesquelles se rangent les mânes, forces invisibles qui subsistent des défunts.

Il est difficile de voir, comme quelques-uns l'ont voulu, au l. II, vers 764, de l'*Énéide*, *mensæque deorum*, une mention des tables divinatoires. Il s'agit d'objets de haut prix, proie des pillards, donc plutôt de tables à offrandes.

Au Moyen Age, autant que nous l'apprennent les documents connus, les maléfices et les autres opérations magiques se font surtout par le recours aux esprits mauvais. Mais il ne faudrait cependant pas exclure l'évocation des morts.

Le commerce avec les morts se prolongea longtemps même parmi les populations christianisées. Saint Ambroise à Milan se voit obligé d'interdire la pratique d'apporter sur les tombes des corbeilles pleines de fruits, sortes de *parentalia* qui, chez les païens, avaient pour objet d'apaiser les âmes des parents, *animas placare parentum*, dit Ovide. Et saint Augustin croit devoir se défendre d'avoir évoqué les morts. Il reconnaît s'être adonné aux pratiques de l'astrologie, mais *anima mea nunquam responsa quæsivit umbrarum : omnia sacrilega sacramenta detestor. Conf.*, VI, II, 2; IV, II, 3.

Dans les antécédents du spiritisme en France il convient de donner une place notable à la franc-maçonnerie. Il y a d'abord ce fait que les premiers médiums qui opérèrent autour d'Allan Kardec, le fondateur du spiritisme en France, étaient des magnétiseurs. Aux magnétiseurs, le spiritisme a emprunté la doctrine fondamentale, essentielle, du fluide vital. Mais le magnétisme français dérive de Mesmer. Or, Mesmer avait été reçu à Paris, en 1781, en qualité de franc-maçon étranger par les loges françaises, dont les membres étaient nombreux dans l'entourage de Marie-Antoinette. La reine le savait et leur accordait son appui en cachette. Depuis 1770, une loge de femmes avait été autorisée à Paris sous le nom de loge *La Candeur*. La duchesse de Polignac en faisait partie. Le 20 février 1781, la princesse de Lamballe était chargée, comme grande maîtresse, de la direction de la *Mère Loge Écossaise*. Jadis soignée par Mesmer, elle le soutenait comme « sœur » plus encore que comme malade. C'est ainsi que Mesmer devient, en 1784, l'oracle de la *Loge de l'Harmonie*. Il envoie ses meilleurs disciples créer des églises secondaires dans les principales villes du royaume. Il entre en relation avec la loge établie à Lyon par Willermoz. Dr Vinchon, *Mesmer*, Paris, 1931.

Avec Willermoz, l'action de la franc-maçonnerie va se manifester plus directe et sous une forme nouvelle. Sans jouer un rôle inspirateur de premier plan dans la maçonnerie, ce personnage fut mêlé, plus que personne, à tous les mouvements de celle-ci pendant sa longue vie qui ne se termina qu'en 1824, à quatre-vingt-quatorze ans. J.-B. Willermoz était né à Lyon le 10 juillet 1730. Il appartenait à la meilleure bourgeoisie lyonnaise. Lui-même « fabricant d'étoffes de soies et d'argent », « commissionnaire en soieries », il montra une aptitude remarquable aux affaires. Il était, à sa mort, l'un des plus gros négociants et propriétaires fonciers de sa ville. En 1753, il fonde la loge de la *Parfaite Amitié*, du rite ordinaire. La loge ne comptait que neuf membres. Willermoz en était Vénérable inamovible. Elle adhéra à la Grande loge de France, lorsque celle-ci se sépara de celle de Londres. Willermoz fit confirmer ses pouvoirs. En 1761, nous le trouvons grand-maître de la *Grande Loge des Maîtres réguliers*, de six membres, qui prétendait exercer une sorte de police sur les loges de la région. L'année suivante, il se brouille avec la Grande loge de France, mais se mêle de plus en plus aux divers mouvements indépendants dont il s'efforce de prendre la direction. C'est ainsi qu'en 1766 ou 1767, il est chef, à Lyon, de la loge des *Élus Cohens* (c'est-à-dire *prêtres*). Les *Élus Cohens* forment une classe très secrète d'initiés supérieurs, ignorée des maçons ordinaires, comme il devait arriver dans l'avenir et comme il était sans doute arrivé dans le passé. En 1769, ils ne sont que cinq. Le fondateur de ce groupe est un personnage autour duquel s'est créée toute une légende.

Martinez Paschalis, dit Martinès de Pasqually, était-il juif portugais? Son acte de baptême, qui a été retrouvé, établit qu'il était catholique. Il naquit vraisemblablement en 1715 aux environs de Grenoble. Son vrai nom était sans doute simplement Martin Pascalis. Il enseignait que les êtres, esprits purs, hommes, créatures matérielles, contenus à l'origine dans le sein de Dieu, en sont émanés par un acte de sa volonté. Mais en sortir, c'est déchoir. La vie est un exil. Tous aspirent à la réintégration. Elle s'accomplit par l'effort de leur volonté qui s'identifie avec la volonté de Dieu et reconquiert la vie divine. La réintégration sera universelle : la nature sera renouvelée et le principe mauvais purifié. Pour ce grand œuvre, les êtres inférieurs ont besoin de l'aide des esprits qui peuplent l'espace. Il s'agit donc d'établir avec eux des communications. C'est ce qui se fait par tout un ensemble de pratiques théurgiques. (Rappelons-nous l'évocation des esprits.)

Les disciples de Martinez Paschalis prirent le nom de martinistes. Cf. ici, t. x, col. 219. Le plus célèbre d'entre eux est Saint-Martin, dit le Philosophe inconnu.

Paschalis créa le négociant de Lyon Réau-Croix, grade supérieur des Rose-Croix. Parmi ses correspondants, Willermoz compta Joseph de Maistre. On sait que celui-ci avait été affilié à la loge des *Trois mortiers*, qui se rattachait à la Grande loge d'Angleterre. Au moment où il rédigeait les *Soirées de Saint-Pétersbourg* (1809), Joseph de Maistre avait depuis longtemps quitté la franc-maçonnerie. Il en parle ainsi au IIe Entretien : « Je ne dis pas que tout *illuminé* soit franc-maçon; je dis seulement que tous ceux que j'ai connus, en France surtout, l'étaient... Les connaissances surnaturelles sont le grand but de leurs travaux et de leurs espérances; ils ne doutent pas qu'il ne soit possible à l'homme de se mettre en communication avec le monde spirituel, *d'avoir un commerce avec les esprits* et de découvrir ainsi les plus rares mystères.»

Voilà bien le spiritisme avant la lettre. Dans une lettre de Martinez Paschalis à Willermoz, il est parlé de communications reçues des anges. De Maistre vient de faire mention de commerce avec les esprits : les

anges ne semblent bien qu'une transposition sentimentale des esprits. Le *Journal des premiers sommeils écrits de Mlle Jeanne-Gilberte-Rosalie Rochette, du 29 mars au 4 mai 1785*, tenu par Willermoz avec sa minutie habituelle et publié par É. Dermenghem (*Les sommeils*. Étude d'Émile Dermenghem, Paris, la Connaissance, 1926), nous aide à comprendre, avec quelques autres publications de ce genre, ce qu'il faut entendre par ces communications et ce commerce.

Tandis qu'elle était en traitement au Mont-Dore, Mlle Rochette s'éprit du jeune de Pizay qui se mourait d'une maladie de poitrine. Or, un après-midi, étant allée lui faire visite, elle le trouva étendu mort dans sa chambre. D'où crises convulsives. Elle arrive à Lyon, sur la recommandation de M. de Monspey, pour y être soumise au traitement magnétique de la Société de la Concorde. Le comte de Castellas, doyen du chapitre, l'ayant reconnue pour sa compatriote, se charge de son traitement. Willermoz s'offre à le seconder et à le remplacer en cas d'absence. Notons que ces divers personnages, à l'exemple de Willermoz, sont grands maîtres dans le rite écossais.

Le 30 mars, à sept heures du soir, Mlle Rochette, mise en sommeil par des passes, et les prières finies, voit les saints patrons de M. le doyen, les siens propres et les bons anges de tous deux. Elle voit de Pizay toujours étendu en face d'elle, « en pente », le visage couvert d'étoiles, ayant à sa droite l'oncle Castellas et à sa gauche sa sœur Marguerite, tous deux à genoux. Un être bienheureux se tient debout vers la tête de de Pizay. Ce doit être un parent de Willermoz : il le regarde avec beaucoup d'intérêt. Un petit ange vient présenter à de Pizay un petit rouleau de papier gros comme un doigt. Tous les êtres bienheureux présents, entourés de lumière, lèvent les yeux au ciel. Voici que le petit rouleau se déplie. Elle y lit : « Console un être dont l'âme s'élève à Dieu et dis-lui que l'être que tu vois là et qui t'était inconnu, c'est son père (Claude-Catherin Willermoz). » Le rouleau est attaché avec de petits fils d'or que de Pizay défait chaque fois qu'il veut lui faire lire quelque chose. « Ah! s'écrie-t-elle, le père de M. Willermoz va baiser avec grande joie les pieds de de Pizay. » Elle lit sur le rouleau que de Pizay attend Willermoz avec *plusieurs* de sa famille. Le petit ange efface ce mot et écrit *quelques-uns*. Elle voit la sainte Vierge, saint Jean-Baptiste et saint Jean l'Évangéliste. Après les prières d'actions de grâces, M. le doyen lui ouvre les yeux, en lui passant trois ou quatre fois les pouces le long des paupières. Il est 9 heures.

Le 2 avril, 8 heures du soir. Elle voit arriver par son côté gauche une ombre noire, faisant effort pour s'approcher du père de M. Willermoz. La voyante est fort émue; elle se tait, puis s'écrie : « Ah! Monsieur Willermoz, cette ombre noire est votre mère. Ah! qu'elle souffre et depuis longtemps; elle a été bien oubliée, cette pauvre femme! Elle me fait pitié. » 5 avril : La voyante tance fortement Willermoz de n'être pas venu le 3 avril comme il avait promis. Son absence a fait échouer la séance. Elle voit deux des personnages se jeter dans ses bras. Exclamations, prières ardentes, torrent de larmes. Le bon Willermoz se sent incapable de raconter la scène. 8 avril : Il y a beaucoup de petits anges; ils sont bien dix-huit. Ils portent une petite chaire. Un prêtre, oncle de Willermoz, y entre. Il sort de sa poche un petit rouleau, il semble qu'il va prêcher, mais il a une chasuble blanche et noire comme s'il allait dire la messe... Il se met à genoux... Il se relève. Elle sent la mère de Willermoz, les trois sœurs de celui-ci, le frère de M. le doyen sur son estomac. Ils la serrent fort. Elle paraît tout oppressée. (Disons que la voyante est enceinte.) Puis ce sont sept qui la pressent. Un personnage apparaît tout en flammes. Encore un oncle à Willermoz. Une flamme vient jusqu'à sa main : cri d'étonnement, de douleur. Puis, elle fait pendant vingt-huit minutes (admirons la précision du reporter), sans aucune interruption, un sermon rempli d'énergie et d'onction, d'abord sur les souffrances de l'enfer et des autres lieux de douleurs, puis sur le ciel. « Le sermon a été fait avec tant de violence, de chaleur et de rapidité qu'il n'a pas été possible d'en retenir par écrit une seule phrase. »

Dans les séances qui suivent, l'oncle prêtre Willermoz apparaît plusieurs fois. Le rouleau qu'il porte est tout couvert de petites flammes. Il est demandé de célébrer, pour la mère et les trois sœurs défuntes de Willermoz, douze messes avec prescriptions détaillées quant au mode et aux jours, tout comme un bordereau de commande à la maison lyonnaise de soieries du sieur Jean-Baptiste Willermoz.

Si l'on veut se souvenir que tous les personnages dont il est ici question appartenaient aux grades élevés et que Willermoz avait rang d'oracle parmi les maçons, on devra conclure que la franc-maçonnerie, au XVIIIe siècle, se livrait, avec la religiosité de la bourgeoisie d'alors, aux pratiques du spiritisme moderne.

II. Les faits modernes. — Voici qu'en 1847, dans un petit village de l'État de New-York, à Hydesville, se passent des incidents qui auront un retentissement mondial. Une nuit de cette année 1847, un M. Weekman entend frapper à sa porte. Il ouvre et ne voit personne. Il entend frapper une seconde, une troisième fois. Toujours vainement, il ouvre. Le manège se renouvelle plusieurs nuits. De guerre lasse, il quitte la maison. Il est remplacé par le Dr John Fox, sa femme et ses deux filles. Les bruits qui avaient chassé M. Weekman se répètent. Pour éclairer le mystère, la fille aînée de M. Fox s'avise de frapper dans ses mains, en invitant le bruit à lui répondre. Il répond en effet. La conversation s'engage : « Si tu es un esprit, frappe deux coups. » Deux coups sont frappés. « Es-tu mort de mort violente? » Deux coups. « Dans cette maison? » Deux coups. » On converse à l'aide d'un alphabet dont les lettres sont représentées par un nombre convenu de coups. En 1850, se produisent des mouvements de tables où les esprits résident et autour desquelles les assistants font la chaîne.

Toute l'Amérique veut se mettre en communication avec le monde invisible. Dès 1853, le spiritisme y comptait, dit-on, 500 000 adeptes. A cette étrange diffusion semble avoir eu part la secte des quakers. Outre les tendances humanitaires que l'on retrouvera dans les doctrines spirites, l'étrange « inspiration » qui se manifeste dans les assemblées des quakers et qui s'annonce par le « tremblement » n'est pas sans analogie avec la tenue des séances spirites. C'est la remarque de M. René Guénon, dans son livre si documenté *L'erreur spirite*, Paris, 1923, p. 20. Celui-ci note que ce fut un quaker, du nom d'Isaac Post, qui s'avisa de faire désigner par l' « esprit » les lettres de l'alphabet d'après un certain nombre de coups, d'où le *spiritual telegraph*. Ce fut également à un quaker, nommé George Willets, que la famille Fox dut de ne pas être massacrée par la population de Rochester, où elle était allée s'établir. Selon le même auteur, une autre secte, la société secrète désignée par les initiales « H. B. of L», (*Hermetic Brotherhood of Luxor*), aurait été mêlée à la diffusion du mouvement spirite. C'est l'affirmation de Mme Emma Hardinge-Britten, qui a écrit l'histoire des débuts du *Modern spiritualism*, et qui appartenait à cette société. Dans ce mouvement spirite américain, il y a quelque chose comme la systématisation et l'exploitation du phénomène connu, dit le phénomène des « maisons hantées ».

En France, le spiritisme trouva un homme qui devait être non seulement son très fidèle disciple, mais

un de ses plus persévérants propagateurs, bien plus, son prophète : nous voulons parler d'Allan Kardec. Il s'appelait de son vrai nom Léon-Hippolyte-Denizart Rivail. Il naquit, l'an 1804, à Lyon, la cité positive et mystique. Il fut élevé en Suisse, à l'école de Pestalozzi d'Yverdon, dans un milieu protestant fortement imprégné de scientisme. De sa naissance il garda le goût du rêve. De son éducation il emporta le culte de la science, la foi dans la valeur moralisatrice de l'instruction, la tendance à ramener l'idéal religieux à la mesure de la raison. C'est en 1854 que Rivail, raconte-t-il lui-même, entendit parler pour la première fois des tables tournantes par un ami, M. Fortier, magnétiseur. L'année suivante, mai 1855, il assistait à une séance médianimique. Dès lors, il est tout entier au spiritisme. Il se met à écrire les réponses reçues. Plus de dix médiums lui prêtent leur concours. Pour Rivail lui-même, on peut se demander si jamais il tenta de se mettre en relation avec les esprits. Le 18 avril 1857 paraissait la première édition du *Livre des esprits*. Les révélations avaient marché bon train : moins d'un an s'était écoulé depuis l'annonce de la mission; il n'y avait pas deux ans que l'on communiquait avec l'au-delà. L'Évangile de la doctrine nouvelle avait paru. Il était signé Allan Kardec. C'est que, dans l'intervalle, Rivail avait appris qu'il avait jadis vécu en la personne d'un vieux barde celtique de ce nom. En 1912, l'ouvrage atteignait sa 52e édition. Tout l'essentiel se trouvait fixé dès 1857. Les éditions postérieures ne devaient apporter que des modifications secondaires.

D'autres ouvrages suivirent, qui expliquaient, précisaient, complétaient *Le Livre des esprits*. C'étaient *Le Livre des médiums; L'imitation de l'Évangile selon le spiritisme*, devenue bientôt *L'Évangile selon le spiritisme; Le ciel et l'enfer ou la justice divine selon le spiritisme; La genèse; Qu'est-ce que le spiritisme? Le spiritisme à sa plus simple expression; Le résumé de la loi des phénomènes spirites; Le caractère de la révélation spirite*. En outre, le 1er janvier 1858, était lancée la *Revue spirite*, qui vit toujours; et, en cette même année 1858, était fondée la société spirite de Paris.

Allan Kardec se fit le missionnaire du nouvel évangile à travers la France. Chose notable, il était franc-maçon. Là où il se rendait, il trouvait l'appui des frères qui déjà, sans doute, avaient préparé sa venue. Et voici qu'en France comme aux États-Unis, une société secrète travailla à la diffusion du spiritisme. En France, la franc-maçonnerie pouvait dire qu'elle reprenait les traditions des ancêtres.

Après la mort du maître, le représentant le plus en vue de la conception kardéciste fut Léon Denis, né et fixé à Tours, décédé en 1927. Durant quarante-cinq ans, il se fit le commis-voyageur en France, et même à l'étranger, des doctrines spirites. Lui aussi faisait partie de la franc-maçonnerie et en garda l'esprit toute sa vie. L'œuvre de Léon Denis est plus copieuse que riche. Les volumes qu'il a écrits : *Après la mort, exposé de la doctrine des esprits; Christianisme et spiritisme; Dans l'invisible, spiritisme et médiumnité; L'au-delà et la survivance de l'être; La grande énigme, Dieu et l'univers*, se commentent ou même se répètent. Il met dans ses livres plus de couleur et de vie que son maître, mais aussi de la déclamation et une passion moins maîtresse d'elle-même. Un trait profond distingue ses ouvrages, comme ceux de la plupart des écrivains spirites contemporains, d'avec les livres d'Allan Kardec. C'est la rareté des recours précis à l'autorité des esprits. Le *Livre des esprits* n'est guère qu'un recueil de réponses venues d'outre-tombe. Allan Kardec a même le soin, dirons-nous le scrupule? de marquer par des guillemets ce qui est leur texte littéral. Chez Léon Denis, se glisse, de loin en loin, comme toute honteuse, une courte citation des esprits. On rappelle parfois, pour mémoire, qu'on écrit avec l'aide et l'inspiration des « guides de l'espace ». Quelque part, il avertit que certains détails lui ont été « communiqués par un esprit élevé dont la vie a été mêlée à celle du Christ ». La première édition de *Christianisme et spiritisme* portait en dédicace : « A l'Esprit de Jérôme, mon maître vénéré. » Ces mots ont disparu des éditions suivantes. Il semble qu'on en ait rougi comme d'une puérilité.

Les apparitions du cercle de Willermoz, que nous avons rapportées, étaient, en somme, assez anodines. Et il semble bien qu'elles ne se manifestaient qu'au médium, que les assistants devaient croire sur parole. Dans l'entourage d'Allan Kardec et de ses disciples on ne signale rien de très impressionnant. Les apparitions ne pourraient-elles avoir un caractère plus sensationnel, et se rendre visibles aux profanes?

Les premières tentatives en ce sens eurent lieu à Moravia, dans l'État de New-York, en 1871. Dans une salle obscure ou à demi éclairée, on entendait des voix, le piano résonnait sous un contact invisible, les assistants étaient touchés par des mains mystérieuses, des étoiles lumineuses se promenaient dans l'air. Bien plus, à l'ouverture de deux rideaux tendus, derrière lesquels se tenait le médium, l'esprit, blanc fantôme, se montrait à l'assistance, sous la clarté d'une ampoule électrique. Le dispositif fit fortune; et partout les séances, sauf quelques légères variations, se déroulèrent selon ce même programme et ce même scénario.

Les manifestations les plus célèbres furent produites par le médium miss Florence Cook en présence de William Crookes. Ce sont les expériences de matérialisations typiques par excellence. Les livres spirites ne cessent d'y renvoyer. Le renom de William Crookes, mathématicien, chimiste, physicien, astronome, membre de la société royale de Londres était, d'ailleurs, de nature à leur donner devant le public une autorité hors de pair. Les séances se tinrent du commencement de 1874 au 21 mai de la même année. Miss Cook se disait en communication avec un esprit du nom de Katie King. Cet esprit appartenait à une certaine Anne Morgan, qui s'était désincarnée à l'âge de vingt-trois ans, au commencement du règne de Charles II. Miss Cook, derrière le rideau, entre dans un sommeil profond. On entend des plaintes et des sanglots. Et voici que devant l'ouverture du rideau, à la lueur de la lampe électrique, apparaît une forme blanchâtre, un visage de fantôme. Comme miss Cook l'a annoncé, ce ne peut être que l'esprit de Katie King devenu visible grâce au fluide que miss Cook lui a prêté. William Crookes remarque bien : « Autant que je pouvais voir à la lumière un peu indécise, ses traits ressemblaient à ceux de miss Cook. » Mais il ne se laisse pas ébranler par cette constatation, non plus que par le fait qu'à aucun moment (et ceci est vrai pour toute la suite) les deux personnages, à savoir le médium miss Cook et Katie King réincarnée dans le fluide de miss Cook, ne se montrent ensemble. Tout le récit qu'a fait William Crookes lui-même de ces expériences témoigne d'une crédulité candide (d'ailleurs non exceptionnelle chez les hommes de science en dehors de leur spécialité), aussi bien que d'une docilité touchante à l'égard de toutes les exigences de miss Cook. C'est elle qui dirige toutes les expériences et en dicte les conditions au savant.

Depuis, les manifestations spirites se sont diversifiées : crayon qui couvre de caractères une ardoise sous l'action de l'esprit; médium qui fébrilement remplit de son écriture des feuilles de papier sans avoir conscience de ce qu'il écrit, ou porte successivement un indice sur les lettres d'un alphabet lesquelles forment des phrases à son insu. Puis ce sont des manifestations

de toutes sortes : sonnettes, guitares, accordéons qui retentissent dans l'air; lueurs; mains qui caressent les visages ou tapotent les dos; périsprit (cette matière qui unirait l'âme au corps, participant de la nature de l'une et de l'autre), que les médiums extériorisent visiblement de la bouche, ou que les esprits abandonnent et qui vient se mouler sous forme de mains ou de gants dans des baquets pleins de paraffine liquide; périsprit qui se solidifie sous forme de figures le plus souvent grotesques; périsprit auquel on a tenté de donner un état civil scientifique en le baptisant du nom d'*ectoplasme*. Toutes choses qui ont transformé nombre de séances spirites en exhibitions charlatanesques et foraines.

Combien plus méritent-elles la flétrissure que portait Tertullien contre les magiciens de son temps : *Defunctorum infamant animas!* Ce ne sont plus seulement des magiciens, caste réservée, qui opèrent; c'est quasi le premier venu, pour satisfaire sa curiosité. Et les procédés, en maints exemples, respirent la vulgarité, une bassesse grotesque, l'inconvenance. On fait plus que déshonorer les morts : on les avilit.

III. Les doctrines. — De nos jours, il semble que, dans les séances spirites publiques, au moins en France, les enseignements directement philosophiques ou religieux sont rares. On ne pourrait l'affirmer des séances privées. Mais à la base de tout spiritisme il y a la croyance à la possibilité de communications régulières, organisées, des vivants avec les morts.

Suivant le dogme de la communion des saints, nous demandons aux âmes bienheureuses d'intercéder pour nous auprès de Dieu. S'il nous est permis de nous recommander aux suffrages des âmes du purgatoire, nous demandons surtout à Dieu de vouloir bien prendre en considération, pour leur soulagement, les prières et les œuvres que nous lui offrons à cette intention. Nous croyons même qu'elles continuent à s'intéresser à nous dans la mesure où Dieu le juge convenable. Mais, une fois entrées dans l'au-delà, toutes les âmes, quelle que soit leur destinée, se trouvent placées sous la domaine particulier de Dieu. Elles ne peuvent communiquer sensiblement avec nous, soit par des apparitions, soit par des paroles (fait qui, peut-être, serait plus fréquent au moment du trépas), qu'à titre tout à fait exceptionnel, par un privilège concédé de Dieu. Selon le sens de ce qui est dit en la parabole du mauvais riche, rapportée par saint Luc, « un grand abîme est établi » entre les vivants et les morts, Luc., XVI, 26 : ceux d'ici ne peuvent à leur gré entrer en relation avec ceux de là-bas, ni ceux de l'au-delà s'entretenir avec ceux d'ici-bas. S. Augustin, *De div. quæst. ad Simplicianum*, l. II, q. III, 3; *De octo Dulcitii quæst.*, VI, 4. Le spiritisme renverse ces notions. Il prétend établir un commerce organisé, sensible, entre les vivants et les morts. En même temps, il fausse ce que le Credo catholique enseigne au sujet des réalités et des sanctions d'outre-tombe et de ce chef dénature les dogmes essentiels de notre foi.

Le spiritisme a-t-il un corps de doctrines? Si l'on parcourt les livres d'Allan Kardec, de Léon Denis et de leurs disciples, les livres et les revues spirites particulièrement de langue française, on peut ainsi constituer le Credo spirite.

Dieu existe, grand architecte. Mais il est interdit à l'homme d'en scruter la nature. La notion qui nous en est donnée est vague, confuse, flottante, la notion déiste. Dieu est-il personnel? Dieu est-il distinct du monde? La réponse est tantôt oui, tantôt non. Dieu veille-t-il sur le monde par sa providence? Cette providence, si elle existe, reste lointaine, générale. Elle n'est pas aimante. Dieu n'intervient pas, ne peut intervenir dans les affaires humaines par le miracle : il est lié par les lois qu'il a établies. Il est vain et irréligieux pour l'homme de le prier : Dieu connaît tous nos besoins; c'est lui faire injure que de les lui exposer. Rien de la Trinité, rien des relations et de l'action des personnes divines. Le Christ n'est pas Dieu par nature. C'est l'envoyé de Dieu, un sage, peut-être le plus grand des sages, l'annonciateur de la charité humaine, le plus grand des spirites : on croit l'honorer beaucoup en lui concédant ce privilège. Mais, s'il s'est élevé au sommet de l'humanité, il reste un homme.

Rien des sacrements. Quant au mariage, les esprits, au temps d'Allan Kardec, appelaient de leurs vœux le divorce : aujourd'hui, ils en célèbrent les bienfaits. On ne fait mention de l'Église que pour l'accuser de vouloir dominer les consciences, assujettir les âmes, étouffer la liberté. Les publications spirites, plus ou moins officielles, reprennent, à leur compte, tantôt ouvertement, tantôt en les voilant, toutes les accusations que l'ignorance ou l'impiété modernes accumulent contre l'Église.

On réduit à peu près les enseignements du Christ et les prescriptions de la morale au précepte : « Aimez-vous les uns les autres. » Encore le détache-t-on du premier : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces. » Quant à la loi du renoncement, de l'abnégation, de la mortification, tant de fois proclamée par le Sauveur, on la condamne comme contraire à notre nature. Se mortifier, c'est attenter à la nature humaine. La morale spirite n'a aucune idée du devoir d'assujettir la chair à l'esprit, d'où naît la grandeur de l'homme. Il y a même sur ce point un silence remarquable. D'ailleurs, tout le code des devoirs est étrangement écourté, et ce qu'on en laisse est énoncé sans force ni relief, avec mollesse et à la dérobée. On insiste beaucoup plus sur les droits, dont le principal est la liberté de pensée, la liberté de conscience, toutes les croyances et toutes les religions étant également bonnes. Évidemment, l'humilité chrétienne est totalement ignorée.

Mais le point sur lequel les communications spirites insistent le plus, si bien qu'il apparaît comme l'enseignement essentiel et comme la foi dernière du spiritisme, c'est la négation des peines éternelles de l'enfer. Là-dessus, les communications reviennent incessamment. Des communications faites à des catholiques consultants débutent d'une façon anodine, ou même pieuse et évangélique; brusquement, à un moment donné, elles font entendre cette déclaration péremptoire : « Surtout, il n'y a pas d'enfer éternel! » Voilà le dogme par excellence de la religion spirite. Il semble que, cela obtenu, tout est obtenu. Le reste n'est là que pour l'encadrement.

Misérable, au surplus, est l'idée qui nous est présentée du bonheur de l'autre vie. C'est la vie bourgeoise de cette terre continuée. Les esprits dépouillés de leur corps, mais accompagnés de leur périsprit, poursuivent là-bas leurs occupations, leurs distractions et leurs divertissements d'ici-bas. L'autre monde est une répétition légèrement améliorée de celui-ci. Les esprits des défunts veulent bien nous dire et nous répéter qu'ils ne sont pas malheureux. A lire les messages colportés par les spirites, on les sent plutôt résignés, cherchant à passer le temps le plus doucement possible. En tous cas, leur bonheur n'a rien de cette plénitude que la révélation chrétienne promet aux serviteurs fidèles.

Dans la doctrine spirite, y a-t-il un purgatoire? Les spirites français remplacent, assez communément, le purgatoire par la réincarnation. Les esprits ou les âmes des défunts viendraient de nouveau, sur cette terre, s'unir à un corps. Telle personne aurait eu ainsi toute une série d'existences antérieures, dont elle ne conserverait plus, d'ailleurs, qu'un très sommaire souvenir : par exemple un titre honorifique. Dans ces existences successives, elle expierait les fautes commises

précédemment. Ces réincarnations prendront fin quand l'esprit sera pleinement purifié. Et il arrivera fatalement un moment où la purification parfaite sera obtenue, cela en l'absence d'un vrai repentir. Comment les âmes pourraient-elles regretter des fautes dont elles n'ont pas conscience? Quel qu'ait été le passé, toutes les âmes arriveront automatiquement au salut.

Dans les pays anglo-saxons, qui sont la terre d'élection du spiritisme, on n'est guère amateur de réincarnation. On ne se résigne pas à la perspective d'être réincarné dans le corps d'un nègre. Vérité en deçà de l'Atlantique ou de la Manche, erreur au-delà!

Quelques-uns des spirites qui n'admettent pas la réincarnation nous montrent les esprits qui arrivent trop imparfaits au seuil de l'au-delà, condamnés à faire un stage avant d'entrer en possession de leur destinée. Stage qui rappelle notre purgatoire, mais où ne paraît pas ce regret des péchés commis, cette douleur d'avoir offensé Dieu que la foi chrétienne nous dit essentiels au pardon.

On le voit, la religion spirite n'est qu'un déisme vague, un protestantisme rationaliste, sans sève, sans chaleur de vie, où abondent les affirmations et les négations hérétiques, démuni de toute efficacité pour élever les âmes à Dieu. Religion sans esprit religieux, sans amour de Dieu, sans détestation du péché, faite non pour contenter mais pour étouffer l'inquiétude religieuse, en assoupissant le sens des responsabilités et en rassurant contre la crainte des sanctions sévères. Religion sans idéal, sans flamme, sans grandeur, où tout est rapetissé à la mesure d'une humanité très mesquine et très vulgaire.

IV. Le spiritisme et l'Esprit mauvais. — On demandera peut-être : quelle est la part de l'Esprit mauvais dans les manifestations spirites?

Disons que le spiritisme porte toutes les marques de celui qui a été dit « trompeur dès le commencement ». Il entretient des espérances qu'il ne peut satisfaire, il nourrit des illusions qui restent vaines. Il prodigue des réponses qui se présentent avec assurance, et qui, à l'expérience, apparaissent vides, sans consistance, désespérément banales et finalement mensongères. On y reconnaît aussi les procédés de celui qui, pour se jouer de la crédulité humaine, aime, selon l'expression des auteurs ascétiques, à « se transformer en ange de lumière ». Ses premières démarches semblent parfois respirer l'amour du vrai et du bien. Il est question de vertu, d'honnêteté, de patience, d'amour filial; il est parlé de Dieu. Puis, un doute est élevé sur les choses de la religion. Enfin, un dogme chrétien se trouve catégoriquement nié : efficacité de la prière, sacrements, divinité de l'Église et vérité de ses enseignements, surtout éternité des peines de l'enfer. Par la brèche ouverte, c'est la foi au catholicisme qui s'écoule, puis la foi à toute religion révélée, à toute religion. On arrive à un philosophisme nébuleux, à un rationalisme sec, bientôt à l'indifférence religieuse, parfois au désespoir.

Il est certain, par ailleurs, que la plupart des messages que l'on cite sont d'une banalité désespérante. Leur contenu correspond aux réminiscences, plus ou moins conscientes, des consultants et reflète leurs préoccupations plus ou moins avouées. On peut donc admettre que, dans l'immense majorité des cas, ce sont les consultants qui, de bonne foi sans doute, se répondent à eux-mêmes. Si la séance est menée par un médium de profession, on peut le tenir sans témérité pour un charlatan qui exploite la crédulité des assistants. Mais, quelle qu'en soit la forme, le spiritisme selon une expression vulgaire ici plus particulièrement de mise, fait excellemment le « jeu du diable ».

Le spiritisme jette le trouble dans les cerveaux et les consciences. Pratiqué avec assiduité — et le besoin comme la passion en naissent vite — il se tourne en obsession, en idée fixe. Il est vrai de dire des pratiques spirites ce que saint Augustin dit des pratiques magiques, qu'elles ont à leur origine « le désir immodéré d'expérimenter et de connaître », *Confess.*, l. X, c. xxxv, et qu'elles exaspèrent ce désir, d'où l'attente fiévreuse, hallucinante du merveilleux. Trop nombreux sont, hélas! ceux dont ce breuvage empoisonné a égaré la raison. Saura-t-on jamais combien de recrues les pratiques spirites fournissent à la pitoyable clientèle des maisons d'aliénés? Et les relations que le spiritisme entretient avec l'occultisme ne sont pas pour diminuer ce danger.

Péril d'erreur pour les esprits. On substitue une pseudo-philosophie étroite, mesquine, terre à terre, aux dogmes chrétiens. Péril pour la morale. On énerve la notion de législateur suprême, le sens des responsabilités, le sens des sanctions futures. Péril souvent direct de corruption pour les mœurs. Dans les séances publiques ou privées, des badinages scabreux, des plaisanteries de mauvais goût, de grossières obscénités se sont mêlés, dès le début, aux réponses sur l'autre monde.

Tout cela ne fait-il pas merveilleusement « les affaires du Mauvais »? Qu'a-t-il besoin d'intervenir directement? Il l'a fait sans doute avec plus de fréquence aux origines du mouvement. Il peut le faire encore, quand il le juge à propos, pour entretenir les illusions, amorcer les curiosités, donner aux séances le piquant d'un préternaturel toujours escompté. Le plus souvent, croyons-nous, il se contentera d'entretenir les désirs pour les tromper, de jeter dans les esprits le désarroi et le doute, de les détacher des réalités et des vérités sacrées pour les livrer aux chimères. Par là même n'exerce-t-il pas son empire sur les âmes, les détournant de Dieu et de son Christ?

V. L'Église catholique et le spiritisme. — Les enseignements spirites contraires au dogme ou à la morale catholiques tombent évidemment sous les condamnations de l'Église. L'Église ne peut que les maintenir sans avoir besoin de le spécifier à nouveau. La question qui se pose est celle-ci : quelle est l'attitude de l'Église en face du spiritisme considéré comme évocation des esprits, indépendamment de l'enseignement donné?

L'Église a traduit sa pensée dans un certain nombre de documents, qui sont surtout des réponses faites par l'autorité ecclésiastique à des questions proposées. Réponses prudentes et réservées sur certains cas, formelles et décisives sur d'autres. D'ordinaire, il y est parlé à la fois du magnétisme, de l'hypnotisme et du spiritisme. C'est que non seulement les questions posées portaient sur le magnétisme et l'hypnotisme autant que sur le spiritisme, mais l'examen d'une de ces pratiques conduit, par une voie naturelle, à envisager aussi les autres. Par exemple, le mouvement des tables tournantes ne serait-il pas l'effet d'un fluide magnétique? Certaines connaissances et certains états du médium ne relèvent-ils pas de l'hypnotisme? Ces documents ne condamnent pas le magnétisme et l'hypnotisme en soi : ils en condamnent l'abus. Sont réputées abus la recherche de fins criminelles ou immorales, la prétention d'obtenir par des moyens naturels des fins d'ordre vraiment préternaturel. Le spiritisme proprement dit comporte l'évocation des esprits : pareille évocation est toujours répudiée comme entachée de superstition et de divination.

Cette condamnation est formulée solennellement dans une lettre adressée, le 4 août 1856, par le tribunal de l'Inquisition romaine, aux évêques du monde catholique contre les abus du magnétisme. La lettre rappelle d'abord quelques actes antérieurs : Réponse particulière du 21 avril 1841, condamnant l'usage

du magnétisme en tant qu'il viserait un objet non naturel, non honnête, qu'il emploierait des moyens en soi illicites; condamnation de divers livres propageant avec obstination ces sortes d'erreurs; réponse plus générale du 28 juillet 1847; le Saint-Office y déclare que « si l'on prend soin d'écarter toute adhésion à une doctrine erronée, tout sortilège, tout recours explicite ou implicite au démon, l'usage du magnétisme entendu comme l'emploi de certains procédés physiques, par ailleurs de caractère honnête, n'est pas défendu par la morale, pourvu qu'on ne s'y propose pas une fin illicite ou en quoi que ce soit perverse. Il y aurait manœuvre criminelle et péché d'hérésie à faire appel à des données et à des procédés d'ordre naturel pour obtenir des effets vraiment surnaturels. »

« Cette réponse, continue le tribunal de la Sainte-Inquisition, fixait suffisamment ce qu'il y a de permis et ce qu'il y a de défendu dans l'usage ou dans l'abus du magnétisme. Mais la malice humaine s'est accrue. Négligeant les modes naturels d'investigation pour s'attacher à des pratiques anormales, les hommes se vantent d'avoir découvert un mode sûr de prédiction et de divination... De là les prestiges du somnambulisme et de la claire-vue, selon l'expression en vogue, prestiges auxquels des femmes sans considération s'abandonnent sous l'action de passes où l'honnêteté n'est pas toujours respectée. En cet état, elles prétendent percevoir l'invisible, et se mêlent témérairement de discourir sur la religion, d'évoquer les âmes des morts, d'en recevoir des réponses, de découvrir des choses inconnues ou éloignées, et de pratiquer d'autres semblables superstitions; pratiques de divination qui ne vont pas, pour elles et ceux qui les emploient, sans notables profits. En tout cela, quelle que soit la part d'artifice et de prestidigitation, comme on fait appel à des moyens naturels pour obtenir des effets qui ne sont pas d'ordre naturel, il y a manœuvre tout à fait condamnable, entachée d'hérésie, avec scandale contre l'honnêteté des mœurs. » Denz.-Bannw., *Enchiridion*, n. 1653-1654; cf. réponse du Saint-Office datée du 2 juin 1840, et réponse de la Sacrée Pénitencerie datée du 15 juillet 1841.

Plus tard, en 1866, les Pères du IIe concile de Baltimore, après avoir dit que nombre de faits merveilleux produits dans les séances de spiritisme doivent être attribués à la fraude, à la crédulité ou à l'art de la prestidigitation, ajoutaient : « Toutefois, on peut à peine mettre en doute que certains faits ne soient dues à l'intervention diabolique, toute autre explication paraissant insuffisante. »

Le 24 avril 1917, le tribunal du Saint-Office rendait une décision d'ensemble. Il avait été demandé : « Est-il permis de prendre part, soit par *médium*, soit sans *médium*, en usant ou non de l'hypnotisme, à des entretiens ou à des manifestations spirites, présentant même une apparence honnête ou pieuse, soit qu'on interroge les âmes ou les esprits, soit qu'on écoute les réponses faites, soit qu'on se contente d'observer, alors même qu'on protesterait tacitement ou expressément que l'on ne veut avoir aucune relation avec les esprits mauvais? » La Sacrée Congrégation du Saint-Office a répondu : Non, sur tous les points. *Acta apostolicæ Sedis*, 1er juin 1917, p. 268; Denzinger-Umberg, n. 2182.

De ces documents, plusieurs parties débordent, nous l'avons noté, la question du spiritisme proprement dit. De plus, on insiste sur les fraudes dont les pratiques en cause sont souvent viciées. Ce qui apparaît manifeste, c'est le jugement porté par l'Église contre l'évocation des esprits ou le recours aux âmes des morts, à savoir le fond même du spiritisme. Et selon la doctrine catholique, cette évocation, dans les conditions où procède le spiritisme, est illicite.

René Guénon, *Le théosophisme*, Paris, 1921, in-8°; *L'erreur spirite*, Paris, 1923, in-8°; Allan Kardec, *Le livre des esprits*, Paris, 1857, in-12; du même, *L'Évangile selon le spiritisme*, Paris; du même, *Le ciel et l'enfer selon le spiritisme*, Paris; Léon Denis, *Après la mort, exposé de la doctrine des esprits*, Paris; du même, *Christianisme et spiritisme*, Paris; du même, *Preuves expérimentales de la survivance*, Paris, 1910, in-12; William Crookes, *Recherches sur les phénomènes du spiritualisme* (trad.), Paris, s. d., in-12; Arthur Conan Doyle, *The history of spiritualism*, London, 1926; Herbert Thurston, S. J., *The founders of the modern spiritualism*, dans *The Month*, fevr. 1920; du même, *A new history of spiritualism*, *ibid.*, juil. 1926; Lucien Roure, *Le merveilleux spirite*, 5e édit., Paris, 1922, in-12; du même, *Le spiritisme d'aujourd'hui et d'hier*, Paris, 1923, in-12; Th. Flournoy, *Esprits et médiums*, Genève, 1911, in-8°; A. Matignon, *Les morts et les vivants*, Paris, 1864, in-8°; Th. Mainage, *La religion spirite*, Paris, 1921, in-12; C.-M. de Heredia, *Spiritualism and common sense*, New-York, 1922, in-12; Charles Richet, *Traité de métapsychique*, 2e édit., Paris, 1923, in-8°; Paul Vulliaud, *Les Rose-Croix lyonnais au XVIIIe siècle*, Paris, 1929, in-8°; Émile Dermenghem, *Les sommeils*, Paris, 1926, in-8°; Lucien Roure, *L'occultisme et la franc-maçonnerie*, dans *Études*, 5 juin 1930; A. Gatterer, *Der wissenschaftliche Occultismus*, Inspruck, in-8°.

L. Roure.

SPIRITUELS. — Sous le nom de spirituels on entend communément un parti ou plutôt différents groupes de frères mineurs, indépendants les uns des autres, en Italie et dans le midi de la France, qui, mécontents du développement pris par l'ordre de Saint-François, s'étaient formés dans la deuxième moitié du XIIIe siècle et se maintinrent jusque vers 1318. Poussés par un zèle plus idéal que discret, les spirituels auraient voulu ramener l'ordre à sa manière primitive de vivre et, se voyant dans l'impossibilité de réaliser ce rêve, ils cherchèrent à se séparer de l'ordre pour vivre strictement selon la règle et le testament du saint fondateur. En cela ils rencontrèrent naturellement une rude opposition de la part du gros de l'ordre qu'on est convenu d'appeler la « Communauté », qui défendait sa position et la légitimité de ses observances, et attaquait les points faibles des adversaires : l'insubordination à l'autorité constituée et le joachimisme qui s'était infiltré dans les rangs des spirituels. La lutte, très inégale dès le commencement, se termina par la défaite complète des spirituels qui furent entraînés dans le schisme et dans l'hérésie; quelques-uns même finirent sur le bûcher.

En étudiant ici le mouvement et les vicissitudes douloureuses des spirituels, nous condenserons la matière sous les rubriques suivantes : I. Origine et signification du nom de spirituels. II. Motifs et circonstances qui ont engendré le mouvement des spirituels et les traces de celui-ci dans l'histoire franciscaine jusqu'au IIe concile de Lyon (col. 2525). III. Les trois groupes des spirituels proprement dits, à savoir : de la Marche d'Ancône, du midi de la France, de la Toscane, et leur condamnation en 1317-1318 (col. 2527). IV. Jugement à porter sur les spirituels et examen de quelques aspects particuliers de leur doctrine et leur littérature (col. 2542). V. Rayonnement du mouvement des spirituels en dehors de l'ordre franciscain (col. 2545).

I. Origine et signification du nom de spirituels. — 1° *Origine*. — L'origine du nom de spirituels donné aux zélateurs franciscains n'est pas certaine. Étymologiquement la signification n'est guère douteuse : *homo spiritualis*, ou homme spirituel, au Moyen Age, désignait un homme de profonds sentiments religieux, voué à la vie intérieure et surnaturelle. Dans ce sens général on le trouve chez saint Paul, I Cor., II, 14-15; Gal., VI, 1, et chez les auteurs du XIIIe siècle, comme Thomas de Celano, *Vita II*, II, 69; Saint Bonaventure, *In Luc.*, XXI, 28, *Op. om.*, éd. Quaracchi, t. VII, p. 536; Salimbene, *Cronica*, éd. Holder-Egger, p. 226,

231-233, 579 et même chez Ubertin de Casale au début du XIV[e] siècle, *Arbor vitæ*, III, 4, qui en, parlant de *viri spirituales* dans le même sens, appelle le Christ *spiritualissimum virum*. Nous verrons cependant qu'Ubertin emploie le mot le plus souvent dans un sens plus restreint. Olieu (Olivi) dans une lettre, écrite en 1295, à Fr. Conrad d'Offida (*Archiv. franc. hist.*, t. XI, 1918, p. 372), parle de « professeurs spirituels de la règle », des « hommes spirituels », et il entend par là des frères mineurs zélés, mais unis au reste de l'ordre.

Le terme *spirituel* pur et simple et comme substantif, pour désigner des membres du parti rigoriste de l'ordre, ne se rencontre pas chez les auteurs du parti en question. Quelle est donc l'origine de cette dénomination? Différentes solutions ont été proposées. Déjà dans l'antiquité chrétienne il y avait des spirituels ou pneumatiques, nom que s'attribuaient les montanistes, pour qui les catholiques étaient des somatiques (corporels) ou des psychiques. Frappé sans doute par l'identité du nom, D. Saville Muzzey, *Journal of theology*, t. XII, 1908, p. 392-421, 588-608, s'est demandé si les spirituels franciscains n'étaient pas, par hasard, des montanistes attardés. Après une comparaison des deux mouvements, il concluait que, malgré certains rapprochements possibles entre les deux rigorismes, il y avait divergence de but et de méthode. K. Balthasar, *Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden*, Munster-en-W., 1911, p. 145, n. 6, et, comme il semble, E. Benz, *Ecclesia spiritualis*, Stuttgart, 1934, p. 119, 132, pensent pouvoir dériver le nom du système de Joachim de Flore, où les *viri spirituales* sont les apôtres de l'Évangile éternel dans le VI[e] état du monde et à l'époque du Saint-Esprit. Et vraiment il y a un certain nombre de textes dans l'*Arbor vitæ* d'Ubertin de Casale, notamment V, 8-12, qui semblent justifier cette hypothèse. Mais il faut se rappeler que l'*Arbor vitæ* a été écrit en 1305, donc longtemps après l'origine des spirituels. Une autre explication du nom de spirituels se rattache au texte de la règle, c. X, où il est dit que les frères qui ne pourront pas observer la règle « spirituellement », doivent recourir à leurs ministres qui seront obligés d'y pourvoir; et selon Ange de Clareno, *Expositio regulæ*, éd. Oliger, p. 205, la rédaction primitive de saint François disait expressément que, si les ministres n'y pourvoyaient pas, les frères seraient libres d'aller où bon leur semblerait pour observer « littéralement » la règle; et cela fut précisément pratiqué par beaucoup de spirituels. Enfin, L. Fumi, *Bollettino della R. deputazione di storia patria per l'Umbria*, t. V, 1899, p. 264, a cru découvrir l'origine du nom de spirituels dans la secte de « l'esprit de liberté », parce qu'un certain Paul Zoppo, fraticelle, qui avait suivi les pratiques immorales de la dite secte, en 1334, se disait « spirituel »; d'où, conclut Fumi, il est évident que s'appeler spirituel, est la même chose que d'être de la secte de l'esprit de liberté. C'est une affirmation qui certainement porte à faux.

Si quelques-unes des hypothèses susdites peuvent avoir une certaine vraisemblance, nous avons des témoignages explicites et contemporains qui nous renseignent sur la véritable origine du nom; celui-ci est dû au peuple du midi de la France. Jean de Saint-Victor atteste que les frères dissidents étaient appelés par quelques-uns sarabaïtes et excommuniés, tandis que le peuple leur donna le nom de « spirituels ». Baluze, *Vitæ paparum Avenionensium*, éd. G. Mollat, t. I, Paris, 1914, p. 20. La même chose découle du procès de Bertrand de La Tour contre les spirituels d'Aquitaine, où l'on accuse ceux-ci de se faire appeler spirituels par le peuple, *Archiv. franc. hist.*, t. XVI, 1923, p. 339, accusation qu'ils repoussent, en disant qu'ils ne veulent d'autre nom que celui de frères mineurs, imposé par saint François : *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte*, que dans la suite nous citerons simplement *Archiv*, t. IV, p. 52. Les béguins, dont on parlera plus loin, dans les procès de l'Inquisition, vers 1320, appellent les zélateurs de la règle « frères mineurs dits spirituels ». Ces trois textes, jusqu'ici trop négligés, nous fournissent les premiers exemples de l'emploi du mot spirituels tout court dans sa signification spécifique et historique et nous disent en même temps que ce nom a été d'abord le nom populaire dans le midi de la France, au début du XIV[e] siècle.

2° *Signification concrète.* — Si les auteurs ne sont pas d'accord sur la provenance du nom, ils ne le sont pas plus sur sa signification réelle, en d'autres termes, sur les buts et les tendances qui formaient le fond du mouvement des spirituels. Pour H. Holzapfel, *Manuale*, p. 48, la pauvreté que les spirituels prétendaient observer et défendre, n'était qu'un prétexte, l'essentiel étant le joachimisme. E. Benz va encore plus loin : il veut découvrir dans ce mouvement des spirituels franciscains une nouvelle théorie de salut, une mission messianique dans une Église spirituelle, conçue d'après les idées joachimites et en opposition à l'Église charnelle, officielle. Tout cela se trouverait même chez saint François. On peut facilement démontrer que, dans le saint d'Assise, il ne se trouve pas trace de joachimisme et encore moins un nouveau messianisme. Voir *Archiv. franc. hist.*, t. XXIX, 1936, p. 242-251. Le joachimisme n'a été greffé sur la doctrine des spirituels que plus tard, et ne peut en être l'essence.

Une Américaine, V. Dutton Scudder, *The Franciscan Adventure*, Londres-Toronto-New-York, 1931, a voulu reconnaître les théories des socialistes dans le mouvement des spirituels, en tant que ceux-ci repoussaient la propriété. Mais ici encore il faut observer que les spirituels, en rejetant la propriété, le faisaient pour eux et pour l'ordre franciscain et non pas pour l'Église et beaucoup moins pour la société en général.

Toutes ces opinions sont, ou fausses ou au moins unilatérales, en tant qu'elles ne relèvent qu'un détail : le vrai spiritualisme est beaucoup plus complexe et on ne peut le définir d'un mot, ni appliquer sans plus les attitudes ou attributs d'un groupe à un autre. Le mouvement des spirituels franciscains, comme l'a bien décrit E. Jordan, n'est pas une doctrine à contours arrêtés qui puisse se résumer en une formule. C'est un ensemble de tendances, de sentiments et d'opinions parfois réunis, parfois séparés, et plus ou moins marqués, en sorte que le parti spirituel comprend bien des nuances. Le spirituel complet est d'abord un homme qui rejette ou ignore toutes les décisions pontificales sur la règle franciscaine, depuis et y compris la bulle *Quo elongati* de Grégoire IX (1230). Il fait profession d'être scrupuleusement fidèle à la pensée de saint François et de ses premiers disciples, c'est-à-dire d'observer la règle dans sa lettre et dans son esprit, sans atténuation ni glose, et de reconnaître l'autorité du testament de saint François déclaré non obligatoire par Grégoire IX. Il est donc très intransigeant sur la pauvreté théorique et pratique, très ennemi des fictions légales, très sévère dans l'*usus arctus*. Comme François et ses premiers disciples, il éprouve souvent l'attrait de la vie érémitique, il préfère la solitude de quelque montagne aux grands couvents des villes. Il serait presque enclin à faire passer la contemplation et son propre perfectionnement avant l'apostolat des masses. Ange de Clareno dit expressément que la vie érémitique est la perfection de la vie cénobitique et pour ainsi dire son but. *Archiv*, t. II, p. 111. Le spirituel franciscain se défie des études pour la raison fort simple qu'elles ont été souvent un dangereux prétexte au relâchement dans l'ordre. « Paris a détruit Assise » est un mot bien connu de Jacopone de Todi. *Cant.*, 31. Enfin on trouve, à des degrés divers et en des temps diffé-

rents, le joachimisme à peu près chez tous les spirituels.

Contre les spirituels se dressa le gros de l'ordre franciscain, ou la Communauté. Dans celle-ci on peut distinguer deux partis, l'un large, l'autre modéré. A ce dernier appartenaient les meilleurs éléments de l'ordre. Ceux qui le représentent le mieux sont des hommes comme Adam de Marisco, saint Bonaventure, Gonsalve dit de Valboa, tandis que le parti large peut se réclamer du fameux frère Élie. Au parti modéré est dû le grand bien que l'ordre a opéré dans l'Église et dans la société au cours du XIIIe et même du XIVe siècle; au second, à partir de la moitié du XIIIe siècle, l'abandon de la plupart des ermitages très nombreux au début de l'ordre surtout en Italie, et la construction des grandes églises dans les villes. Les spirituels, ne distinguant guère entre les deux partis, combattaient toute la Communauté, parce que, ennemis de tout compromis, ils se refusaient d'accepter même les adaptations nécessaires et légitimes. Pour comprendre cette attitude il faut remonter aux origines de l'ordre.

II. Motifs et circonstances qui ont engendré le mouvement des spirituels et traces de celui-ci dans l'histoire franciscaine jusqu'au IIe concile de Lyon. — L'histoire d'un grand nombre d'ordres religieux démontre amplement qu'à une période initiale d'héroïsme enthousiaste succède ordinairement une phase de consolidation sur une ligne moyenne. Souvent aussi un institut, soit à cause du nombre croissant de ses membres, soit par suite de circonstances ou d'influences du dehors, est entraîné dans une voie que ses premiers commencements ne faisaient pas prévoir.

Ces phénomènes devaient se vérifier dans l'ordre franciscain et se manifester d'autant plus vite que l'idéal de saint François, surtout en matière de pauvreté, dépassait grandement l'ordinaire et n'était guère praticable qu'à condition que le nombre des religieux fût limité. Dès que les masses entrèrent dans l'ordre, la situation changea profondément. La règle de 1223, approuvée par une bulle pontificale, insiste dans deux chapitres avant tout sur la pauvreté absolue, en vertu de laquelle les frères ne devaient « rien s'approprier, ni maison, ni lieu, ni aucune chose. Et, comme pèlerins et étrangers en ce monde, servant le Seigneur dans la pauvreté et l'humilité », ils pouvaient demander l'aumône. L'organisation du gouvernement dans l'ordre n'y est pas très développée, des études il n'est pas question; il y a même un passage qui se prêterait à une interprétation hostile aux études. Rien n'y laisse entrevoir le puissant ordre mendiant de quelque trente ou quarante ans plus tard. Un peu avant de mourir, le saint dicta son testament dans lequel sa pensée s'arrête surtout aux temps primitifs et héroïques de l'ordre, d'où un certain contraste avec les conditions déjà existantes de son temps. Aussi ce contraste et quelques points de la règle furent-ils bientôt l'objet de vives discussions entre les frères. Grégoire IX y coupa court en déclarant, par la bulle *Quo elongati* (1230), que le testament n'avait pas force législative et en donnant quelques interprétations sur la règle. Innocent IV et Nicolas III le suivirent dans la même voie, tandis que frère Élie donnait une impulsion vigoureuse aux études et que saint Bonaventure en fixait le réglement dans les statuts généraux de Narbonne (1260). Le Saint-Siège se servit de plus en plus des nouvelles forces du jeune ordre plein de vigueur, qui jouissait déjà d'une grande popularité, et lui octroya de nombreux privilèges. Mais François, craignant et prévoyant les dangers qui pouvaient en résulter pour son institut, avait défendu à ses frères, dans son testament, de demander des privilèges « à la cour romaine, ni pour église ni pour aucun autre lieu, ni sous prétexte de prédication ni pour cause de persécution contre leurs personnes », comme il avait également défendu de faire des gloses sur la règle. Le contraste entre la volonté du fondateur et les conditions réelles de l'ordre était donc évident et la réaction était inévitable. Les premiers compagnons du saint continuèrent à vivre de sa mémoire et à s'inspirer de son idéal. Pour eux, l'intention de François faisait loi et non pas les expositions de la règle, soit privées, soit officielles, qu'ils considéraient comme des gloses interdites par le patriarche séraphique lui-même.

Nous connaissons, de sources variées, les premiers chocs entre la partie la plus nombreuse de l'ordre et les zélateurs de la pureté de la règle. Ange de Clareno, *Trib.*, 2, nous a conservé le contenu d'une lettre de frère Élie à Grégoire IX, que Wadding a insérée dans ses *Annales*, à l'an 1239, n. 3 (t. III, p. 22). Le ministre général se plaint dans les termes suivants : « Il y en a parmi nous quelques-uns qui, pour avoir été disciples et compagnons de notre Père saint François, sont tenus en grande estime au-dedans et au-dehors de l'ordre; mais, se gouvernant à leur gré et secouant le joug de l'obéissance, ils courent çà et là comme des ouailles sans pasteur et des hommes sans guide, parlent sans retenue et suivent un genre de vie qui deviendra un détriment pour l'ordre, si Votre Sainteté n'y porte pas remède. C'est pourquoi j'ai jugé de mon devoir de dénoncer à Votre Sainteté ce que j'aurais préféré passer sous silence, si par des exhortations charitables et des remèdes opportuns j'avais pu y remédier. » Cette lettre ne porte pas de date et on ne sait si elle a été écrite avant ou après les châtiments que son auteur infligea aux compagnons du saint et qui ont été largement décrits par Ange de Clareno. Voir aussi la *Chronique des 24 généraux*, dans *Anal. franc.*, t. III, p. 34, 72, 89. Rien d'étonnant que les spirituels aient attribué plus tard à frère Élie nombre d'autres méfaits, dont en réalité il n'était pas coupable.

Crescence de Iési (1244-1247), cinquième successeur de saint François, figure, dans Ange de Clareno, comme l'auteur de la troisième persécution de l'ordre, c'est-à-dire des spirituels. De fait, d'après Eccleston, *Anal. franc.*, t. I, p. 244, et la *Chronique des 24 généraux*, dans *Anal. franc.*, t. III, p. 263, il fut aux prises avec les *zelanti* comme ministre provincial de la Marche d'Ancône (donc avant son généralat), où certains frères « méprisant les institutions de l'ordre et se croyant meilleurs que les autres, prétendaient vivre à leur gré, attribuaient tout à l'*esprit*, et portaient des manteaux plus courts », d'où quelques auteurs les appellent *mantellati*. Ange de Clareno au contraire met cette persécution sous le généralat de Crescence. Les *zelanti*, au nombre de 62 ou 72, ayant pris conseil des compagnons de saint François, voulaient porter leurs griefs devant le souverain pontife, mais Crescence les prévint et obtint d'Innocent IV l'autorisation de les châtier. Les plaignants furent aussitôt saisis et relégués deux à deux dans les provinces les plus lointaines de l'ordre. Une bulle *Provisionis nostræ* du 7 février 1246, dans *Bull. franc.*, t. I, p. 410, qui autorise Crescence à procéder contre les frères apostats ou insolents, rend vraisemblable le récit d'Ange de Clareno, qui peut-être l'a seulement trop chargé en couleur. Les exilés furent rappelés par le général suivant, le bienheureux Jean de Parme (1247-1257). Les rigoristes n'eurent pas à se plaindre sous le gouvernement de ce dernier, qui, tout zélé qu'il fût, ne pouvait changer le cours de l'ordre; ce qui faisait dire au bienheureux Gilles : *bene et opportune venisti, sed tarde venisti*. *Trib.*, 3. Jean de Parme finit par être inculpé de joachimisme et dut abandonner sa charge en faveur de saint Bonaventure, sous qui Ange de Clareno place la quatrième persécution des spirituels. En vérité, le Docteur séraphique tenait une position saine et prudente entre les deux tendan-

ces; il n'était ni rigoriste ni trop large. Ce qui lui a valu le blâme des spirituels, c'est le procès intenté contre son prédécesseur, accusé de joachimisme, et qui eut lieu à Città della Pieve (Ombrie) vers 1263. Le retentissement de ce procès trouva sa répercussion dans une prétendue vision de frère Jacques de Massa, dans *Actus B. Francisci*, c. LXXVI, éd. P. Sabatier, Paris, 1902, p. 216 sq., et même dans les éditions complètes des *Fioretti*, c. XLVIII, et dans *Anal. franc.*, t. III, p. 283 sq., qui tous dépendent d'Ange de Clareno, *Trib.*, 4, *Archiv*, t. II, p. 280 sq. Les sources littéraires de l'ordre du XIIIe siècle passent sous silence cet épisode pénible; seul le *Catalogue des 14 généraux*, attribué à Bernard de Besse, ancien secrétaire de Bonaventure, *Anal. franc.*, t. III, p. 698 sq., y fait une allusion discrète. L'intervention efficace du cardinal O. Fieschi (plus tard Adrien V) sauva le bienheureux Jean de Parme de la condamnation, selon Ange de Clareno.

III. LES TROIS GROUPES DES SPIRITUELS PROPREMENT DITS, A SAVOIR : DE LA MARCHE D'ANCONE, DU MIDI DE LA FRANCE, DE LA TOSCANE, ET LEUR CONDAMNATION EN 1317-1318. — Tout ce qui a été dit jusqu'ici ne constitue, pour ainsi dire, que les éléments préliminaires de l'histoire des spirituels proprement dits.

Ceux-ci, sous la pression de leurs adversaires, à partir du dernier quart du XIIIe siècle, commencent à se grouper et, s'organisant lentement, finissent par se constituer en groupes distincts de l'ordre. Nous connaissons trois de ces groupes, dont deux dans l'Italie centrale (Marche d'Ancône et Toscane) et le troisième dans le midi de la France (Provence et Languedoc). Chacun de ces groupes a ses particularités, ses chefs, sa tactique, et, bien qu'Ange de Clareno les embrasse tous dans son *Histoire des tributations* (*Trib.*, 5 et 6), ils n'ont jamais constitué un corps unique, ni généralement agi de concert. Cependant Ubertin de Casale a travaillé pour la cause en Italie et en France; de même le provençal Jean de Pierre Olieu (Olivi) a été actif en Toscane et dans sa patrie. En dehors de ces groupes il y avait, en même temps, des spirituels isolés, tels que le bienheureux Conrad d'Offida († 1302) et le fameux poète Jacopone de Todi († 1306) et d'autres encore, qui étaient certainement plus que de simples sympathisants, tout en vivant cependant au sein de la Communauté. Comment ont-ils pu échapper aux persécutions, c'est une question obscure. La narration qu'Ange de Clareno, *Trib.*, 5, *Archiv*, t. II, p. 311 sq., fait à ce propos sur Conrad d'Offida est fort instructive.

1° *Les spirituels de la Marche d'Ancône.* — C'est le groupe sur lequel nous sommes le mieux renseignés, par le fait que le chroniqueur du mouvement spirituel, Ange de Clareno, appartenait à ce groupe.

Ici, il y a lieu de dire un mot sur le degré de crédit que mérite cet auteur. Après bien des hésitations, les historiens d'aujourd'hui sont d'accord pour reconnaître qu'Ange de Clareno est un chroniste sincère ou au moins de bonne foi, qui a le souci de la vérité et par conséquent n'invente ni les faits ni les documents. Ceci vaut avant tout pour les événements dont il a été témoin ou du moins qui lui sont contemporains. Il ne laisse pas pour cela de faire œuvre de partisan, en tant qu'il donne de la couleur à ses récits ou les exagère. Le jugement sur les *Tribulations*, 1-3, doit être plus réservé. Ici frère Ange transmet les traditions sur saint François, sur frère Élie, sur frère Crescence de Iési, telles qu'elles s'étaient formées dans les milieux spirituels. C'est ainsi qu'Ange est, pour une grande part, responsable de certaines légendes sur frère Élie, démenties par des sources plus sûres. Mais, même touchant Élie et Crescence, l'auteur cite des documents qu'on ne peut écarter de parti pris, sans un sérieux examen, et nous n'avons pas hésité à nous en servir dans ce qui précède. Somme toute, avec la réserve ci-dessus formulée, nous pouvons suivre sa *Chronique* surtout pour ce qui concerne l'histoire des spirituels proprement dits. Le même jugement doit être porté sur l'*Epistola excusatoria* qu'Ange présenta en 1317 à Jean XXII et où il fait, non sans habileté, sa propre apologie. Il était assez intelligent pour comprendre qu'il ne pouvait s'attendre à un succès quelconque en présentant des pièces falsifiées à l'autorité suprême qui était capable de les contrôler.

Le mouvement des spirituels de la province de la Marche d'Ancône éclata ouvertement en 1274 à l'occasion du IIe concile de Lyon. Une vague rumeur était arrivée jusqu'aux ermitages franciscains, selon laquelle le pape Grégoire X, d'accord avec le concile, avait l'intention d'attribuer à tous les ordres mendiants le droit de posséder en commun. Il s'agissait sans doute d'un écho confus des discussions sur les ordres mendiants, au cours desquelles le propos signalé par Ange de Clareno avait été réellement tenu, au moins au sujet des moniales. Le canon 23, Mansi, *Concil.*, t. XXIV, p. 97, sur les ordres fondés après le IVe concile du Latran (1215), n'était pas de nature non plus à rassurer les religieux. Le faux bruit fut accueilli très diversement chez les religieux franciscains de la Marche. Les uns, et c'étaient les plus nombreux, étaient prêts à renoncer à la pauvreté absolue, regardée jusqu'alors comme caractéristique de l'ordre franciscain, d'autres au contraire en furent très affectés et même quelques-uns déclarèrent ouvertement qu'ils n'accepteraient pas un tel décret. Les esprits étaient donc profondément divisés et la séparation se faisait déjà pressentir. Dans la suite, les frères surent qu'il ne s'agissait que d'un faux bruit et la question aurait pu se terminer là, si les amis de la pauvreté absolue ne s'étaient obstinés à déclarer, au chapitre provincial, probablement célébré la même année 1274, que, dans aucun cas, ils ne se seraient soumis à une décision semblable. Parmi les obstinés se trouvaient un frère Trasmundus, le bienheureux Thomas de Tolentino, plus tard martyrisé à Tana dans l'île de Salsette aux Indes (dont le culte a été confirmé en 1894), et Pierre de Macerata, dit plus tard Libérat, chef des spirituels des Marches. Le chapitre les condamna tous à être dépouillés de l'habit religieux et à être dispersés dans différents ermitages. L'année suivante les coupables furent cités à comparaître de nouveau devant le chapitre provincial. Après trois jours de discussion sans résultat, un frère Benjamin, qui jouissait d'une grande autorité auprès des deux partis, s'offrit comme médiateur et réussit à rétablir la paix. Mais c'était une paix plus apparente que réelle; les esprits échauffés ne désarmaient pas. Peu après, un nombre considérable de frères se rallia aux idées des spirituels. Alarmés par les progrès du parti rigoriste, les Pères les plus accrédités de la province, cinq ex-ministres provinciaux, se réunirent secrètement pour délibérer sur la situation ainsi créée pour la province. On en vint à la conclusion qu'il fallait frapper fort pour réprimer un mouvement jugé dangereux à l'union de la province, et qu'il n'y avait d'autre remède efficace que de procéder par voie de fait contre les principaux fauteurs de troubles, en les punissant de façon exemplaire comme hérétiques et schismatiques. En conséquence, au chapitre provincial suivant, les trois frères mentionnés plus haut, frère Ange de Clareno, qui ici se nomme pour la première fois, et d'autres, dont les noms sont inconnus, furent condamnés à la réclusion perpétuelle et privés des sacrements de l'Église, de l'usage de tout livre, y compris le bréviaire, et, à leur mort, de la sépulture ecclésiastique. Les geôliers avaient l'ordre de s'assurer matin et soir de leurs chaînes, afin de rendre toute fuite impossible et ils ne pouvaient adresser une seule

parole aux prisonniers. La sentence de condamnation serait lue chaque semaine dans les chapitres conventuels et celui qui oserait faire une remarque devrait subir le même sort. De fait, frère Thomas de Casteldemilio, qui ne put contenir son indignation à la lecture de la sentence, fut jeté aussitôt en prison, et, succombant quelque temps après à ses souffrances, il fut privé des honneurs de la sépulture chrétienne. Telles furent les mesures draconiennes adoptées pour combattre dans son germe le mouvement de la réforme.

Au chapitre général, célébré à Rieti en 1289, fut élu à la charge suprême de l'ordre le Provençal frère Raymond Gaufredi, qui se mit aussitôt à l'œuvre en visitant les provinces. Arrivé dans la Marche d'Ancône et avisé de ce qui s'était passé, il cassa la sentence de condamnation et libéra les prisonniers. Cependant il comprenait fort bien qu'il était impossible que les zélateurs de la pauvreté pussent vivre au milieu de ceux qui naguère les avaient traités si cruellement. Il profita donc d'une demande que lui avait faite Hayton II, roi d'Arménie (il s'agit de l'Arménie mineure, c'est-à-dire de la Cilicie), en vue d'obtenir quelques missionnaires pour évangéliser son pays. Gaufredi confia cette mission aux spirituels de la Marche. Tout ceci se passa probablement dans la seconde moitié de 1289. A la même époque, Nicolas IV adressa des lettres à Hayton et à la reine d'Arménie dans lesquelles il leur recommandait le fameux frère Jean de Montecorvino et ses compagnons. *Bullar. franc.*, t. IV, p. 86 sq.; Wadding, *Annales*, à l'an 1289, n. 8-9, t. V, p. 222 sq. Il est à remarquer que, d'après Ubertin de Casale, *Arbor vitæ*, V, 3, le bienheureux Jean de Parme († 1289) avait déjà conseillé aux spirituels d'émigrer en Asie et d'y attendre la réforme de l'état évangélique, c'est-à-dire de l'ordre franciscain.

Les frères envoyés furent Thomas de Tolentino, Marc de Montelupone, Libérat de Macerata, Ange de Clareno et probablement d'autres dont on ignore les noms. Ils travaillèrent si bien dans cette mission, que le général Gaufredi, au chapitre de l'ordre à Paris 1292, put lire une lettre du roi Hayton, exprimant sa satisfaction et ses remerciements. Tout semblait donc aller pour le mieux, lorsqu'une nouvelle attaque se prépara : l'ancien secrétaire de la province de la Marche d'Ancône était allé en Syrie, où il fut nommé gardien du couvent de Saint-Jean d'Acre. A son instigation le provincial de Syrie écrivit au roi d'Arménie pour le mettre en garde contre des hommes pervers, séparés de l'ordre, schismatiques et hérétiques, jadis condamnés à la prison perpétuelle. Hayton II communiqua cette lettre aux spirituels, qui se justifièrent efficacement; mais leur travail apostolique leur semblant désormais entravé par cette grave accusation, ils décidèrent de retourner en Italie, les uns pour se mettre à la disposition du ministre général, les autres pour reprendre la vie de province. Parmi ces derniers se trouvaient Libérat de Macerata et Ange de Clareno. En arrivant, tout exténués, après un long et pénible voyage, dans la Marche d'Ancône, ils n'y reçurent qu'un fort mauvais accueil. Comprenant que leur séjour n'y serait pas possible, ces deux religieux résolurent de se présenter à Célestin V, qui venait d'être élu souverain pontife (1294).

Avant de faire une démarche aussi importante, les chefs des spirituels voulurent consulter les autres frères éminents du parti. On interrogea Jacopone de Todi, le bienheureux Conrad d'Offida, le bienheureux Pierre de Monticulo (Treia), Thomas de Trivio, Conrad de Spolète, et tous encouragèrent cette démarche. Au ministre général lui-même, Gaufredi, d'après Ange de Clareno, « il plut que nous nous présentions au souverain pontife et que nous lui demandions un remède pour nos âmes et celles de nos compagnons ». Libérat alla donc avec Ange de Clareno à Aquila trouver Célestin V, qui connaissait déjà le premier, et tous deux lui exposèrent leur situation, et leurs désirs pour l'avenir. Le pape ayant examiné la question avec ses conseillers, ordonna que les pétitionnaires observassent fidèlement la règle et le testament de saint François, mais sans porter le nom de frères mineurs. Puis, les déliant de l'obéissance envers l'ordre, il leur assigna frère Libérat comme supérieur. Pour ménager les susceptibilités de l'ordre franciscain, le souverain pontife leur donna le nom de « pauvres ermites du pape Célestin ». Le pape fit-il une bulle dans ce sens? Ubertin de Casale, *Arbor vitæ*, V, 8, l'affirme à deux reprises; Jean XXII, dans la constitution *Sancta romana*, le révoque en doute. *Bullar. franc.*, t. V, p. 135. En tout état de cause, le document ne se trouve pas dans le registre de Célestin. Enfin le pape mit le nouvel institut sous la protection du cardinal Napoléon Orsini et recommanda les religieux à un abbé de l'ordre des célestins, sans doute l'abbé général, résidant à Sulmona, le seul qui portât alors le titre d'abbé.

Les spirituels de la Marche d'Ancône s'établirent par conséquent quelque part dans les Abruzzes, indépendamment de l'ordre franciscain. Mais le triomphe de leur cause fut de peu de durée. Boniface VIII, successeur de Célestin V, lequel avait renoncé au pontificat à la fin de la même année 1294, annula toutes les concessions faites par son faible prédécesseur, à moins qu'elles ne fussent expressément confirmées par lui. Par cet acte, les dissidents se trouvèrent privés de toute base légale et jetés dans le plus grand désarroi. Aussi ne le pardonnèrent-ils jamais à Boniface VIII, dont quelques-uns contestèrent opiniâtrement la légitimité. Voir le manifeste des cardinaux Colonna du 10 mai 1297, contresigné par Jacopone de Todi et deux autres franciscains, dans *Archiv*, t. V, p. 509-515, et Ubertin de Casale, *Arbor vitæ*, V, 8. En 1296 quelques exaltés auraient même poussé l'audace jusqu'à élire, dans la basilique de Saint-Pierre à Rome, un autre pape en la personne de frère Mathieu de Bouzigues, dont la confession de foi a été publiée par F. Delorme dans *Études franciscaines*, t. XLIX, 1937, p. 224 sq. Olieu au contraire, en bon théologien, blâma vivement ces lamentables erreurs et défendit magistralement la légitimité de Boniface VIII par deux écrits, publiés par L. Oliger, dans *Archiv. franc. hist.*, t. XI, 1918, p. 309-373. Dans le deuxième de ces écrits, c'est-à-dire dans la lettre à Conrad d'Offida, Olieu éleva aussi la voix contre le séparatisme des spirituels italiens.

De son côté la Communauté prétendit ignorer la concession de Célestin V et chercha, même pendant son bref pontificat, à s'emparer des séparatistes. Ceux-ci, pour se dérober aux poursuites, après l'abdication de Célestin, s'enfuirent en Achaïe (Grèce), où, même après la chute de l'empire latin de Constantinople (1261), existaient encore diverses principautés et seigneuries latines. C'est dans une île du golfe de Corinthe, probablement Trixonia (Trazoni), appartenant à un seigneur Thomas de Stromocourt, comte de Sola (Salona), qu'ils trouvèrent un asile et vécurent pendant deux ans (1295-1296) en grande paix. Mais ici encore, les frères de la communauté de la province de Romagne les traquèrent et les dénoncèrent comme manichéens aux barons et aux évêques latins. Ceux-ci firent une enquête et ne trouvèrent rien à redire sur le compte des pauvres ermites. Le ministre général Jean de Minio eut alors recours à Boniface VIII. Celui-ci lança contre les fugitifs la bulle *Sæpe sacram Ecclesiam*, aujourd'hui perdue, mais dont il existe un résumé dans une ordonnance de Charles II de Naples, suzerain de l'Achaïe, adressée à Isabelle de Villehardouin, princesse d'Achaïe. Le texte a été publié par

Ehrle dans *Archiv*, t. II, p. 334. C'est le premier document papal authentique contre les spirituels. La bulle, datant probablement de la fin de 1299, commande au patriarche latin de Constantinople, résidant dans l'île d'Eubée, et aux archevêques de Patras et d'Athènes de faire une enquête et de punir les frères dissidents, qui n'appartiennent à aucun ordre approuvé et vivent hors de l'obéissance du ministre général et des ministres provinciaux, dont ils ne cessent de dire du mal. En conséquence l'archevêque de Thèbes ordonna, sous peine d'excommunication, à Thomas de Sola de chasser de ses terres les spirituels. Ceux-ci cependant y restèrent encore une année et allèrent ensuite plus au Nord, en Thessalie, qui était sous l'autorité de princes grecs et où ils restèrent jusque vers 1304-1305.

Trois événements sont à signaler ici : la visite de frère Jérôme, l'excommunication lancée par le patriarche de Constantinople et la tentative d'attirer les spirituels dans les missions chez les Tartares.

1. La visite du Catalan frère Jérôme, plus tard évêque de Caffa en Crimée, fut faite par ordre de la Communauté, à ce qu'il paraît, pour explorer la nouvelle résidence des spirituels. On comprend facilement que ceux-ci ne regardèrent qu'avec méfiance le messager. Ange de Clareno en trace un portrait bien noir, mais il s'agit très probablement de calomnies. Frère Jérôme fit une relation de sa visite en dix-huit articles où il énumérait les erreurs des spirituels italiens, auxquels il attribuait même les « erreurs » d'Olieu. Le texte de cette relation n'a pas été conservé, mais nous en avons connaissance par le recueil de Raymond de Fronsac, *Archiv*, t. III, p. 13. Comme récompense, selon l'expression sarcastique d'Ange de Clareno, la Communauté fit nommer frère Jérôme évêque!

2. Après la visite de frère Jérôme, Pierre Cornaro, patriarche de Constantinople (1286-1301), retourné de Venise en Achaïe, prononça l'excommunication contre frère Libérat, frère Ange et leurs sectateurs. Les frères de la communauté de la province de Romagne se chargèrent de promulguer la sentence dans toute la région. La mort inopinée du patriarche, de suite après sa sentence (1301), fut attribuée par les spirituels à un jugement de Dieu.

3. Sur ces entrefaites, un frère Jacques de Monte, qui menait un groupe de missionnaires dans les terres des Tartares, passa par la Romagne. Bien intentionné envers les spirituels, il demeura avec eux pendant six mois et, en vertu de ses facultés, les délia de l'excommunication lancée par le patriarche. En même temps il entra en pourparlers pour emmener les zélateurs en mission et gagna à ce plan les frères mêmes de la communauté de la région, qui se joignirent à une demande faite en ce sens au cardinal Jean Minio de Murro, alors (1302-1304) vicaire général de l'ordre. Celui-ci s'opposa catégoriquement à la requête (1303).

Ayant échoué dans leur tentative, les spirituels résolurent de s'adresser directement au souverain pontife. En conséquence ils envoyèrent des messagers avec une supplique à Boniface VIII; mais, au dire d'Ange de Clareno, les messagers furent pris par les frères de la Communauté et empêchés de poursuivre leur voyage. Enfin, ne sachant plus que faire, les pauvres ermites qui se trouvaient encore en Achaïe prirent le parti de retourner en Italie. Le premier à partir fut frère Libérat qui se rendit à Pérouse où résidait Benoît XI, successeur de Boniface VIII, et auquel il voulait soumettre le cas. Mais la mort rapide de ce pape empêcha de rien faire. Entre temps les autres frères peu à peu rentrèrent secrètement en Italie et se fixèrent dans le diocèse de Trivento, au royaume de Naples (1304-1305). A peine connut-il ces faits que Gonsalve dit de Vallebona, ministre général élu en 1304, s'aboucha avec le roi Charles II et en obtint des lettres contre les réfugiés; l'inquisiteur dominicain Thomas d'Aversa fut chargé de procéder contre eux. Tout d'abord l'inquisiteur parut bien disposé envers les spirituels. Il conseilla à frère Libérat de recourir à la cour de Rome et, après l'élection de Clément V (13 juin 1305), le chef des dissidents se mit en route avec un compagnon. Arrivé à Viterbe, il tomba malade et resta longtemps caché dans l'hospice des moines arméniens. Au bout de deux ans, en 1307, il succomba à sa maladie dans l'ermitage de San-Angelo della Vena près Vetralla (Viterbe). Entre temps l'inquisiteur Thomas d'Aversa avait changé son attitude bienveillante et sévissait contre les spirituels qu'il avait réussi à rassembler à Frosolone au nombre de quarante-deux. D'après Ange de Clareno, il les soumit à la torture afin de leur arracher la confession d'hérésie et extorqua de l'argent à d'autres personnes qui avaient donné l'hospitalité aux frères. A la fin il émit une sentence par laquelle les zélateurs furent condamnés à porter la croix sur leurs habits, à être conduits ainsi par les rues de Naples, ensuite à être flagellés et exilés du royaume. La sentence cependant ne paraît pas avoir été exécutée dans toute sa rigueur, la mort de l'inquisiteur étant survenue peu après. Seule l'expulsion du royaume semble avoir eu lieu, puisqu'on trouve bientôt après les mêmes spirituels établis autour de Rome.

Frère Ange de Clareno, qui ne paraît pas avoir été parmi les victimes de Frosolone, quittant l'Achaïe en 1305, arriva la même année à Pérouse, où il se rendit aussitôt auprès du cardinal Napoléon Orsini, l'ancien protecteur des pauvres ermites. Le cardinal, allant à la cour pontificale en France, l'invita à le suivre pour le présenter au pape, mais Ange s'excusa sur l'état de sa santé et resta en Italie. A la mort de frère Libérat, Ange lui succéda dans le gouvernement du petit groupe. Par ordre de Clément V eut lieu à Rome, entre 1308 et 1311, une enquête sur les croyances et la situation des spirituels. L'archevêque de Thèbes, Isnard, vicaire du pape à Rome, quelques évêques, les pénitenciers des basiliques romaines et quatre inquisiteurs dominicains furent chargés d'interroger les frères. Le résultat leur fut favorable, mais leur situation juridique très précaire n'en devint pas meilleure. En 1311, dans l'intérêt de leur cause, frère Ange se rendit, à la suite de l'archevêque de Thèbes, au concile de Vienne et suivit jusqu'en 1318 la cour pontificale, en qualité d'attaché au cardinal Jacques Colonna, âme toute spirituelle et grand ami de l'ordre de Saint-François. Même de l'étranger, frère Ange de Clareno continua à gouverner le groupe de ses adhérents en Italie, qui semble s'être alors notablement accru. Le cardinal Ehrle, *Archiv*, t. I, p. 533-569, a publié de nombreux extraits de sa correspondance qui nous révèlent sa pensée intime, ses craintes et ses espérances pendant son long séjour à la cour pontificale, de même qu'elle nous fait entrevoir l'organisation et les principes de gouvernement qui régnaient dans les pauvres ermitages de l'Italie centrale occupés alors et plus tard encore par les spirituels. Mais, avant de poursuivre les vicissitudes ultérieures de ceux-ci, il faut nous occuper des deux autres groupes, de la Provence et de la Toscane.

2° *Les spirituels de Provence.* — Le père des spirituels de la Provence semble bien être frère Hugues de Digne († vers 1255), qui était, selon l'expression de Salimbene, *Cronica*, éd. Holder-Egger, p. 313, *maximus Joachita*. Si son *Exposition de la règle* est modérée, son écrit *De finibus paupertatis* (éd. *Archiv. franc. hist.*, t. V, 1912, p. 277 sq.) contient le germe d'un principe auquel les spirituels postérieurs ne cesseront de recourir pour justifier leur désobéissance, à savoir que le pape ne peut pas dispenser du vœu solennel de

pauvreté, question sur laquelle on reviendra bientôt. Cependant la figure centrale des spirituels dans le midi de la France est frère Pierre de Jean Olieu (Olivi), dont la doctrine et la vénération après sa mort (1298) eurent un grand retentissement en Italie et en Catalogne. Renvoyant à l'article OLIEU, t. XI, col. 982 sq., il nous suffit de dire qu'Olieu est un caractère bien complexe : d'un côté il était un penseur profond, subtil et logique, de l'autre un enthousiaste des rêveries joachimites et un champion exalté de la pauvreté franciscaine absolue. Sa doctrine à l'égard de la pauvreté se trouve dans ses *Questions sur la perfection évangélique*, en partie publiées par Ehrle dans l'*Archiv*, t. III, p. 497-533, dans son traité *Sur l'usage pauvre*, et dans le c. X de son *Commentaire à S. Matthieu* inédit. Dans son *Exposition de la règle* (dans *Firmamentum trium ord.*, part. III, Venise, 1513, fol. 106 r°-124 v°), écrite pour les frères simples (Prologue), il est plus réservé. Son joachimisme apparaît surtout dans ses *Postilles sur l'Apocalypse* (inédites), qui ont eu une influence décisive et néfaste sur les développements ultérieurs du mouvement des spirituels. Pendant son séjour à Florence (1285-1289), il y répandit ses idées et eut comme disciple docile Ubertin de Casale, qui, dans le premier Prologue de son *Arbor vitæ*, dit expressément avoir été introduit par Olieu, à Florence, dans les secrets de l'état du Saint-Esprit et du renouvellement de la vie du Christ. Le l. V du même *Arbor vitæ* est inspiré et même en grande partie copié des *Postilles sur l'Apocalypse*. D'autre part, Olieu ne partagea nullement quelques extravagances des spirituels italiens que, dans sa lettre à Conrad d'Offida, il blâma vivement parce qu'ils voulaient se séparer de l'ordre et refusaient de reconnaître Boniface VIII. Dans sa propre province il y eut des désordres à cause de sa doctrine et Nicolas IV, vers 1290, en écrivit au ministre général, lui ordonnant de faire une enquête à ce propos. *Anal. franc.*, t. III, p. 420, 422; Ehrle, dans *Archiv*, t. III, p. 435 sq. Cette bulle n'a pas été conservée. De son vivant quelques frères furent emprisonnés et, après sa mort, frère Poncius Butigati, que quelques auteurs confondent avec frère Poncius Carbonelli, qui fut un des maîtres de saint Louis d'Anjou et de son frère Robert pendant la captivité en Catalogne, subit d'affreuses souffrances de la part de la Communauté. Ce sont ces persécutions qui provoquèrent la grande discussion sur la pauvreté et sur les écrits d'Olieu à la cour pontificale (1309-1312).

Sur la cause immédiate de cette discussion nous avons des sources divergentes, mais conciliables, puisqu'elles ne s'excluent pas. D'après Ange de Clareno, *Trib.*, 6, c'est le fameux médecin catalan et théologien laïc, Arnaud de Villanova, jadis médecin de Boniface VIII, ami des maisons royales d'Aragon, de Sicile et de Naples et partisan des béguins catalans, qui fit les premiers pas pour venir en aide aux spirituels de Provence. Il serait entré en rapports, dans ce but, avec Charles II, roi de Naples et, l'ayant mis au courant des souffrances des frères zélés de Provence, l'aurait déterminé à en écrire au ministre général Gonsalve. Arnaud fit même des démarches auprès de Clément V, pour que fussent convoqués à la cour pontificale les frères Raymond Gaufredi, Gui de Mirepoix, Barthélemy Siccardi et Ubertin de Casale et que fussent entendus leurs plaintes et leurs projets de réforme. D'après Raymond de Fronsac, procureur de l'ordre en cour de Rome, cf. *Archiv*, t. III, p. 18, l'initiative aurait été prise par les bourgeois de Narbonne en 1309. Leurs procureurs, dans une pétition adressée probablement au pape, se plaignirent de ce que les écrits d'Olieu avaient été condamnés injustement, que la règle des frères mineurs n'était pas observée et que ceux qui suivaient la règle étaient persécutés et emprisonnés. Bonagratia de Bergame, aide du procureur, répète à peu près la même chose dans un acte notarié de 1316. *Archiv*, t. III, p. 36.

Les deux versions de l'origine de la grande discussion sont parfaitement conciliables et il en résulte qu'il y eut une action combinée en faveur des spirituels persécutés. D'une part, Raymond de Fronsac s'appuie sur deux actes des procureurs des bourgeois de Narbonne, de l'autre, les sentiments joachimites et spirituels d'Arnaud de Villanova sont trop connus pour que l'on puisse rejeter le témoignage d'Ange de Clareno sur son intervention. D'ailleurs Arnaud lui-même, dans son *Interprétation du songe de Frédéric III de Sicile*, écrite peut-être vers 1308, dit expressément que les papes ont été priés (par Arnaud, comme il le fait entendre après) d'examiner la cause des spirituels dans les provinces de Provence et de Toscane, mais en vain, puisqu'on craignait de diffamer l'ordre. Voir le texte quelque peu obscur dans M. Menendez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, 2e éd., t. III, p. LXVI. Arnaud, en s'intéressant aux spirituels en 1309, n'a donc fait que répéter des efforts déjà tentés une fois en vain. Il y a pourtant une difficulté. On a vu, col. 2530, qu'en 1300 Charles II avait enjoint l'exécution des bulles contre les spirituels refugiés en Grèce et qu'il les fit expulser de son royaume après leur retour en Italie. On a donc proposé de substituer à son nom soit celui de son fils Robert qui, le 5 mai 1309, lui succéda sur le trône de Naples, soit celui de Frédéric, roi de Sicile, tous les deux à fortes tendances mystiques. Mais ces hypothèses ne semblent nullement nécessaires : malgré son hostilité aux spirituels des Marches d'Ancône, Charles II pouvait très bien avoir des sentiments différents à l'égard des spirituels du midi de la France, qui étaient ses sujets en tant que comte de Provence; comme tel, il devait aussi pourvoir à la tranquillité de ses villes. Il est certain du reste qu'Arnaud donna ses soins médicaux à Charles II avant le 18 février 1308, cf. Finke, *Acta Aragonensia*, t. III, p. 176, et que le médecin catalan était à la cour pontificale au mois d'août 1309. *Ibid.*, t. II, p. 883; Menendez y Pelayo, *op. cit.*, t. III, p. 217. C'est alors probablement qu'il eut avec Clément V, touchant les affaires des spirituels, le colloque secret mentionné par Ange de Clareno, *Trib.*, 6. Clément V, ainsi gagné à la cause des spirituels, fit appeler secrètement les frères désignés par Arnaud. Ils arrivèrent vers octobre 1309 à la cour pontificale, qui résidait alors au prieuré de Groseau près Malaucène. Les pourparlers commencèrent aussitôt. Les frères de la Communauté ne virent pas de bon œil ce développement et semblent même avoir pris une attitude menaçante pour la sûreté personnelle des recourants. Dans ces circonstances, Clément V, le 1er avril 1310, donna la bulle *Dudum ad apostolatus*, dans *Bull. franc.*, t. V, p. 65, d'un ton fort bienveillant envers les spirituels. Le pape mentionne d'abord qu'il a été averti secrètement des conditions lamentables qui existent dans l'ordre des frères mineurs et que l'ordre lui-même n'a pu éliminer. C'est pourquoi le pape a appelé un certain nombre de frères — dont les noms sont donnés — pour faire examiner leurs griefs devant une commission de trois cardinaux et de trois membres éminents choisis dans les ordres des prêcheurs, des carmes et des augustins. Pour soustraire les frères convoqués à tout danger ou à l'intimidation, il les déclarait exempts de la juridiction de l'ordre.

Cette bulle était un succès très réel pour la cause des spirituels, non seulement de ceux qui étaient immédiatement intéressés, mais encore, à cause de la présence en curie d'Ubertin de Casale, des partisans italiens. La Communauté en fut consternée; près d'une année se passa avant qu'elle réagît.

En date du 1er mars 1311, Raymond de Fronsac et son bras droit, Bonagratia, simple frère convers mais ancien avocat, protestèrent en plein consistoire contre la bulle d'exemption qui, selon eux, était subreptice et ne pouvait en aucun cas servir aux fins désirées, puisque les hérétiques ne peuvent bénéficier des faveurs de l'Église. Pour prouver que les *zelanti* étaient des hérétiques ils relevèrent les erreurs d'Olieu. N'ayant pas obtenu ce qu'ils espéraient, les deux représentants de la Communauté renouvelèrent, le 1 juillet suivant, leur protestation devant le trésorier du cardinal Jean de Murro, en y insérant la première protestation. Cette pièce a été publiée par Ehrle, *Archiv*, t. II, p. 365 sq. Il est fort remarquable que, dans ce texte, on trouve déjà énumérées les erreurs imputées à Olieu et réprouvées dans la suite par le concile de Vienne.

La commission pontificale chargée de l'examen de la cause des spirituels subit différents changements : les premiers commissaires étaient les cardinaux Pierre de Capella, évêque de Palestrina et Thomas Joyce, O. P. († le 13 décembre 1310). Au premier, invalide, furent substitués Guillaume Arrufati, neveu de Clément V, et Bérenger Fredoli, évêque de Tusculum. En 1311 appartenaient à la commission cardinalice Nicolas de Prato, évêque d'Ostie, et Nicolas de Freauville. Les trois théologiens des ordres mendiants étaient le maître du Sacré-Palais, qui était alors Guillaume de Godino, O. P., Gérard de Bologne, O. Carm., et Arnaud, O S. A. Le nombre des frères du parti rigoriste convoqués est beaucoup plus considérable dans la bulle que chez Ange de Clareno qui ne nomme que les principaux. La Communauté était représentée par le ministre général Gonsalve et son futur successeur Alexandre d'Alexandrie, par Vital Du Four et surtout par Raymond de Fronsac et Bonagratia de Bergame. Quant à la tactique des deux partis en opposition, il est fort intéressant de noter comment la Communauté, pour parer aux accusations de relâchement lancées par les spirituels, met en avant les « hérésies » d'Olieu et partant des spirituels. A ce propos, Ehrle a justement fait observer que, sans ces démêlés et ces procédés intéressés, la mémoire d'Olieu n'aurait pas tant souffert plus tard.

La commission pontificale commença ses travaux en soumettant quatre questions aux *zelanti* convoqués, en leur demandant d'y répondre. Ce sont les suivantes : 1. Sur la secte de l'*esprit de liberté* qu'on soupçonnait être répandue dans les rangs des spirituels. 2. Sur l'observance de la règle et des déclarations pontificales dans l'ordre. 3. Sur la doctrine et les livres d'Olieu parmi les spirituels. 4. Sur les griefs des spirituels en Provence. La réponse de Raymond Gaufredi et de ses compagnons, conservée dans une réplique de la Communauté, *Archiv*, t. III, p. 141, est franche et modérée. Quant au 1er point, notons que la secte *de l'esprit de liberté* qu'il ne faut pas confondre, comme l'ont fait la plupart des historiens, avec la secte apparentée du *libre esprit*, s'était formée en Ombrie à la fin du XIIIe siècle, surtout dans les milieux claustraux, et professait, entre autre, un quiétisme obscène. Les spirituels provençaux déclarent n'en rien savoir; mais, si la secte s'est glissée dans l'ordre, ils demandent qu'elle soit réprimée. Répondant au 2e point, Raymond et ses associés reconnaissent que les déclarations pontificales sont observées par la Communauté quant à la substance, mais que, dans les détails, existaient beaucoup d'infractions surtout en matière de pauvreté. La cause de ce relâchement est que beaucoup de frères sont d'opinion que l'usage pauvre (enseigné par Olieu) n'est pas de la substance de la règle et du vœu de pauvreté. A la 3e question ils répondent qu'ils ne croient pas qu'il y ait des erreurs dans les écrits d'Olieu; s'il s'y trouve des articles douteux, l'auteur en a donné des explications qui suffisent à calmer toutes les appréhensions. Répondant enfin à l'article 4, les spirituels déclarent que, pendant les vingt dernières années, les *zelanti* de Provence ont subi maintes tracasseries par des enquêtes souvent défectueuses dans la forme et excessives dans les punitions. La Communauté, de son côté, s'efforça de se justifier dans sa réplique.

Bien plus redoutable était le réquisitoire qu'Ubertin de Casale dressa dans sa réponse, *Sanctitas vestra*, aux quatre articles. *Archiv*, t. III, p. 48 sq. Il est surtout inexorable dans la question de la pauvreté et, avec une clairvoyance surprenante, il déclare, p. 87, qu'il n'y aura pas de paix dans l'ordre franciscain tant que le Saint-Siège ne permettra pas à ceux qui veulent observer la règle à la lettre de se séparer du corps de l'ordre. Presque aussitôt après sa première réponse, Ubertin, vers la fin de 1310 ou au commencement de 1311, composa un autre traité polémique, désigné sous le nom de *Rotulus iste*. *Archiv*, t. III, p. 93 sq. C'est une réponse plus ample à la deuxième question sur l'observance de la règle et sur la discipline dans l'ordre. En suivant la règle, chapitre par chapitre, les préceptes qui y sont contenus et la décrétale *Exiit* de Nicolas III, Ubertin s'évertue à démontrer que ni la règle, ni la déclaration pontificale ne sont observées dans la Communauté. Ce texte a été utilisé plus tard dans la composition de la décrétale *Exivi* de Clément V, comme le releva Ange de Clareno. *Archiv*, t. II, p. 139. La décrétale elle-même l'atteste en termes généraux. La disposition générale des deux documents est identique. Contre le *Rotulus iste* plusieurs réfutations furent présentées par la Communauté. Celle de Raymond de Fronsac, avec l'*incipit : Sapientia ædificavit* a été en partie publiée par Ehrle avec le *Rotulus;* une autre par A. Chiappini dans l'*Archiv. franc. hist.*, t. VII, 1914, p. 654-675; t. VIII, 1915, p. 56-80.

L'indomptable Ubertin de Casale, au cours de 1311, réfuta par deux nouveaux écrits les explications données par la Communauté. Comme celle-ci avait passé rapidement sur les abus dans l'ordre pour insister davantage sur les erreurs d'Olieu, Ubertin alla au fond en écrivant une apologie d'Olieu, analysée par Wadding à l'an 1297, n. 36-47, t. V, 3e éd., p. 427-438, et publiée en entier par Ehrle, *Archiv*, t. II, p. 377 sq. Il réfute point par point les accusations lancées contre son confrère, tout en prenant la précaution d'ajouter qu'il ne partageait pas toutes ses opinions. Le deuxième écrit, *Archiv*, t. III, p. 162 sq., portait encore sur l'observance de la règle. La Communauté s'était vantée d'observer non seulement la règle, mais de faire, en plus, des œuvres surérogatoires, à quoi Ubertin répond en démontrant qu'il n'en est rien, parce qu'il s'agit d'œuvres prescrites par la règle, ou d'œuvres qui ne sont pas pratiquées. De plus, il spécifie sans merci les transgressions manifestes contre la règle, en indiquant lieux et personnes coupables. Cet écrit est probablement le plus violent de toute cette polémique et en même temps le plus précieux du point de vue historique, en tant qu'il nous fait connaître la vie primitive de l'ordre, exposée souvent par les paroles de frère Léon, compagnon de saint François.

Dans le cours de cette longue et pénible lutte des deux partis devant la commission pontificale, il y eut deux événements qu'il faut signaler en particulier. L'un fut, vers 1310, la mort presque subite de l'ancien ministre général Raymond Gaufredi, suivie peu après de celles de ses compagnons Gui de Mirepoix, Barthélemy Siccardi et d'un autre frère, tous du parti spirituel. La Communauté attribua ces morts aux jugements secrets de Dieu, *Anal. franc.*, t. III, p. 158, tandis que Ange de Clareno (*Archiv*, t. II, p. 133) parle de poison. Quoi qu'il en soit, il est tout naturel que, à la suite de ces sinistres événements et de nouvelles vexa-

tions, les spirituels d'Avignon se soient crus peu en sûreté dans les couvents de la Communauté où ils avaient demeuré jusque là. De fait, ils se retirèrent soit dans une église abandonnée près de Malaucène, soit dans l'église de Saint-Lazare à Avignon, et y menèrent la vie pauvre et sévère des temps primitifs de l'ordre. Ils portaient aussi des habits plus courts et moins somptueux. L'autre événement fut la punition. par ordre de Clément V, du fougueux frère Bonagratia. Celui-ci avait, comme on l'a vu, protesté fièrement contre la bulle d'exemption en faveur des spirituels et il dut commettre d'autres imprudences capables de provoquer l'indignation du souverain pontife. Le fait est que Clément V, par une bulle du 31 juillet 1312, *Bullar. franc.*, t. v, p. 89, le relégua dans le couvent de Valcabrère près Comminges. Mais l'habile avocat ayant découvert une faute dans la bulle — *Montecaprario*, au lieu de *Vallecapraria* — crut pouvoir se dispenser d'obéir et ce fut seulement sur les instances du vicaire général de l'ordre, le cardinal Vital Du Four, qu'il se rendit au lieu susdit, où il resta jusqu'à la mort de Clément V (20 avril 1314). Aussitôt après, sous prétexte de maladie, il se rendit à Toulouse, où il rédigea un mémoire justificatif. *Archiv*, t. III, p. 36.

Toutes ces controverses devant un tribunal impartial ne réussirent pas à résoudre la grave question pendante : restituer la paix et l'union à l'ordre franciscain dans l'observance pleine et pure de la règle, ou, si cela était impossible, de donner un régime à part aux *zelanti* de la règle. D'un côté se présentait la difficulté de réformer l'ordre entier; de l'autre l'opiniâtreté des spirituels à s'attacher non seulement à la règle, mais au testament de saint François et, ce qui était plus fâcheux encore, à la doctrine d'Olieu et au joachimisme. Le concile de Vienne tenta une voie moyenne, qui ne contenta ni les uns ni les autres. Deux décrétales furent publiées par Clément V en 1312. Par la constitution *Fidei catholicæ fundamento* (cap. unic., I, 1, *in Clem.*) furent réprouvés quelques points doctrinaux d'Olieu dont on taît cependant le nom, tandis que la constitution *Exivi de paradiso* (cap. I, V, 11, *in Clem.*) redresse les abus, surtout en matière de pauvreté, dans l'ordre franciscain. Ange de Clareno lui-même, *Archiv*, t. II, p. 139, confesse que cette constitution surpasse grandement les autres déclarations pontificales, en se rapprochant beaucoup de l'intention de saint François. Par ces deux décisions, le grand débat pour ce qui concernait l'Église était terminé mais il restait toujours à résoudre le côté pratique : régler la situation des spirituels. A cette fin, Clément V cita les supérieurs de la province de Provence, par bulle en date du 23 juillet 1312. *Bullar. franc.*, t. V, p. 203. Les cardinaux Jacques Colonna, *Archiv. franc. hist.*, t. XVI, 1923, p. 352, et Vital Du Four, *Firmamentum trium ordinum*, Paris, 1512, pars III^a, fol. 68 bis v°, témoins oculaires, nous racontent comment le pape en consistoire public déposa le ministre provincial et quinze autres supérieurs et les menaça de punitions plus sévères. Alexandre d'Alexandrie, le nouveau ministre général (1313-1314), nomma des supérieurs que pouvaient accepter les spirituels et invita ceux-ci à se rendre aux couvents de Béziers, Narbonne et Carcassonne, ce qu'ils firent. La paix semblait ainsi rétablie, au moins dans la province de Provence. Malheureusement elle fut de brève durée, car en 1314 mouraient Clément V et Alexandre d'Alexandrie; dans l'Église comme dans l'ordre franciscain suivit un interrègne de deux ans qui fut néfaste aux spirituels. D'abord les supérieurs déposés par le souverain pontife furent remis en place et les tracasseries à l'égard des frères zélés recommencèrent. Ne sachant comment sortir d'une situation jugée intolérable, les spirituels se laissèrent entraîner à plusieurs actes regrettables : ils chassèrent de vive force les relâchés des couvents de Béziers et de Narbonne, s'y constituèrent en famille, replacèrent à leur tête les supérieurs déposés qui leur étaient favorables et reprirent leur manière de vivre. C'est la « révolte » dont parlent les sources en provenance de la Communauté, *Anal. franc.*, t. III, p. 469, laquelle ne tarda pas à réagir.

Bertrand de La Tour, alors ministre provincial d'Aquitaine et plus tard archevêque de Salerne et cardinal, fit le procès de quelques frères de sa province qui s'étaient réfugiés auprès des spirituels de Béziers et de Narbonne et les excommunia par une sentence rendue à Toulouse le 13 février 1315. *Archiv. franc. hist.*, t. XVI, 1923, p. 339 sq. Dans la province de Provence, c'étaient surtout frère Guillaume Astre, custode de Narbonne, et frère Raymond Roveri, custode de Béziers, qui s'acharnaient contre les « rebelles »; non seulement ils les excommunièrent, mais contre eux ils invoquèrent l'autorité des évêques d'Agen et d'Aix. Ceux-ci nommèrent un délégué pour instruire le procès. C'est alors que le cardinal Jacques Colonna écrivit la lettre émouvante et instructive, déjà citée, en défense des frères persécutés. Cette lettre amena les deux évêques à révoquer leur délégation, et le procès de Bertrand de La Tour fut cassé. *Archiv*, t. II, p. 162. En 1316, à Naples, eut lieu le chapitre général qui plaça Michel de Césène à la tête de l'ordre. Les spirituels saisirent l'occasion pour se justifier dans un mémoire, *Archiv*, t. II, p. 159 sq., adressé au chapitre, dans lequel ils exposèrent les faits survenus pendant l'interrègne de 1314-1316; mais leur courrier, un certain Bernard, arrivé à Naples, fut saisi, privé du document et maltraité. Différentes versions de ce fait ont été publiées par le P. Gratien dans les *Études franciscaines*, t. XXVII, 1912, p. 422 sq.; voir encore *Archiv*, t. IV, p. 54. Avant d'achever ce qui se rapporte aux spirituels provençaux, arrêtons-nous un instant au troisième groupe.

3° *Les spirituels de Toscane.* — Sur les premiers commencements des spirituels toscans, les sources jusqu'ici connues nous laissent dans l'obscurité. Il est cependant probable que la tendance rigoriste y eut, comme dans le reste de l'Italie centrale, ses représentants dès les temps de frère Élie.

Le séjour d'Olieu et d'Ubertin de Casale à Florence vers la fin du XIIIe siècle a sans doute contribué à accentuer le mouvement. Selon Wadding, à l'an 1307, n. 4, t. VI, 3e éd., p. 103, le Siennois frère Jacques de Tundo, dont la *Chronique* est aujourd'hui perdue, signale des spirituels en Toscane à cette année. Lors de la grande discussion sur la pauvreté à la cour papale (1309-1312) les esprits s'échauffèrent davantage. Tandis que les spirituels attendaient avec impatience l'issue de la querelle, les frères de la Communauté faisaient éprouver leur ressentiment aux *zelanti*. Ceux-ci, exaspérés et mal conseillés par un certain chanoine régulier de Sienne du nom de Martin, qui se déclarait prêt à défendre leur cause devant l'autorité pontificale, se laissèrent entraîner à des actes tout à fait condamnables. Après un conciliabule secret, les partisans de la réforme sortirent des couvents des custodies de Florence, d'Arezzo et de Sienne et s'emparèrent de vive force des couvents de Carmignano près Florence, d'Arezzo et d'Asciano dans le Siennois et en chassèrent les mitigés. Une tentative d'occuper de la même façon le couvent de Colle dans la vallée de l'Elsa échoua, comme échouèrent les efforts de la Communauté pour reprendre les couvents perdus. Tous ces incidents pénibles, qui doivent être fixés vers la fin de 1312 ou au commencement de l'année suivante, sont racontés par Ange de Clareno, *Trib.*, 6, *Archiv*, t. II, p. 139; voir *ibid.*, t. I, p. 544, t. IV, p. 25 sq. L'acte inconsidéré des spirituels toscans, loin de favoriser la cause pendante

devant le souverain pontife, ne put que fortement la compromettre. Aussi, par la bulle *Ad nostri apostolatus*, en date du 13 juillet 1313, *Bullar. franc.*, t. v, p. 96, Clément V ordonna-t-il à l'archevêque de Gênes et aux évêques de Lucques et de Bologne de faire rentrer les fugitifs sous l'obéissance de leurs supérieurs légitimes et de restituer à l'unité de l'ordre les maisons occupées. Le prieur de Saint-Fidèle de Sienne, Bernard, fut chargé de l'exécution du décret pontifical. Le 15 février 1314, Bernard intima à trente-quatre spirituels nommément spécifiés de retourner à l'ordre dans le délai de soixante jours. Ce document a été publié par N. Papini, *Notizie sicure... di S. Francesco*, 2e éd., Foligno, 1924, p. 244 sq. A la même date le délégué ordonna de publier dans les églises le procès contre les fugitifs, instrument édité dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XLV, 1926, p. 221 sq. Ces injonctions ayant manqué leur effet sur les coupables, le prieur Bernard, le 24 mai suivant, les excommunia et interdit les couvents occupés. Le texte de cette sentence dans Papini, *loc. cit.*, p. 253 sq. L'évêque d'Arezzo promulgua la sentence dans sa cathédrale le 29 juin 1314. Cf. U. Pasqui, *Documenti per la storia della città di Arezzo*, t. II, Florence, 1916, p. 528 sq.

Avant cette répression énergique voulue par Clément V, l'inquisiteur, frère Grimaldo de Prato, de concert avec l'évêque de Florence, avait déjà fait un procès aux dissidents qui, le 7 juillet 1313, protestèrent contre la sentence. Papini, *loc. cit.*, p. 264 sq. Ne pouvant pas faire front longtemps aux deux condamnations, ils prirent le parti de fuir en Sicile, où ils avaient été précédés par un groupe qui s'y était rendu dès le commencement des troubles en Toscane. Ils y obéissaient à un certain frère Henri de Ceva et comptaient sur la protection du roi Frédéric, qui avait été sous l'influence d'Arnaud de Villanova. Ils lui présentèrent une justification de leur manière d'agir. Dans Finke, *Acta Aragonensia*, t. II, p. 661 sq. D'autre part le ministre général, Alexandre d'Alexandrie, dès le 12 novembre 1313, écrivit à Jacques II, roi d'Aragon, en réclamant ses bons services auprès de son frère Frédéric, afin que ce dernier chassât les rebelles de son royaume. Jacques II, à la date du 4 février 1314, fit une démarche dans ce sens, mais en vain. Les deux lettres dans Finke, *loc. cit.*, t. II, p. 666 sq. Les lettres de Jean XXII au roi Frédéric, 15 mars 1317, *Bullar. franc.*, t. v, p. 110, et celles du collège des cardinaux (parmi lesquels Jacques Colonna) aux évêques de Sicile, *ibid.*, t. v, p. 111, n. 1, n'eurent pas plus de succès. Seule la mauvaise humeur des fidèles de Palerme à l'égard des schismatiques réussit à les faire partir soit en Tunisie soit en Calabre. *Ibid.*, t. v, p. 320. Ils font dès lors partie des *Fraticelles* (voir l'article) condamnés par la bulle *Gloriosam Ecclesiam* du 23 janvier 1318, et dont on parlera ci-après.

4° *Condamnation des spirituels.* — La cause des différents groupes des spirituels, qui traînait depuis des années, fut enfin terminée sous Jean XXII, qui, loin d'avoir la bienveillance de son prédécesseur à l'égard des rigoristes, trancha la question si longtemps débattue en faveur de la Communauté, c'est-à-dire de l'unité de l'ordre. Les raisons de ce changement d'attitude de la part de l'autorité suprême vis-à-vis des *zelanti* ne doivent pas être uniquement cherchées dans le tempérament du pape, mais dans l'évolution même de l'idée spirituelle. Dès la fin du pontificat de Clément V les tendances schismatiques de certains *zelanti* de la pauvreté franciscaine, notamment de ceux de Toscane, s'étaient manifestées ouvertement. La vacance du Saint-Siège pendant deux ans n'avait pas été de nature à faire disparaître cette tendance. Les spirituels de Provence, de leur côté, fortement provoqués par les autorités de la province, s'étaient rendus indépendants et avaient un grand nombre d'adhérents parmi les séculiers, qui n'inspiraient guère de confiance. Dans ces conditions peu favorables, le mouvement des spirituels franciscains s'approchait de la crise finale qui devait l'anéantir.

La nouvelle action contre les dissidents fut introduite par une dénonciation de la part de l'ordre. D'accord avec Michel de Césène, Raymond de Fronsac et Bonagratia de Bergame présentèrent dans un consistoire public une pétition dont les cinq points étaient tous dirigés contre les spirituels et leurs adhérents séculiers, les béguins. *Archiv*, t. III, p. 27. Ceci eut lieu vers la fin de 1316. Bientôt après, Jean XXII cita les chefs du parti rigoriste, entre autre Ange de Clareno et Ubertin de Casale, à comparaître devant lui. Ange fut emprisonné et c'est dans sa prison qu'il composa sa fameuse *Epistola excusatoria*, par laquelle il se défendit vigoureusement du soupçon d'hérésie. Mis en liberté, il prit l'habit des célestins et retourna chez le cardinal Jacques Colonna. Ubertin de Casale, par une bulle du 1er octobre 1317, fut transféré dans l'ordre de Saint-Benoît et reçut commandement de fixer sa résidence dans le monastère de Gembloux en Belgique. *Bullar. franc.*, t. v, p. 127. Il est cependant fort douteux qu'il y soit jamais allé. Dans tous les cas, en 1322, nous le trouvons à la cour d'Avignon, où il donne son avis sur la question de la pauvreté du Christ et de ses apôtres. Cf. L. Oliger, *Documenta inedita ad historiam fraticellorum spectantia*, Quaracchi, 1913, p. 22 sq. Enfin une bulle en date du 16 septembre 1325, *Bullar. franc.*, t. v, p. 292, l'appelle *vagabundus per mundum*.

Le sort des spirituels provençaux et en général de ceux du midi de la France fut bien plus dur. Jean XXII par deux lettres pontificales du 17 avril 1317, adressées aux officiaux de Narbonne et de Béziers, *Bullar. franc.*, t. v, p. 118 sq., les cita devant son tribunal. Le 22 mai suivant, ils arrivèrent au nombre de soixante-quatre à Avignon et, sans aller au couvent, restèrent toute la nuit sur le seuil de la résidence papale. Lorsque Jean XXII les reçut le lendemain en audience, le fameux frère Bernard Délicieux, qui volontairement s'était associé aux prévenus, prit la parole pour défendre la cause des spirituels. Vu son passé orageux, c'était l'homme le moins indiqué dans la circonstance. Aussi les frères de la Communauté, en rappelant au pape ses démêlés politiques et ses querelles avec les inquisiteurs dominicains, eurent vite raison de lui : le pape le fit emprisonner sur-le-champ. Trois autres frères qui, à leur tour, tentèrent de plaider en faveur des rigoristes, n'eurent pas meilleure fortune ; ils furent tous arrêtés. La masse des spirituels fut dirigée dans les couvents pour être détenue. Une commission d'enquête fut nommée et la discussion de 1309-1312 recommença, mais dans une mesure plus réduite et surtout dans une atmosphère beaucoup moins favorable. L'ordre était représenté par Bonagratia et Guillaume Astre, deux adversaires implacables des spirituels. Ehrle a publié des extraits de plusieurs réponses à leurs accusations, *Archiv*, t. IV, p. 51-63. Comme fruit de ces discussions, Jean XXII, le 7 octobre 1317, publia la bulle *Quorumdam exigit*, *Bullar. franc.*, t. v, p. 128, par laquelle il mitigeait en quelque sorte certaines restrictions de la décrétale *Exivi* relatives à la pauvreté. C'était en outre un dernier appel aux rigoristes à se soumettre. « Grande est la pauvreté, s'écrie le pape, mais plus grande est l'intégrité », entendant par cette dernière expression la discipline et l'unité de l'ordre franciscain. Michel de Césène, ministre général, soumit la bulle aux détenus, en leur demandant s'ils l'acceptaient et s'ils croyaient que le pape avait le pouvoir de légiférer en cette matière. Une bonne moitié se soumit, tandis que vingt-cinq répondirent négativement aux deux questions. Ils furent aussitôt

livrés à l'inquisiteur frère Michel Monachi, *Bull. franc.*, t. v, p. 132, qui réussit à en réduire encore vingt à l'obéissance envers le souverain pontife. Plus tard un des cinq obstinés se rétracta et fut condamné au « mur », les quatre restants furent condamnés comme hérétiques et livrés au bras séculier, par sentence de l'inquisiteur, Marseille, 7 mai 1318, publiée par Baluze-Mansi, *Miscellanea*, t. II, Lucques, 1761, p. 248 sq. C'étaient Jean Barrani de Toulouse, Déodat Michaelis, Guillaume Santonis et Ponce Rocha qui furent brûlés à Marseille. Les vingt autres durent abjurer publiquement leurs erreurs et, après avoir reçu les pénitences, furent dispersés dans différentes provinces de l'ordre. Quelques-uns semblent s'être réfugiés en Italie, puisque l'inquisiteur Michel Monachi adressant une lettre de Marseille, le 3 décembre 1319, au provincial de Toscane, enjoint à celui-ci de combattre certains pseudo-religieux qui avaient abjuré leurs erreurs dans les mains de l'inquisiteur mais étaient retombés et couraient maintenant par le monde. La lettre a été publiée par J.-M. Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française au XIVe siècle*, Paris, 1913, p. 38, et par Oliger dans les *Studi francescani*, t. XXVIII, 1931, p. 198.

Le mouvement des spirituels franciscains provençaux se termina ainsi sur le bûcher et dans les prisons claustrales. Cependant quelque étincelle s'en retrouve encore plus tard. C'est ainsi qu'en 1354 deux franciscains, Jean de Châtillon, prêtre, et François ab Aquata, frère laïc, d'abord emprisonnés à Carcassonne et ensuite conduits à Avignon, sont brûlés comme hérétiques à cause de leurs opinions sur les décrets de Jean XXII relatifs à la pauvreté du Christ et sur la légitimité de ce pape et de ses successeurs. Voir Raynaldi, an 1354, n. 31. En même temps Jean de Roquetaillade était détenu dans les prisons de la cour pontificale pour ses prophéties et ses idées joachimites. Voir Wadding, *Annales*, à l'an 1357, n. 16-21, t. VIII, 3e éd., p. 155-158. Ce sont les dernières traces du courant spirituel en France. Il est cependant assez significatif que les premiers observants français en présentant leurs griefs contre l'ordre au concile de Constance en 1415, se servent largement des idées exprimées par Ubertin de Casale lors de la grande discussion de 1309 à 1312. Voir *Archiv. franc. hist.*, t. IX, 1916, p. 3 sq.

Avant même la tragédie finale des spirituels provençaux, Jean XXII avait frappé les deux autres groupes, celui de la Marche d'Ancône, demeurant alors dans les environs de Rome, et celui de la Toscane réfugié en Sicile. Contre le premier il publia la bulle *Sancta romana*, 30 décembre 1317, *Bullar. franc.*, t. v, p. 134, dans laquelle apparaît pour la première fois le nom de *fraticelles*, sous lequel les anciens spirituels, devenus schismatiques et hérétiques, seront dorénavant désignés. Le groupe toscan en Sicile est excommunié par la bulle *Gloriosam Ecclesiam*, 23 janvier 1318, *Bullar. franc.*, t. v, p. 137. On lui reproche cinq erreurs principales : 1. Ils admettent deux Églises, l'une charnelle, comblée de richesses, souillée de crimes, dominée par le pape et les prélats inférieurs; l'autre spirituelle, pure, ornée de vertus, pauvre, dans laquelle eux seuls se trouvent et à laquelle eux-mêmes président par mérite de vie spirituelle. 2. Ils proclament que les prêtres et les autres ministres de l'Église sont privés de juridiction et du pouvoir du sacrement de l'ordre et qu'ils ne peuvent pas rendre sentence ni administrer les sacrements ni instruire le peuple, parce que dans les spirituels seuls résident la sainteté et l'autorité de la vie spirituelle. 3. La troisième erreur est celle des vaudois, parce qu'ils enseignent qu'il ne faut, sous aucun prétexte, prêter serment, sous peine de péché mortel. 4. La quatrième erreur provenant encore de l'hérésie vaudoise, est que les prêtres en péché mortel ne peuvent pas faire les sacrements ni les administrer. 5. Enfin ils sont tellement aveuglés qu'ils affirment que l'Évangile du Christ, dans ces temps modernes, ne s'est vérifié qu'en eux et que, jusqu'alors, il a été amoindri sinon complètement éteint. En plus des précédentes erreurs on leur en reproche encore d'autres : sur le mariage, la fin du monde, la venue de l'Antéchrist qui serait imminente, erreurs auxquelles ils cherchent à attirer les cœurs des simples.

Les fraticelles hérétiques descendant des anciens spirituels italiens augmentés en nombre par la décision dogmatique de Jean XXII sur la pauvreté du Christ et des apôtres (1323), favorisés par l'absence de la papauté du pays et protégés par quelques seigneurs et par les villes libres, ont su se maintenir jusqu'en 1466. Voir l'art. FRATICELLES.

IV. JUGEMENT A PORTER SUR LES SPIRITUELS ET EXAMEN DE QUELQUES ASPECTS PARTICULIERS DE LEUR DOCTRINE ET LEUR LITTÉRATURE. — Il va de soi qu'une question qui troublait aussi vivement l'ordre des frères mineurs, a profondément divisé les historiens du passé selon leur point de vue particulier. Les uns ont condamné en bloc tout le mouvement comme une rébellion de quelques fanatiques et même d'hérétiques contre l'ordre franciscain, insigne par sa sainteté et sa doctrine; d'autres y ont vu un mouvement mal dirigé, mais en soi généreux et apte à ramener l'ordre à la fidèle observance de la règle, bref, le germe de l'observance régulière qui, dans des conditions plus heureuses, commença à rajeunir l'ordre dès la seconde moitié du XIVe siècle. Aujourd'hui l'historien objectif, grâce aux nombreux textes mis à sa disposition, est à même de se former une idée plus juste et de distribuer lumière et ombre dans une proportion plus équitable.

Le premier à mettre un peu d'ordre dans la confusion des textes contradictoires, à ajouter de nombreuses sources inédites et à distinguer clairement les différents groupes avec leurs courants divergents, fut le cardinal F. Ehrle dans ses études magistrales publiées dans les quatre premiers volumes de l'*Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte*, souvent cité dans les pages précédentes. Depuis, d'autres textes ont été publiés, mais sans apporter de modifications substantielles aux conclusions de l'éminent auteur.

Un examen attentif oblige à constater de graves fautes de part et d'autre. La Communauté, forte de sa position légale, a souvent manqué de cette charité, qui sait comprendre et pardonner, à l'égard des zélateurs de la pureté de la règle, qui, au commencement du moins, semblaient obéir à de bonnes intentions. Ange de Clareno se plaint maintes fois de la cruauté de la Communauté, et on ne lira pas sans émotion son *Histoire des sept tribulations* et son *Epistola excusatoria*. Il exagère sans doute, mais il a été trouvé substantiellement véridique. La terrible épreuve par laquelle, peu après l'écrasement des spirituels, l'ordre franciscain a passé, à propos de la question de la pauvreté du Christ et de ses apôtres, a été appelée un jugement de Dieu. *Kirchenlexikon*, t. XI, 1899, p. 641. Pour sauver la doctrine et l'honneur de l'ordre, Michel de Césène et Bonagratia de Bergame ont dû recourir à ces mêmes principes qu'ils avaient tant combattus dans les spirituels et, comme ceux-ci, ils finirent hors de l'Église. Cette double défaillance a fatalement contribué à accélérer le mouvement de relâchement connu sous le nom de conventualisme, dont le premier représentant est Gérard Odonis (Ott Girald, voir son article), successeur immédiat de Michel de Césène dans le gouvernement suprême de l'ordre. Ce que le contemporain Alvaro Pelayo, *De planctu Ecclesiæ*, II, 67, éd. de Venise, 1560, fol. 167 r° (voir aussi *Anal. franc.*, t. II, p. 184; t. III, p. 505) raconte à ce propos, est assez significatif.

A la décharge de l'ordre on peut citer l'exemple de saints frères qui n'y ont trouvé aucun empêchement dans l'exercice de la vertu, y compris la pauvreté, lors même que le parti spirituel était en pleine révolte dans la même province. Très significatif est à ce propos un passage de la *Légende* du bienheureux Jean de l'Alverne († 1322), homme mystique et extatique qui, par sa stricte pauvreté et la régularité de sa vie, était très voisin des spirituels et qui cependant vivait au sein de la Communauté sans y rencontrer le moindre obstacle. L'auteur contemporain de sa légende, *Acta sanct.*, août t. II, p. 461, rapporte les propos du bienheureux « au temps de l'insurrection de cette peste » (des spirituels) : « Quand je vins à l'ordre, Dieu m'a accordé cette grâce, que en tout et de tout ce que je voyais dans l'ordre, j'ai pris motif pour louer Dieu. En voyant une grande et belle église, de grandes maisons, des réfectoires et des dortoirs spacieux et d'amples infirmeries, en tout cela je louais Dieu. Quand je voyais que les frères étaient bien pourvus de tuniques, de livres et d'autres aumônes de la divine miséricorde, j'en louais Dieu. Ainsi j'ai toujours eu la paix de l'âme... »

Aux spirituels on ne peut pas ne pas reprocher d'avoir manqué de cette largeur d'esprit montrée par le bienheureux Jean de l'Alverne et si nécessaire pour comprendre le développement tout naturel et sain d'un ordre nombreux qui, après sa période héroïque, devait se plier aux exigences réelles d'un organisme vivant au service de l'Église et de la société et voulu par saint François lui-même. A la base du conflit se trouve donc, de la part des *zelanti*, la préférence de la vie contemplative à la vie active, tandis que le saint fondateur avait conçu pour son ordre la vie mixte, c'est-à-dire tour à tour contemplative et active.

Si à la Communauté on peut reprocher le manque de charité et de modération, les spirituels de leur côté n'ont pas moins manqué d'humilité et d'esprit de soumission vis-à-vis de l'autorité constituée. Ils s'érigèrent en juges de leurs supérieurs et crurent pouvoir se soustraire à l'obéissance de l'ordre et de l'Église au nom de saint François, qui pourtant avait hautement déclaré dans le dernier chapitre de sa règle qu'il voulait toujours être soumis entièrement à la sainte Église. Cette attitude réfractaire des spirituels a été inspirée surtout par deux conceptions fausses. Appuyés sur les paroles initiales de la règle franciscaine : « la règle et la vie des frères mineurs est celle-ci, à savoir observer le saint Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ, vivant en obéissance, sans rien de propre et en chasteté », ils proclamaient l'identité de la règle franciscaine avec l'Évangile avec toutes les conséquences qui en découlent; en deuxième lieu ils contestaient au souverain pontife le droit de dispenser des vœux solennels ou de mitiger d'une manière quelconque la pauvreté franciscaine.

Sur la première de ces erreurs il n'y a pas lieu d'insister, mais la deuxième exige quelques explications. On a vu plus haut que le premier à appliquer ce principe à la règle franciscaine est Hugues de Digne, qui en appelle aux *Décrétales* de Grégoire IX, III, XXXV, c. 6, où Innocent III dit que l'expropriation et la chasteté sont tellement unies à la règle monacale que même le souverain pontife ne peut pas en dispenser, texte qui a donné beaucoup de fil à retordre aux anciens canonistes et aux théologiens. On a constaté d'abord qu'avant le XIIIe siècle les papes avaient déjà donné des dispenses de vœux solennels. Innocent III suit donc ici simplement la doctrine rigoriste de son ancien maître Huguccio, professée aussi par d'autres canonistes et théologiens du temps, par exemple Robert de Flamesbury, qui dès avant 1210 écrit : *Unde habet votum hanc virtutem, quia de jure naturali est scil. de Lege vel Evangelio, dicente propheta : vovete et reddite. Contra Legem vel Evangelium autem nemo dispensare potest, quia ab ore Dei edita sunt*, texte rapporté par J. Brys, *De dispensatione in jure canonico præsertim apud decretistas et decretalistas*, Bruges, 1925, p. 212. Saint Thomas lui-même, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXXVIII, a. 11, défend la même théorie. Cependant, dès le XIIIe siècle, on trouve des canonistes et des théologiens qui attribuent au pape le pouvoir de dispenser des vœux religieux. Les spirituels au contraire s'inspiraient d'autant plus volontiers du principe d'Innocent III, qu'ils identifiaient la règle de saint François avec l'Évangile et prétendaient ainsi justifier leur refus d'obéissance. « Contre le Christ et contre l'Évangile il n'existe pas de pouvoir », écrit Ange de Clareno, *Archiv*, t. I, p. 560, et plus loin : « il n'y a pas d'autorité dans la règle contre la règle, comme il n'en est pas dans l'Église contre l'Église ». *Ibid.*, p. 563. Voir encore son *Exposition de la règle*, p. 201. Les spirituels étaient d'autant plus dans leur tort que, dans l'espèce, il ne s'agissait pas de dispenses de vœux, mais de déclarations authentiques de la règle de la part du pouvoir suprême de l'Église, qui avait approuvé la règle et qui pouvait l'expliquer comme un texte législatif quelconque.

Le joachimisme a eu lui aussi une grande part dans l'opposition des spirituels qui adaptèrent la théorie des sept états et des trois époques, prônée par l'abbé calabrais et par les livres pseudo-joachimites, à la mission de saint François. Selon Olieu et son fidèle disciple Ubertin de Casale, François, l'ange du sixième sceau de l'Apocalypse (VII, 2), inaugura le sixième état de l'Église, qui coïncida avec le commencement de la troisième époque, à savoir, l'époque du Saint-Esprit ou de l'Évangile éternel. C'était là une théorie chère à Gérard de San-Domnino dès 1254. En conséquence les spirituels, seuls fils légitimes de saint François, se croyaient les hommes élus de l'époque du Saint-Esprit, qui devaient prêcher l'Évangile éternel dans l'Église spirituelle. En face de l'opposition qu'ils rencontraient de la part des autorités, soit dans l'ordre, soit dans l'Église, ils se consolaient à la pensée que l'Église spirituelle, selon Joachim, devait subir la persécution de la part de l'Église charnelle. L'interprétation de l'Apocalypse dans le sens et à la suite de Joachim fournissait à Olieu et à Ubertin les preuves évidentes de cette théorie. Ange de Clareno, dont le joachimisme est plus superficiel que réel, n'est pas aussi explicite sur ce point ou du moins n'y insiste pas autant. Si les deux théoriciens principaux des spirituels franciscains, Olieu et Ubertin, apparaissent ainsi imbus des faussetés du joachimisme, à une époque relativement tardive de son développement, on n'a pas le droit de présumer sans plus que la masse des rigoristes professait ces idées dès le commencement du mouvement. En Italie au moins on n'en découvre pas de traces dans les persécutions avant Jean de Parme, et il n'en est pas question dans le soulèvement de la Marche d'Ancône en 1274. Il est vrai, le joachimisme se répandit de bonne heure dans la péninsule, mais plutôt dans les milieux de la Communauté, comme l'atteste maintes fois la *Chronique* de Salimbene. Le séjour d'Olieu à Florence vers la fin du XIIIe siècle semble donc responsable de l'introduction générale de cet élément fâcheux et délétère chez les spirituels d'Italie.

L'attitude des spirituels à l'égard des études est notoire. Mais ici encore il faut tenir compte de nuances assez accusées. D'abord par études il faut entendre les études organisées, c'est-à-dire les études des universités et non pas les études privées et personnelles. Car les trois coryphées des spirituels étaient tous, chacun à sa manière, des savants. Olieu et Ubertin avaient étudié à Paris. Olieu était un des penseurs les plus subtils

parmi les scolastiques du XIIIe siècle et auteur très fécond, tandis qu'Ubertin de Casale, outre qu'il est un polémiste très habile, a laissé à la postérité l'*Arbor vitæ crucifixæ Jesu* (seule édition, Venise, 1485), qu'on a appelé, avec l'*Historia septem tribulationum* d'Ange de Clareno et les écrits d'Olieu, un des trois grands monuments de la littérature des spirituels. L'auteur, en y mettant toute son ardeur mystique et toute sa passion de partisan, nous donne assez bien l'idée d'ensemble de la doctrine des spirituels de son temps. Chose curieuse, un grand prédicateur du XVe siècle, saint Bernardin de Sienne y a puisé à pleines mains pour ce qui tient à la dévotion. Olieu et Ubertin, qui venaient de l'École, déclament sans doute contre « les mauvais arts d'Aristote », mais beaucoup moins qu'Ange de Clareno, qui semble avoir eu sa formation uniquement dans les milieux claustraux et s'était acquis dans le cours de ses pérégrinations lointaines une respectable connaissance des Pères de l'Église latine et grecque qu'il utilise surtout dans son *Expositio regulæ*, éditée par L. Oliger, Quaracchi, 1912. Il a même traduit du grec en latin trois ouvrages mystiques : la *Règle* de saint Basile, l'*Échelle* de Jean Climaque et un *Dialogue* ou *Homélies* jadis attribués à saint Macaire l'Égyptien. Voir l'introduction à l'édition de son *Expositio Regulæ*, p. XXXIV-LV.

A part ces trois auteurs, nous sommes redevables à des spirituels anonymes de toute une littérature franciscaine, comme le *Speculum perfectionis*, les *Actus B. Francisci*, d'où sont tirés en grande partie les *Fiorelli* ou *Petites fleurs* de saint François, la *Legenda antica* de Minocchi, la *Légende de Pérouse*, découverte et publiée par F. Delorme, le *Sacrum commercium S. Francisci cum domina Paupertate*, peut-être de Jean de Parme. *Anal. franc.*, t. III, p. 283. De plus, ce sont les spirituels qui nous ont conservé ce qui reste des écrits de frère Léon, compagnon de saint François. Ce sont là des mérites positifs du parti rigoriste qu'on ne saurait trop apprécier.

V. Rayonnement du mouvement des spirituels en dehors de l'ordre franciscain. — Il y a lieu ici de dire un mot des adhérents séculiers des spirituels et aussi des spirituels dans l'ordre de Saint-Dominique.

Par suite de différentes circonstances : attrait d'un mysticisme poussé, lutte contre Boniface VIII, sympathies de personnages de la haute aristocratie et enfin vénération pour Olieu de la part de la bourgeoisie du midi de la France, le mouvement des spirituels se répandit en dehors des cercles purement franciscains. Son influence se fit sentir sur le terrain politique et religieux. Il y a d'abord le fait surprenant que les spirituels ont toujours joui de la protection bienveillante de quelques cardinaux tels que Jacques Colonna et Napoléon Orsini et, plus encore, de celle des maisons royales du midi de l'Europe, de Naples (à partir du roi Robert) (1309-1343), de Sicile, d'Aragon et de Majorque, qui toutes étaient sympathiques à l'idéal des spirituels. La reine Sanche de Naples et son frère, le prince Philippe de Majorque, se distinguaient particulièrement sous ce rapport. « En somme, comme l'a observé É. Jordan, on peut dire, au moins pour le midi de l'Europe, que tout le monde, à ce moment, a dû plus ou moins prendre position dans la controverse, et qu'on ne connaît vraiment un homme de la première moitié du XIVe siècle que lorsqu'on sait dans quel camp il s'est rangé. » Même Dante, à en juger par la position qu'il prend vis-à-vis de Célestin V et de Boniface VIII, et à tenir compte de son appréciation sur Joachim, « doué de l'esprit prophétique », et sur François, rénovateur de la pauvreté du Christ, paraît avoir subi l'influence des spirituels dont il a peut-être appris les idées à travers Ubertin de Casale. Protégés par leur position sociale, les amis des spirituels dans la haute aristocratie avaient moins à craindre les conséquences de leur attitude que les simples fidèles, dont il est question dans la bulle de condamnation *Sancta romana* et plus encore dans les actes de l'Inquisition. Pour ce qui regarde le midi de la France, c'était avant tout la figure centrale d'Olieu qui attirait les fidèles. Ange de Clareno, dans une lettre de 1313 environ, *Archiv*, t. I, p. 544, décrit les scènes qui se déroulaient au tombeau d'Olieu à Narbonne, où peuple et clergé s'empressaient de témoigner leur vénération au jour de l'anniversaire de sa mort et où des cardinaux même apportaient des ex-voto. Cette description trouve une pleine confirmation dans un écrit appelé le *Transitus* de Pierre de Jean Olieu, conservé dans la *Practica Inquisitionis* de Bernard Gui, V, 12 (éd. C. Douais, Paris, 1886, p. 287; éd. G. Mollat, t. I, Paris, 1926, p. 109 sq.; voir aussi *Archiv*, t. III, p. 411 sq.), et par le *Livre des sentences* de l'Inquisition de Toulouse publié par Ph. Limborch à la suite de son *Historia Inquisitionis*, Amsterdam, 1692. Du *Transitus* il résulte que les dévots d'Olieu, appelés béguins et béguines et qu'on pourrait désigner sous le nom de « béguins de la pauvreté », pour les distinguer des béghards (et béguines) immoraux (voir ici l'art. Béghards, t. II, col. 528 sq.) condamnés par Clément V (III, v, 3, *in Clem.*), lisaient après sa mort son éloge dans leurs fréquents conventicules. Dans le *Livre des sentences*, ou *Liber sententiarum*, on rencontre nombre de ces béguins, qui se disaient du troisième ordre de Saint-François et qui furent poursuivis par l'Inquisition surtout à cause de leurs opinions sur la pauvreté; on se rappellera que c'est précisément à l'occasion de l'examen du procès d'Inquisition d'un de ces béguins que la grave controverse sur la pauvreté du Christ et de ses apôtres éclata en 1321. Mais ce n'est pas la seule erreur attribuée aux béguins. On rencontre, dans leurs dépositions, à peu près toute la doctrine incriminée d'Olieu, qu'ils appellent un saint non canonisé et dont ils lisaient les traités traduits *in romancio*, c'est-à-dire en provençal. Sont mentionnés notamment les *Postilles sur l'Apocalypse*, les livres *Sur la pauvreté*, *Sur la mendicité*, *Sur les dispenses*, et le *Transitus* déjà nommé. Au surplus, ils considéraient comme des martyrs les quatre spirituels brûlés à Marseille, de même que les quelques béguins qui avaient subi le même sort dans différents endroits de la Provence. Chez quelques-uns de ces béguins provençaux (*Liber sententiarum*, p. 381 sq.) on trouve même des pratiques immorales semblables à celles du fraticelle italien Paul Zoppo, à Rieti en 1334. Voir *Archiv*, t. IV, p. 78-82. Le troisième ordre des spirituels, fidèle à la mémoire d'Olieu, s'étendit jusqu'en Catalogne, où leur champion était Arnaud de Villanova, qui écrivit pour eux le petit traité *Informatio beguinorum* ou *Lectio Narbonnensis*, dont on a un vieux texte catalan, publié, d'après un ms. du XVe siècle, par R. d'Alós-Moner dans *Festgabe... Heinrich Finke*, Munster-en-W., 1925, p. 187-199. Il en existe une traduction italienne inédite signalée par F. Tocco, *Studi francescani*, Naples, 1909, p. 227 sq. Cette traduction peut être une preuve que les béguins admirateurs d'Olieu se répandirent même en Italie. En tous cas, il est certain que les spirituels y avaient leurs partisans parmi les fidèles, mais il n'en est guère question avant la bulle *Sancta romana*, qui dit expressément que quelques-uns qui prétendent être du troisième ordre de Saint-François, cherchent à se cacher dans cette institution quoique la règle du troisième ordre ne prévoie nullement leur genre de vie. Ange de Clareno composa deux petits traités spirituels pour ses amis dans le monde, publiés par N. Mattioli, *Il B. Simone Fidati da Cascia*, Rome, 1898, p. 466-487. On n'y trouve rien qui ne soit orthodoxe, mais l'esprit des spirituels y est facile à reconnaître, surtout lorsqu'il

est question de la pauvreté et de la science. Entre autres, l'auteur déconseille à ces dévots de s'adonner au commerce, sans doute parce que le commerce est source de richesse et prête occasion à la fraude, mais il veut qu'ils se contentent du travail manuel en exerçant quelque métier licite et honnête. On y trouve du reste de beaux passages sur l'imitation du Christ, sur la méditation de sa sainte passion, etc.

Frère Ange avait de grands amis dans l'ordre des ermites de Saint-Augustin, tels que le bienheureux Simon de Cascia, Jean de Salerne et d'autres qui nous ont conservé ses lettres, mais rien ne nous dit qu'ils aient constitué dans leur ordre un parti spécial. Par contre, on trouve un parti spirituel ou rigoriste dans l'ordre de Saint-Dominique au commencement du XIVe siècle et précisément dans la Province romaine à laquelle appartenaient, outre Rome et l'Ombrie, la Marche d'Ancône et la Toscane. Bien qu'on ne puisse établir aucune relation entre les spirituels franciscains et les *zelanti* chez les prêcheurs, il faut voir dans ce mouvement dominicain une répercussion des luttes sur la pauvreté dans l'ordre de Saint-François. Il se forma, vers 1300, dans la province dominicaine de l'Italie centrale un parti qu'on appelait les *spirituels* ou *spigolistri*, qui se proposait de ramener l'ordre aux rigueurs de l'observance primitive. Naturellement il rencontra de l'opposition dans l'ordre même. La question fut traitée dans plusieurs chapitres provinciaux et généraux. On parvint à une décision de conciliation au chapitre provincial de Todi (1319), dont le décret, modifié quelque peu, fut promulgué au chapitre général célébré à Florence en 1321. On y proclamait l'innocence des accusés et on imposait le silence sur l'objet même de la controverse; les frères durent abandonner toute singularité; le nom de « spirituel », nom de parti engendrant la discorde, fut interdit. On a cru jusqu'ici que le conflit s'était terminé là; mais un décret inédit du chapitre provincial célébré à Rome en 1324 nous apprend qu'il n'en fut rien. Le chapitre s'élève contre les mœurs singulières et la doctrine de certains frères qui ont été appelés jusqu'alors spirituels et qui s'écartent non seulement des saints pères dominicains, mais encore de la saine vérité catholique et qui, par là, ont jeté le discrédit sur la province et sur l'ordre et ont été cause de scandales. Pour obvier à tout cela les prieurs locaux sont tenus par obéissance de rechercher, de dénoncer et de punir les coupables, et si, dans l'espace de deux mois, ceux-ci ne se corrigent pas, ils perdront les privilèges de l'ordre et le droit de vote et leurs fauteurs seront punis encore plus sévèrement. Cf. Archives générales des frères prêcheurs, Rome, Saint-Sabine, cod. *XIV*, *A*, I, fol. 233 v°. Il est évident que quelque chose s'était passée entre 1321 et 1324 pour causer cette brusque volte-face à l'égard des spirituels dominicains. On ne se trompera guère en en voyant la cause dans la controverse sur la pauvreté du Christ et de ses apôtres, dans laquelle les sympathies des spirituels dominicains allaient probablement, tout comme chez les anciens spirituels franciscains, dans une direction opposée à la doctrine de l'ordre et à la décision donnée par la décrétale *Cum inter nonnullos* en 1323. Le texte même du décret de 1324 semble justifier cette interprétation. Le chapitre général de Perpignan (1327) revint sur la question et, sans toucher la doctrine, prescrivit la dispersion en différents couvents de ceux qui veulent mener une vie singulière et même, s'ils s'obstinent, la peine de l'emprisonnement. Voir P. Th. Masetti, *Monumenta et antiquitates... O. P. in romana provincia*, t. I, Rome, 1864, p. 277-279; F. Ehrle, dans *Archiv*, t. III, p. 611-614; B. Reichert, *Monumenta O. F. P.*, t. IV, Rome, 1899, p. 137, 169.

Le mouvement des spirituels franciscains, inspiré d'abord par un idéalisme élevé qui se rattachait à l'intention de saint François dictant sa règle et son testament a misérablement échoué. Nous avons exposé les causes de cet insuccès éclatant et mérité sans doute, mais funeste à l'ordre : mauvaise tactique, entêtement borné, joachimisme outré et injurieux pour l'Église, tout cela compromit d'abord et ruina ensuite d'une façon irréparable les aspirations de ces idéalistes fourvoyés. « Jamais cause plus respectable, dit le P. René de Nantes, ne fut défendue avec moins de prudence et d'habileté. » L'ordre est sorti victorieux de la lutte, mais affaibli intérieurement et dans un certain sens compromis, ce qui ne pouvait être qu'un désavantage dans la tempête qui allait bientôt se déchaîner contre lui.

Ce qu'il y avait de juste et de raisonnable dans le mouvement des spirituels a été repris, une cinquantaine d'années plus tard, par l'Observance régulière, qui a su éviter les écueils contre lesquels la cause des anciens spirituels s'était brisée, et au XVe siècle, « les pauvres ermites de frère Ange de Clareno », qui avaient survécu, on ne sait comment. à la catastrophe et étaient soumis aux évêques diocésains, se sont en grande partie ralliés au nouveau mouvement. Selon un chroniqueur du temps, le bienheureux Bernardin d'Aquila, *Chronica frat. min.*, éd. L. Lemmens, Rome, 1902, p. 6, c'est Ange de Clareno lui-même, qui dans un testament d'ailleurs inconnu, aurait exhorté ses disciples à faire ce pas, lorsqu'il leur serait donné de voir la bonne observance revenue dans l'ordre de Saint-François.

Une grande partie de la bibliographie sur les spirituels a été donnée ici à l'art. FRATICELLES, t. VI, col. 782-784, et à l'art. OLIEU, t. XI, col. 991. Nous nous limiterons à l'essentiel, indiquant surtout les publications postérieures.

I. TEXTES. — H. Sbaralea-C. Eubel, *Bullarium franciscanum*, Rome, 1759-1898, t. I-V; Fl. Annibali de Latera, *Supplementum ad Bull. franc.*, Rome, 1780; J.-M. Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française au XIVe siècle*, Paris, 1913; Ange de Clareno, *Historia septem tribulationum ordinis minorum*, voir ici t. VI, col. 782, et ajouter L. Malagoli, *Cronaca delle tribolazioni di Angelo Clareno*, Turin, 1931, ancienne version italienne complète; L. Oliger, *Expositio regulæ fratrum minorum auctore Fr. Angelo Clareno*, Quaracchi, 1912; N. Mattioli, *Antologia agostiniana*, t. II, *Il beato Simone Fidati da Cascia*, Rome, 1898, p. 336-339, lettre de Simon sur la mort d'Ange de Clareno, p. 466-487, deux opuscules mystiques d'Ange de Clareno; Ubertin de Casale, *Arbor vitæ crucifixæ Jesu*, Venise, 1485; *Arbor vitæ crucifixæ Jesu d'Ubertino da Casale*, trad. et introd. par Fausta Casolini, Lanciano, 1937 (traduction italienne du prologue, du c. IX du l. IV, et de quelques chapitres du l. V); Ét. Baluze, *Vitæ paparum Avenionensium*, éd. G. Mollat, Paris, 1914 sq., t. I, p. 20, 73, 117 sq.; t. II, p. 374; Baluze-Mansi, *Miscellanea*, t. II, Lucques, 1761, p. 270 sq.; Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis parisiensis*, t. II, p. 215-218; *Chronica 24 generalium*, dans *Anal. francisc.*, t. III, Quaracchi, 1897, p. 420, 422, 458 sq., 469, 472 sq.; H. Finke, *Acta Aragonensia*, Berlin-Leipzig, 1908, t. II, p. 61-77; G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra santa*, Quaracchi, 1906 sq., t. I, p. 51-57, 429; t. II, p. 80 sq., 96 sq.; t. III, p. 38-52; L. Oliger, *Fr. Bertrandi de Turre processus contra spirituales Aquitaniæ (1315) et card. Jacobi de Columna litteræ defensoriæ spiritualium Provinciæ (1316)*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. XVI, 1923, p. 323-355; du même, *Fr. Bonagratia de Bergamo et ejus tractatus de Christi et apostolorum paupertate*, *ibid.*, t. XXII, 1929, p. 292-335; 487-511.

II. TRAVAUX. — L. Wadding, *Annales minorum*, 3e éd., Quaracchi, 1931, t. I-VI. Depuis le grand annaliste, personne n'a autant approfondi la question des spirituels que le card. Fr. Ehrle, dans l'*Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte*, Berlin-Fribourg-en-B., 1885-1888, où de nombreux textes sont accompagnés de commentaires très judicieux.

René de Nantes, *Histoire des spirituels*, Paris-Couvin, 1909; H. Holzapfel, *Manuale historiæ ordinis fratrum minorum*, Fribourg-en-B., 1909, p. 45-58; G. Garavani, *Gli spirituali francescani nelle Marche*, Urbino, 1905 (l'auteur ignore les travaux fondamentaux d'Ehrle); K. Balthasar, *Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden*, Muns-

ter-en-W., 1911; D. Saville Muzzey, *Were the spiritual franciscans montanist heretics?* dans *Journal of theology*, Chicago, t. XII, 1908, p. 392-421, 588-608; F. Tocco, *Studi francescani*, Naples, 1909; A. Vernarecci, *Fossombrone dai tempi antichissimi ai nostri*, t. II, Fossombrone, 1914, p. 84-115, 165-225 (sur Ange de Clareno, dit encore Pierre de Fossombrone); Ciro da Pesaro, *A proposito del B. Angelo Clareno*, dans *Picenum seraphicum* (Treia), t. V, 1919, p. 47-58; du même, *Il Clareno (studio polemico)*, Macerata, 1920 (œuvre apologétique); L. Oliger, *Frammenti di un carteggio (1784-1808) per la conferma del culto di Angelo Clareno*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. VII, 1914, p. 556-563; du même, *De relatione inter Observantium querimonias Constantienses (1415) et Ubertini Casalensis quoddam scriptum*, *ibid.*, t. IX, 1916, p. 3-11; du même, *Beiträge zur Geschichte der Spiritualen, Fraticellen und Clarener in Mittelitalien*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha, t. XLV. 1926, p. 215-242; du même, *De sigillo Fr. Angeli Clareni*, dans *Antonianum*, Rome, t. XII, 1937, p. 61-64; du même, *Frate Angelo da Chiarino nel VI centenario della sua morte*, dans *Frate francesco*, Rome, t. XIV, 1937, p. 169-176; Frédégand Callaey, *L'infiltration des idées franciscaines spirituelles chez les frères mineurs capucins au XVIe siècle*, dans *Miscellanea Fr. Ehrle*, t. I, Rome, 1924, p. 388-403; G. Bondatti, *Gioachinismo e Francescanesimo nel ducento*, S. Maria degli Angeli, Assise, 1924; É. Jordan, *Le premier siècle franciscain. Les grandes crises de l'ordre*, dans le volume : *Saint François d'Assise, son œuvre, son influence*, publié par H. Lemaître et A. Masseron, Paris, 1927, p. 90-147; P. Gratien, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des frères mineurs au XIIIe siècle*, Paris-Gembloux, 1928; Fr. de Sessevalle, *Histoire générale de l'ordre de Saint-François*, t. I, Paris, 1935, p. 106-137; V. Dutton Scudder, *Franciscan Parallels*, dans *Anglican theological review*, t. V, 1923, p. 282-298; la même, *The franciscan adventure*, dans *Atlantic monthly*, juin 1930, p. 808-819; la même, *The franciscan adventure. A study in the first hundred years of the order of St. Francis of Assisi*, Londres et Toronto. 1931 (socialiste); D.-L. Douie, *The nature and the effect of the heresy of the fraticelli*, Manchester, 1932; E. Benz, *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart, 1934 (livre à thèse); M. de Dmitrewski. *Fr. Bernard Délicieux, O. F. M. Sa lutte contre l'Inquisition de Carcassonne et d'Albi, son procès (1297-1319)*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. XVII, 1924, p. 183-218, 313-337, 457-488; t. XVIII, 1925, p. 3-32; Lidia von Auw, *Da Celestino V a Bonifacio VIII*, dans *Ricerche religiose*. Rome, t. IX, 1935, p. 424-440; F.-M. Delorme, *La Confessio fidei du frère Mathieu de Bouzigues*, dans *Études franciscaines*, t. XLIX, 1937, p. 224-239; Ewald Müller, *Das Konzil von Vienne*, Munster-en-W., 1934, p. 236-386.

III. Sur les béguins. — Bernard Gui, *Practica Inquisitionis hæreticæ pravitatis*, éd. Ch. Douais, Paris, 1886, part. V, 4 : *De secta beguinorum*, p. 264-287; éd. G. Mollat, Bernard Gui, *Manuel de l'inquisiteur*, t. I, Paris, 1926, p. 108-193. et l'introduction p. XLII-XLIV; Ph. de Limborch, *Historia Inquisitionis*, Amsterdam, 1692, à la fin : *Liber sententiarum inquisitionis Tholosanæ ab anno Christi MCCCVII ad annum MCCCXXIII*, p. 298-333, 381-394; M. Menendez y Pelayo. *Historia de los heterodoxos españoles*, 2e éd., t. III, Madrid, 1917, p. 179-241, et appendice, p. XLIX-CXXIX (quelques opuscules d'Arnaud de Villanova et documents sur celui-ci); R. d'Alós-Moner, *El text catala de la « Informatio beguinorum vel Lectio Narbonæ »*, dans *Festgabe... Heinrich Finke*, Munster-en-W., 1925, p. 187-199; J.-M. Vidal, *Un ascète de sang royal, Philippe de Majorque*, dans *Revue des questions historiques*, t. LXXXVIII, 1910, p. 361-403; du même, *Procès d'Inquisition contre Adhémar de Mosset, noble Roussillonnais, inculpé de béguinisme*, dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. I, 1910, p. 555-589, 682-699, 711-721; M. van Heuckelum, *Spiritualistische Stromungen an den Höfen von Aragon und Anjou während der Höhe des Armutsstreites*, Berlin-Leipzig, 1912; J.-M. Pou y Marti, *Visionarios beguinos y fraticelos catalanes (siglo XIII-XV)*, Vich, 1930.

L. Oliger.

SPOLÈTE (Chérubin de), frère mineur italien de l'Observance (XVe siècle). — Né en 1414 dans l'île grecque d'Eubée ou Négrepont d'une famille italienne du nom de Capoferri, originaire de Spolète, il vint en Italie après avoir terminé ses humanités et s'établit à Spolète chez ses parents, où il s'adonna à l'étude du droit canonique. En 1432, il entra chez les frères mineurs, dans la réforme de l'Observance, fondée récemment par saint Bernardin de Sienne; il s'y distingua surtout par la prédication. Il fut aussi un grand promoteur des monts-de-piété et institua les confréries du Saint-Sacrement. Il mourut au couvent de Sainte-Marie-des-Anges à Assise le 4 août 1484 et y fut enterré dans la basilique. Le P. Chérubin est appelé de Spolète, parce qu'il passa une grande partie de sa vie dans le couvent Saint-Paul à Spolète. Il doit être identifié avec le soi-disant Chérubin de Sienne, que J.-H. Sbaralea et d'autres bibliographes distinguent à tort de Chérubin de Spolète, au moins d'après M. Faloci Pulignani, dans *Miscellanea francescana*, t. IV, 1889, p. 143.

Le P. Chérubin de Spolète est l'auteur d'un *Tractatus de fide*, inédit, conservé dans le ms. *517-519* de la bibl. commun. de Vérone (cf. G. Biadego, *Ballata di fra Jacopone*, Vérone, 1889, p. 5). Il est aussi l'auteur des deux célèbres ouvrages, intitulés *Regola di vita matrimoniale* et *Regola di vita spirituale*, qui, dans le texte original italien ou dans leur traduction latine, ont eu de nombreuses éditions, soit séparément soit ensemble, à partir de 1477, où parut à Florence la première édition des deux *Regulæ* réunies, jusqu'en 1878, où Fr. Zambrini publia la *Regola della vita spirituale* à Imola pour consoler sa sœur, et en 1888, où le même Fr. Zambrini et C. Negroni publièrent à Bologne l'autre *Regola*. M. Faloci Pulignani, *art. cit.*, p. 144-145, énumère dix-huit éditions antérieures à 1500, auxquelles il faut ajouter encore celle de Modène, 1489 (cf. D. Fava, *Catalogo degli incunabuli della r. biblioteca Estense di Modena*, dans *Bibliofilia*, t. XXXIII, 1931, p. 331) et celle de Venise, 1490 (cf. W.-A. Copinger, *Supplement to Hain's Repertorium bibliographicum*, 2e partie, t. I, n. 1585, Berlin, 1926, p. 173). Dans la *Regola di vita matrimoniale*, le P. Chérubin donne les détails les plus singuliers sur les devoirs des époux. Il publia encore une collection de *Sermones quadragesimales nonaginta*, Venise, 1502, et une *Esortazione a conforto di una persona inferma*, conservée dans le ms. *612*, fol. 225-227, de la bibl. Palatina de Florence (cf. L. Gentile, *I codici Palatini descritti*, t. I, Rome, 1889, n. X, p. 17). Il doit probablement aussi avoir composé un *Tractatus de educatione puerorum et liberorum*, qu'il promet d'écrire dans sa *Regola di vita matrimoniale*.

L. Wadding, *Annales minorum*, t. XIII, 3e éd., 1932, an. 1457, n. XXXIX-XLI, p. 25-26; an. 1461, n. XXIII, p. 225; t. XIV, 3e éd., 1932, an. 1473, n. VIII, p. 84; an. 1474, n. XIII, p. 108; an. 1475, n. XLVI, p. 157-158; an. 1484, n. XV, XXV, p. 426,431; le même, *Scriptores ord. min.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 62; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. I, Rome, 1908, p. 203-204; Marianus de Florence, *Compendium chronicarum ord. min.*, dans *Arch. franc. hist.*, t. IV, 1911, p. 325 et 328 et séparément, Quaracchi, 1911, p. 128 et 131; L. Jacobili, *Vite de santi e beati dell' Umbria*, t. II, Foligno, 1656, p. 80-82; le même, *Bibliotheca Umbriæ*, t. I, Foligno, 1658, p. 87-88; M. Faloci Pulignani, *Fra Cherubino, scrittore francescano m. o. del sec. XV*, dans *Miscellanea francescana*, t. IV, 1889, p. 142-145; P. Bologna, *Libri francescani stampati nel secolo XV*, *ibid.*, p. 105; *Il beato Cherubino da Spoleto*, dans la même revue, t. VI, 1897, p. 160; Arthur de Munster, *Martyrologium franciscanum*, Paris, 1653, p. 352-353, qui y affirme que le P. Chérubin mourut à Spolète et fut transporté ensuite à Sainte-Marie-des-Anges; L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. I, 2e partie, Berlin, 1925, n. 4930-4945, p. 97-99; W.-A. Copinger, *Supplement to Hain's Repertorium bibliographicum*, 2e partie, t. I, Berlin, 1926, n. 1584-1585, p. 173; J.-Ch. Brunet, *Manuel du libraire*, 1e éd., t. I, Paris, 1860, col. 1834-1835.

A. Teetaert.

1. SPONDE (Henri de), en latin *Spondanus*, évêque de Pamiers (1568-1643). — Henri de Sponde naquit à Mauléon le 6 janvier 1568 d'une famille cal-

viniste au service de Jeanne de Navarre; il eut pour parrain Henri de Bourbon, le futur Henri IV. Après d'excellentes études, il devint maître des requêtes pour le roi de Navarre. La conversion au catholicisme et la mort de son frère Jean, la lecture des ouvrages de Baronius et de Bellarmin, l'influence du cardinal Du Perron le décidèrent à abjurer le calvinisme, ce qu'il fit en 1595. Il se rendit à Rome vers l'an 1600; il se détermina alors à embrasser l'état ecclésiastique et fut ordonné prêtre le 26 mars 1606. Le pape Paul V lui confia divers emplois à la Curie et il fut fait recteur de Saint-Louis des Français. Après vingt-cinq ans de séjour dans la Ville éternelle, Henri de Sponde dut quitter la Curie en 1626, sur l'ordre exprès d'Urbain VIII, pour monter sur le siège épiscopal de Pamiers auquel la confiance du roi de France venait de le promouvoir. Dans cette charge Henri de Sponde se dépensa sans compter pour ramener les hérétiques à l'Église et pour appliquer les décrets du concile de Trente; il mourut saintement à Toulouse le 18 mai 1643.

Œuvres. — Outre un traité *De cœmeteriis sacris* souvent réédité, Henri de Sponde est l'auteur des ouvrages suivants : *Annales ecclesiastici ex XII tomis Cæsaris Baronii S. R. E. cardinalis presbyteri in epitome redacti*, Paris, 1613, in-fol. ; *Annales sacri... a mundi creatione ad ejusdem reparationem*, Paris, 1639, in-fol.; *Annalium... Baronii continuatio ab anno MCXXVII ad annum MDCXXII*, Paris, 1639, in-fol. On compte de nombreuses rééditions et traductions de ces divers ouvrages.

Pierre Frizon a écrit une *Vita Spondani* qu'il a placée en tête d'une édition des trois grands ouvrages d'Henri de Sponde, Paris, 1649, in-fol. Le seul travail sérieux sur ce grand évêque est l'ouvrage très précis et très objectif de Mgr Vidal, *Henri de Sponde, recteur de Saint-Louis des Français, évêque de Pamiers, 1568-1643*, Rome-Paris, 1929, l'indication de cet ouvrage dispense de toute bibliographie. On consultera utilement : Mgr Ræss, *Die Convertiten seit der Reformation*, t. III, Fribourg, 1866, p. 285-295; Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, t. III, Paris, 1904, p. 257 sq. L'abbé Contrasty a publié trois rapports adressés par Henri de Sponde au Saint-Siège sur l'état de son diocèse, *Cinq visites « ad limina », XVIe et XVIIe siècles*, Paris, 1913, p. 67-156 (la traduction qui accompagne le texte des rapports est souvent fantaisiste).

J. Mercier.

2. SPONDE (Jean de), frère aîné du précédent, né à Mauléon en 1557, converti en 1593, mort prématurément le 18 mars 1595. Outre des travaux d'érudition, Jean de Sponde a écrit une *Déclaration des principaux motifs qui induisent le sieur de Sponde... à s'unir à l'Église catholique. Ensemble la responce d'un catholique romain sur le mesme subject*, Melun, 1594, in-8°; Lyon, 1595. Le ms. *24 867* du *fonds français* de la Bibl. nat. contient (fol. 186 r°-fol. 197 r°) un *Recueil de la responce du Sre* [*sic*] *de Sponde catholique apostolic romain con*[*seill*]*er et ma*[*ître*] *des req*[*uê*]*tes du roy a la profession de foy d'un protestant de réformation.* Il ne faut pas confondre Jean de Sponde avec son fils, également prénommé Jean, évêque de Mégara et coadjuteur d'Henri de Sponde en 1634, évêque de Pamiers en 1641. Cf. Eubel, *Hierarchia catholica*, t. IV, p. 88 et 237.

Vidal, *op. cit.*, *passim;* Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, t. v, Amsterdam, 1734, p. 226-229; Michaud, *Biographie universelle*, nouv. éd., t. XL, p. 78; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, 1759, t. IX, p. 506; Richard, *Dictionnaire universel... des sciences ecclésiastiques*, t. v, 1762, p. 159; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., col. 1103.

J. Mercier.

SPORER Patrice, frère mineur récollet allemand et moraliste célèbre (XVIIe s.). — Né à Passau, il entra dans l'ordre en 1637 et appartint à la province de Strasbourg. Il enseigna successivement la philosophie à Augsbourg (1644) et à Passau (1649), ainsi que la théologie à Dettelbach (1653-1665) et, depuis 1665, à Passau. Il fut aussi pénitencier de la cathédrale d'Augsbourg et de Passau (1645-1653), prédicateur de la cathédrale de Passau (1652-1653) et exerça jusqu'à trois fois la charge de définiteur provincial. Il mourut à Passau le 29 mai 1683. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages importants de morale. Il édita ses leçons de Dettelbach sous le titre : *Tirocinium theologiæ moralis conscientiam, actum humanum et peccatum in genere moraliter explicans et applicans*, Wurzbourg, 1660-1661, 3 vol. in-8°, intitulés respectivement : 1. *Actionum humanarum immediata regula conscientia moraliter explicata*, 1660; 2. *Actus humanus moralizatus*, 1661; 3. *Peccatum moraliter explicatum*, 1661. Comme fruit des disputes théologiques tenues au même séminaire franciscain, P. Sporer publia avec ses deux élèves Herménégilde Försch et Bonaventure Schwab le *Seraphim moralis. Amor Dei super omnia theologico-practice explicatus atque ad disputationem publicam expositus*, Wurzbourg, 1662; la base de l'exposé de l'amour suprême de Dieu est constituée par la vision que saint François eut lors de la réception des stigmates. Ainsi les deux ailes du Séraphin, qui couvraient tout le corps du Christ crucifié, représentent la définition et l'obligation de la charité, qui non seulement doit s'étendre à Dieu, mais aussi à tout le corps du Christ, à chaque homme. Les deux ailes étendues au-dessus de la tête du Christ et les deux autres déployées pour le vol symbolisent la charité parfaite de Dieu, qui nous élève au-dessus de nous-mêmes *objective et appretiative, extensive et intensive.* P. Sporer est encore l'auteur d'une théologie morale, qui au cours des temps a été favorablement appréciée par tous les moralistes et qui, avec quelques remaniements, serait encore de nos jours à la hauteur de la science morale. La première partie, intitulée *Tirocinium sacramentale practicum ad instructionem ordinandorum et curandorum*, parut du vivant de l'auteur, à Salzbourg, en 1681-1682, en 4 vol. in-8°. La seconde partie ne vit le jour qu'après la mort de P. Sporer et sur l'ordre des supérieurs provinciaux : *Theologia moralis super decalogum seu decem Dei præcepta*, à Salzbourg, en 1685-1687, 6 vol. in-8°; 2e éd., *ibid.*, 1690-1693. La première partie, remaniée et augmentée, a été éditée sous le titre : *Theologia moralis sacramentalis*, à Salzbourg, 1688-1689, 1699-1701, 1711-1713, 1722. Ces deux parties furent publiées en un seul ouvrage, sous le titre de *Theologia moralis super decalogum et sacramenta*, à Salzbourg, 1692-1693, 1700, 1711, 1722; ainsi qu'à Venise, 1704, 1716, 1718, 1724, 3 vol. in-fol., dont les deux premiers traitent des préceptes du décalogue et le troisième des sacrements. Le P. Chilian Katzenberger, O. F. M., y ajouta encore deux tomes, à savoir le t. IV : *Supplementum theologiæ moralis sacramentalis* et le t. v : *Supplementum theologiæ moralis decalogalis*, qui parurent tous deux à Salzbourg en 1724. Les éditions ultérieures comportent aussi ces deux *Supplementa*, à savoir celles de Venise, 1726 et 1755-1756, 5 vol. in-fol. Cette théologie morale a été récemment éditée par I. Bierbaum, O. F. M., à Paderborn, 1899-1901 et 1903-1905 en 3 vol. in-8°.

P. Sporer adhère, comme son confrère A. Reiffenstuel, au probabilisme. Cette théologie morale, à cause de la séparation trop rigoureuse entre la morale et le droit canon, ne constitue pas encore un tout organique, où les matières soient exposées et traitées en entier; elle surpasse cependant les théologies morales systématiques postérieures par la solidité de la doctrine, la clarté et la méthode de l'exposé et l'érudition qui s'y fait jour. Aussi la théologie de P. Sporer ne fut-elle pas seulement répandue dans les provinces franciscaines d'Allemagne, où elle fut obligatoire dans l'ensei-

gnement de la morale, dans les disputes publiques et dans les conférences des cas de conscience, où il fut défendu de taxer les opinions de P. Sporer de peu probables, mais aussi dans les autres provinces de l'ordre et même hors de l'ordre, non seulement en Allemagne, mais aussi dans les autres pays. Elle jouit encore d'un grand prestige au XIX[e] siècle, puisque Scheeben, *Lit. Handweiser*, 1867, c. 387, et H. Hurter, *Nomenclator*, 3[e] éd., t. IV, col. 944, disent qu'elle est *solide, crudite et perspicue conscripta, hinc admodum commendanda.* Saint Alphonse de Ligori eut d'ailleurs continuellement recours aux ouvrages de P. Sporer, qu'il cite fréquemment dans sa théologie morale.

J.-H. Sbaralea-E. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans *Supplementum ad scriptores ord. Min.*, 2[e] éd., t. III, Rome, 1936, p. 284; P. Minges, *Gesch. der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 227; A. Götzelmann, *Das Studium marianum theologicum im Franziskanerkloster zu Dettelbach*, dans *Franzisk. Studien*, t. VI, 1919, p. 345, 347, 353, 354, 360, 365; Th. Kogler, *Das philos.-theol. Studium der bayrischen Franziskaner*, Munster-en-W., 1925, p. 60, 63; M. Grabmann, *Die Geschichte d. kath. Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Fribourg-en-B., 1933, p. 172, 184.

A. Teetaert.

SPRENGER Jacques, dominicain allemand de la fin du XV[e] siècle. — Né à Rheinfelden, près de Bâle, vers 1436, il entra dans l'ordre, à Bâle, en 1452. Après avoir pris le doctorat à Cologne en 1472, il devint prieur du couvent de cette ville de 1472 à 1488. En 1481, Sixte IV le nommait, avec Gérard d'Elten, inquisiteur général pour les diocèses de Mayence, Cologne et Trèves. Deux ans auparavant, Sprenger avait déjà pris part, à Mayence, au procès intenté par l'archevêque de cette ville à Jean Ruchrath, voir ci-dessus, col. 146 qui se termina pas la condamnation de ce dernier. Zélé propagateur de la réforme dominicaine dans les provinces du Rhin supérieur et inférieur, Sprenger fonda à Cologne en 1475 la première confrérie allemande du rosaire. Il mourut à Strasbourg le 6 décembre 1495.

Son zèle d'inquisiteur s'était particulièrement déployé contre la sorcellerie, qui commençait dès cette date à devenir l'obsession de la chrétienté et tout spécialement de l'Allemagne. De concert avec H. Institoris, Sprenger rédigea le *Malleus maleficarum maleficia et eorum hæresim ut framea potentissima conterens*, Cologne, 1487, 1489, 1494; Nuremberg, 1494, 1496 et très souvent par la suite. Le livre ne faisait guère que développer les idées de la bulle *Summis desiderantes affectibus* que le pape Innocent VIII venait de lancer dès le début de son pontificat, à l'automne de 1484. Cet acte établissait la proche parenté de la sorcellerie avec l'hérésie et dès lors renvoyait à l'Inquisition la connaissance des procès de ce genre, nonobstant les oppositions qui pourraient être faites. Les deux inquisiteurs allemands insistaient sur cette thèse et joignaient leurs observations personnelles sur la procédure à suivre et les moyens à mettre en œuvre pour obtenir les aveux des accusés. En réalité, il s'agissait de sorcières plus que de sorciers et le titre authentique du livre est bien *Malleus maleficarum*, car, pensaient nos auteurs, c'est surtout le sexe féminin qui a tendance à faire pacte avec le démon. Le l. I[er] établit l'existence du crime en question et de sa culpabilité toute spéciale, à l'aide des textes de Lev., XIX, 26; XX, 6 sq., et Deut., XVIII, 9-14, de citations de saint Augustin et de saint Thomas, de l'expérience enfin. Le l. II allègue les nombreux faits que revèlent les procès de sorcellerie, et entame l'étude de la procédure à suivre. C'est à cette matière qu'est plus spécialement réservé le l. III, qui, tout en reconnaissant la compétence des tribunaux ordinaires, ecclésiastiques ou séculiers, insiste néanmoins sur la liaison entre sorcellerie et hérésie, ce qui donne à l'Inquisition un droit de priorité dans la poursuite et la répression. L'inquisiteur n'a pas besoin d'attendre qu'une accusation soit portée, mais il doit poursuivre d'office; les noms des témoins ne sont pas communiqués à l'accusé; un défenseur n'est pas toujours indispensable et le défenseur qui prend trop à cœur les intérêts de son client se rend par là même suspect d'hérésie, ce qui le disqualifie. Des détails fort précis sont donnés sur la manière d'arracher les aveux par la torture, sur les précautions à prendre pour que le démon ne contraigne pas l'accusé au silence. Tel quel, le *Malleus* laissera peu à inventer aux inquisiteurs de l'âge suivant, où les procès de sorcellerie vont se multiplier de façon inquiétante. Sprenger de son côté avait puisé une bonne part de sa documentation dans le *Myrmecia bonorum*, ou *Formicarius* de son confrère Jean Nider († 1438), dont le l. V, *De maleficis et earum deceptionibus*, fournissait une quantité d'exemples de sortilèges et de maléfices. Cette partie du *Formicarius* a été reproduite dans diverses éditions du *Malleus*.

Le succès de ce dernier fut considérable, en dépit de certaines oppositions qui se manifestèrent et qui touchaient davantage à la question de compétence des divers tribunaux qu'à celle de la réalité même des faits de sorcellerie. Une édition du *Malleus* parut donc à Cologne en 1511 avec une apologie. Plus importante est l'édition de Francfort, 1582, en deux tomes dont le premier contient l'œuvre de Sprenger et le second tout un corpus de traités contre la sorcellerie : 1. le *De artibus magicis* du chanoine de Saragosse Bernard Basino; 2. le *De pythonicis mulieribus* d'Ulrich Molitor de Constance; 3. le *Flagellum dæmonum* du mineur conventuel Jérôme Mengi; 4. le *De probatione spirituum* de Gerson; 5. le *De pythonico contractu* du mineur Thomas Murner; 6. les traités de Félix Malleolus (Hemerli), *De exorcismis seu adjurationibus* et *De credulitate dæmonibus adhibenda;* enfin le *De strigibus* de Barthélemy Spina (ci-dessus, col. 2479) avec sa triple apologie *De lamiis* contre le jurisconsulte J. Ponzinibius.

Hurter, *Nomenclator*, 3[e] éd., t. II, col. 1077, cf. col. 864-865; *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. IX, col. 740, cf. t. V, col. 4; art. *Hexen*, dans *Protest. Realencyclopädie*, t. VIII, p. 32, 33; et les auteurs qui traitent des procès de sorcellerie énumérés dans ce même article, p. 30, auxquels on ajoutera J. Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns*, 1901.

É. Amann.

SPRUGH Othon, frère mineur, dont nous n'avons pu trouver aucune notice chez les bibliographes franciscains. Il appartint à la province monastique de Croatie et Carniole, dans laquelle il fut lecteur et provincial en 1775. Il est l'auteur de quelques ouvrages théologiques d'une certaine importance : *De Ecclesia, pontifice et conciliis*, 1774; *De statu hominis in originali justitia et paradiso terrestri, de conditione animæ rationalis præsertim post hanc vitam, de judicio particulari, de resurrectione mortuorum et judicio universali, de supernaturali hominis beatitudine, de inferno, de purgatorio et de indulgentiis*, Laybach, 1769; Venise, 1774-1775, 2 vol. in-12; *De exteriori Dei cultu, adoratione eucharistica, sacrificio, inventione et adoratione sanctæ crucis aliorumque dominicæ passionis instrumentorum, de mediatione et oratione Christi, de cultu b. v. Mariæ, angelorum et aliorum sanctorum, de sanctis imaginibus et reliquiis, de cærimoniis, jejuniis et festis*, Salzbourg, 1771.

H. Hurter, *Nomenclator*, 3[e] éd., t. V, col. 34-35.

A. Teetaert.

STABILITÉ DE L'ÉGLISE. — La stabilité invaincue de l'Église est énoncée par le concile du Vatican comme un motif puissant et perpétuel de sa

crédibilité et un témoignage irrécusable de sa mission divine. Const. *De fide catholica*, c. III, Denz.-Bannw., n. 1794. Sans doute, cette stabilité se confond, sur la plupart des points, avec d'autres propriétés de l'Église, notamment son unité, sa catholicité, son apostolicité. Cependant, il convient de s'y arrêter brièvement, pour marquer les deux aspects sous lesquels ces autres propriétés de l'Église du Christ prennent une valeur apologétique plus accentuée. C'est :

1° *La stabilité historique.* — Le Christ a fondé son Église et a adressé aux premiers pasteurs et fidèles cette promesse solennelle : « Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation du siècle. » Matth., XXVIII, 20. Il ne s'agit pas de constater simplement dans l'Église une continuité de fait et pour ainsi dire toute matérielle; mais on doit y trouver une continuité formelle, répondant, à tous les âges de l'Église, aux intentions de son divin fondateur.

L'apologète qui s'emparera de cette donnée de stabilité historique, mettra en relief ses trois aspects principaux :

1. *Premier aspect :* continuité de l'Église considérée dans sa *constitution* même. Ni les persécutions, ni les changements politiques, ni l'ingérence abusive du pouvoir civil, ni à certaines époques l'inconduite de chefs spirituels amenés au sacerdoce sans vocation et par l'esprit de lucre ou le désir des honneurs, ni même l'épreuve périlleuse des schismes, n'ont pu exercer d'influence délétère compromettant la constitution même donnée par le Christ à son Église.

2. *Deuxième aspect :* continuité de l'Église considérée dans la *succession* même de ses chefs, et principalement de l'évêque de Rome, souverain pontife dans l'Église. C'est considéré sous cet aspect que l'argument de l'apostolicité de l'Église prend toute sa valeur.

3. Enfin, *troisième aspect :* nonobstant cette continuité ou plutôt même à cause d'elle, *affirmation d'un progrès normal* répondant aux exigences de la croissance continue d'une société dont le rôle doit être universel dans le temps comme dans l'espace. Ainsi, sans compromettre aucun élément essentiel de sa constitution et de son gouvernement, l'Église a su s'adapter aux conditions successives et parfois bien différentes qu'imposaient à son action les modifications profondes de l'ordre politique ou social. Bien plus, en elle-même, elle s'est développée et a perfectionné sa constitution et son gouvernement dans un sens qui répond aux volontés du Christ. On trouvera ici à l'art. PAPE une démonstration frappante de cette stabilité dans un progrès continu.

2° *La stabilité doctrinale.* — « Allez, enseignez toutes les nations..., leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé. » Matth., XXVIII, 19-20. Cette stabilité doctrinale est peut-être plus remarquable encore que la stabilité historique. Elle comporte, de la part de l'Église, un triple rôle, humainement impossible à tenir.

1. En premier lieu, l'Église a dû *maintenir intact le dépôt sacré des vérités révélées* qui lui a été confié. Or, une telle conservation, en des matières où souvent l'intelligence humaine ne peut être fixée par l'évidence de la vérité, est déjà par elle-même un fait extraordinaire qu'on ne saurait expliquer sans une assistance spéciale de Dieu.

2. En second lieu, l'Église a dû maintenir intact ce dépôt en le *préservant des adultérations* nombreuses et incessantes que l'esprit humain, en quête d'explications nouvelles, a voulu, et souvent de la meilleure foi du monde, y faire pénétrer. Les hérésies des IVe et Ve siècles contre les dogmes de la Trinité et de l'incarnation ont été des épreuves plus redoutables que les sanglantes persécutions des âges précédents. Et il a fallu, non seulement pour résister à l'esprit d'erreur, mais encore pour formuler la vérité en face des hérésies, une assistance tout aussi extraordinaire.

3. Enfin, l'Église a su maintenir intact le dépôt de la foi, tout en *dirigeant le progrès* qui devait naturellement s'affirmer. Sa stabilité doctrinale comportait cette délicate adaptation du maintien intégral de la foi aux légitimes évolutions d'une pensée, substantiellement fidèle aux enseignements du Christ, mais cherchant à en pénétrer de plus en plus les richesses insoupçonnées, à la fois dans l'ordre de la spéculation et dans l'ordre des applications pratiques à la vie et à la piété chrétiennes.

Cette stabilité de l'Église, à la fois historique et doctrinale, est un aspect de son indéfectibilité, étudiée à l'art. ÉGLISE, t. IV, col. 2145-2150.

A. MICHEL.

STADLER Maurice, frère mineur capucin suisse (XVIIIe s.) — Né à Beromünster, près de Lucerne, en 1739, il exerça dans l'ordre la charge de lecteur de théologie et de philosophie à Fribourg (Suisse), et celle de gardien à Dornach (1779-1780). Il mourut en 1810. Donnant suite à une demande du général Séraphin de Capricolle au provincial de Suisse, le 22 janvier 1758, de remplacer le manuel philosophique déjà vieilli de Gervais de Brisach par un cours de philosophie plus moderne et adapté aux exigences du temps, Maurice Stadler édita ses *Prælectiones philosophicæ ad usum recentioris philosophiæ candidatorum ad s. theologiam aspirantium*, 4 vol., Bâle, 1780. Tandis que la théodicée constitue dans ce manuel un traité spécial de philosophie, distinct de la théologie, l'éthique n'y a pas encore de place et reste toujours unie à la théologie morale. Le P. Maurice bâtit sa philosophie surtout sur les systèmes de Newton et du jésuite Boscovich, dont il reprend en grande partie les théories. Il tend. avant tout, dans son cours de philosophie, à moderniser l'ancienne philosophie, à rejeter toutes les théories vieillies et à introduire les théories et les thèses nouvelles. Le P. Maurice est encore l'auteur d'*Annales fr. minorum S. P. N. Francisci capucinorum provinciæ helveticæ*, inédit, conservé dans les archives du couvent capucin de Lucerne et d'un *Kurzer Lebensbegriff des am 2. Herbstmonat 1792 für den wahren Glauben heldenmütig gestorbenen P. Apollinaris des seraph. Capuciner Ordens der schweizer Provinz*, inédit, conservé dans les archives du couvent capucin de Stans (le P. Apollinaire Morel, victime des massacres de septembre, avait été son collègue à Fribourg). Nous avons encore de lui une série de thèses théologiques se rapportant à l'apologétique, à la dogmatique, à la sainte Écriture et à l'histoire ecclésiastique, qui furent défendues au couvent de Sursee au mois d'août 1788 : *Analysis theologica disputationis publicæ*, inédit, conservé dans le ms. *5. II. 9* des archives du couvent capucin à Lucerne.

Jean-Marie de Ratisbonne, *Appendix ad Bibliothecam scriptorum capuccinorum*, Rome, 1852, p. 31-32; Pie Meier de Willisau, *Chronica prov. helveticæ ord. capuc.*, Soleure, 1884, p. 423; L. Signer, *Pflege des Schrifttums in der Schweizer Provinz*, dans *Die schweizerische Kapuzinerprovinz. Ihr Werden und Wirken. Festschrift zur vierten Jahrhundertfeier des Kapuzinerordens*, Einsiedeln, 1928, p. 357-358; A. Jann von Stans, *Der selige Märtyrer Apollinaris Morel von Posat und die feierliche Disputation seines theologischen Kurses*, dans *Collectanea francisc.*, t. II, 1932, p. 78, 84, 89, 223-225, 367-368, 514-515; B. Jansen, *Philosophen katholischen Bekenntnisses in ihrer Stellung zur Philosophie der Aufklärung*, dans *Scholastik*, t. XI, 1936, p. 21-26.

A. TEETAERT.

STAFFLER Hilarion, frère mineur tyrolien (XVIIe s.). — Né le 17 novembre 1637, il fut lecteur dans plusieurs couvents de son ordre et enseigna à l'université d'Inspruck l'hébreu et l'herméneutique (1674). Il a publié : *De vera Jesu Christi militante Ecclesia*, Inspruck, 1771; *De supremo Ecclesiæ militantis*

capite, Jesu Christo, ibid., 1773 et peut-être faut-il lui attribuer aussi l'*Historia literaria theologiæ, ibid.*, 1779, que d'autres toutefois attribuent à un certain Michel Staffler. Hilarion Staffler mourut après 1779. Nous avons cherché en vain des notices sur ce théologien chez les bibliographes franciscains.

H. Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. v, col. 35.

A. Teetaert.

STAGNI Alexandre, ecclésiastique italien né en 1760, mort le 10 juillet 1836. — On a de lui : *Alcuni saggi concernenti i principali caratteri della storia ecclesiastica*, 1790; *Dell' influenza della cattolica religione sul bene del principato e della società*, 1790; *Le prove filosofico-politiche della religione*, 1832.

Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. v, col. 867; Roskovany, *Cœlibatus et breviarium*, t. iv, Budapest, 1861, p. 354.

J. Mercier.

1. STAIDEL Bonaventure, frère mineur conventuel (xviiiᵉ s.). — Originaire de Trente, il étudia au collège Saint-Bonaventure des conventuels à Rome en 1748 et y fut promu docteur en 1751. Il exerça dans l'ordre la charge de postulateur des causes de béatification et de canonisation et mourut à Rome au couvent des XII Apôtres le 8 janvier 1798. Il édita des *Notæ ad theologiam moralem Gabrielis Antoine*, Rome, 1764, qui eut plusieurs rééditions dans la suite.

J.-H. Sbaralea-E. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2ᵉ éd., t. iii, Rome, 1936, p. 205; D. Sparacio, *Frammenti bio-bibliografici di scrittori ed autori minori conventuali dagli ultimi anni del 600 al 1930*, dans *Miscellanea francisc.*, t. xxxi, 1931, p. 96, et séparément, Assise, 1931, p. 185.

A. Teetaert.

2. STAIDEL François-Jean de Dieu, frère mineur conventuel (xviiiᵉ s.). — Originaire de Trente, il étudia au collège Saint-Bonaventure des conventuels à Rome en 1732 et y fut promu docteur en théologie en 1735. Il fut examinateur prosynodal à Trente et prit part à la controverse suscitée par l'ouvrage de Jérôme Tartaretti sur la magie : *Del congresso notturno delle lammie con due dissertazioni sopra l'arte magica*, Roveredo, 1749; l'auteur en question considère ces réunions nocturnes comme des fables. Fr. Staidel écrivit à cette occasion *Ars magica adserta*, Trente, 1750, dans lequel il voudrait prouver que l'art magique est encore exercé après la mort du Christ. Il publia aussi un *Enchiridion ad usum sacerdotum, qui a sacris confessionibus sunt*, 2ᵉ éd., Trente, 1753, in-16, viii-328 p., dans lequel il suit avant tout la doctrine de saint Bonaventure. Il est aussi l'auteur de *Casus morales* et d'une *Apologia della santità e martirio di S. Adalberto, vescovo di Trento*, Trente, 1757.

J.-H. Sbaralea-E. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2ᵉ éd., t. iii, Rome, 1936, p. 234; D. Sparacio, *Frammenti bio-bibliografici*, p. 97, et séparément, Assise, 1931, p. 185-186; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. iv, col. 1533 et 1648.

A. Teetaert.

STALAM (Barthélemy de), frère mineur anglais, dix-huitième maître régent des franciscains à Cambridge, qui, d'après la rubrique de la question xxxvii du *ms. 158*, fol. 44 vº, de la bibl. munic. d'Assise, objecta aux vespéries de Robert de Worsted, O. F. M., seizième maître régent à Cambridge, présidées par le quinzième maître régent en acte, Thomas de Bungay. La question des vespéries était la suivante : *Quæstio est utrum Satan, quando transfigurat se in angelum lucis, fallat sensus hominum, ita quod fiat ludificacio sensuum in assumptione corporis* et on y lit *Bongeye in vesperis; respondit Bartol. minor.* Stalam, d'où Barthélemy était originaire, est un village dans le Norfolk en Angleterre.

A.-G. Little, *The franciscan School at Oxford in the thirteenth century*, dans *Arch. franc. hist.*, t. xix, 1926, p. 828-829; A.-G. Little et F. Pelster, *Oxford theology and theologians c. a. D. 1282-1302*, dans *Oxford histor. Society*, t. xcvi, Oxford, 1934, p. 73-74, 75, 107, 275.

A. Teetaert.

STAMBER Jean (autres formes du nom : Stanbery ou Stanbridge; en latin Stanbrigius, Stenobrigius, Stenoburgus ou encore Scandeberus), carme, docteur en théologie de l'université d'Oxford, évêque de Bangor en 1448, de Hereford en 1453; mort le 11 mai 1474 à Ludlow. Il a laissé de nombreux écrits. Nous citons seulement ici les plus dignes d'intérêt : *De vigore Sacræ Scripturæ; De vario Scripturæ sensu; De dote Ecclesiæ; De prærogativa ecclesiastica; De potestate pontificia; De sanctionibus ecclesiasticis; De vigore decretorum*; etc. Il ne faut pas confondre Stamber avec un John Stanbridge, grammairien, né en 1463, mort en 1510.

Bibliotheca carmelitana, Orléans, 1752, col. 102-104; Fabricius, *Bibliotheca latina*, t. iv, p. 430; *Dictionary of national biography*, t. xviii, Londres, 1909, p. 879 (bonne bibliographie); Moréri, *Dictionnaire historique*, 1759, t. ix, col. 551.

J. Mercier.

STAMPA Ambroise, frère mineur capucin italien. — Né en 1546 à Soncino des marquis Stampa, il épousa la princesse Marianne de Leyva d'Ascoli et, après la mort de celle-ci, entra chez les capucins de Milan en 1595. Après son ordination sacerdotale, il partit, en 1600, comme missionnaire en Afrique, où il travailla surtout à la libération des esclaves. Il mourut à Alger en 1601. Il est l'auteur d'un *Tractatus de sacramento pænitentiæ* et d'un ouvrage intitulé *De modis et remediis recte vivendi et moriendi*.

Z. Boverius, *Annales ord. fr. min. cap.*, t. ii, an. 1601, Lyon, 1632, p. 664 sq.; *Bullarium ord. fr. min. cap.*, t. ii, Rome, 1743, p. 305; t. vii, Rome, 1752, p. 267; Roch de Cesinale, *Storia delle missioni dei fr. min. cappuccini*, t. i, Paris, 1867, p. 423; Bernard de Bologne, *Scriptores ord. fr. min. cap.*, Venise, 1747, p. 8-9; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2ᵉ éd., t. i, Rome, 1908, p. 33; V. Bonari, *I conventi ed i cappuccini Bresciani*, Milan, 1891, p. 137-142; le même, *I cappuccini della provincia Milanese*, 2ᵉ partie, t. i, Crema, 1898, p. 95-98.

A. Teetaert.

STANCARO François, théologien protestant dissident (1501?-1574). I. Vie. II. Doctrine stancariste.

I. Vie. — François Stancaro (ou Stancarus) appartient à ce petit groupe de protestants italiens qui se distinguent entre tous, au xviᵉ siècle, par leur caractère agité, leur goût des aventures, leurs opinions excentriques, leurs pérégrinations sans fin. Ochino, Vermigli (Pierre Martyr), les deux Sozzini (Lélius et Fauste Socin), Blandrata, Lismanino, Stancaro, d'autres encore, tels sont les noms de ces « réformateurs » passionnés et instables. Tous ils se ressemblent, et tous ils se sont querellés sans fin.

Stancaro était né, semble-t-il, autour de 1501, à Mantoue. Il avait été moine on ne sait au juste de quel ordre. Sa formation paraît avoir été celle d'un théologien plutôt que d'un humaniste. On le trouve, en 1543, à Chiavenna (Lombardie), puis, en 1546, à Bâle, en pays protestant, sans que l'on sache pourquoi et comment il avait quitté l'habit monastique d'abord, sa patrie ensuite.

A Bâle, il publie une *Ebreæ grammaticæ institutio* (1547), puis un *Ebreæ grammaticæ compendium* (1547). Mais il dut avoir quelque démêlé avec les autorités religieuses du lieu, comme il devait en avoir toute sa vie partout où il passerait, car il se rendit de Bâle à Cracovie, où on le jeta en prison pour hérésie. Il s'échappe et devient, en 1551, professeur d'hébreu à l'université de Königsberg. Le grand homme du lieu

était alors André Osiander. Bientôt une discussion théologique le met violemment aux prises avec Stancaro, au sujet de la médiation du Christ. On verra plus loin l'étrange doctrine de l'Italien à ce sujet. Dès cette date, il a ce qu'on peut appeler sa marotte, dont il ne démordra plus. Au bout de trois mois (23 août 1551), Stancaro décampe. Il passe à l'université de Francfort-sur-l'Oder, où il publie une *Apologia contra Osiandrum*. Contre lui, l'électeur de Brandebourg fait appel aux grands maîtres de Wittenberg. Mélanchthon, qui, depuis la mort de Luther, en 1546, était le nom le plus illustre de la réforme luthérienne, ne dédaigne pas de réfuter Stancaro (1553). Voir *Corpus reformatorum*, t. XXIII, p. 87. Le séjour de Francfort devient impossible à Stancaro. Il se réfugie en Pologne, où, de toutes parts, les théologiens les plus aventureux accouraient. Mais, là non plus, il ne tient guère en place. Il passe de château en château, d'abord chez le prince Olesnicki, puis chez le comte Ostrorog. Partout ses théories soulèvent une violente opposition. Il quitte la Pologne pour la Hongrie et la Transylvanie. Puis en mai 1559 (et non 1558), il revient en Pologne. Il se fixe à Pinczow, province actuelle de Kielce. Il y était déjà connu et redouté. Et c'est alors qu'éclate entre lui et les théologiens et ministres protestants du lieu, une querelle d'une violence sans égale, qui dure plusieurs années et ne s'apaise que par le départ et la mort de Stancaro. Il n'a presque personne pour lui. On ne trouve à ses côtés ni disciples marquants, ni Église dissidente. On l'appelle bien plutôt « l'ennemi de toutes les Églises, *omnium Ecclesiarum hostis* ». Lettre de Lismanini, du 28 décembre 1561, de Cracovie, dans Wotschke, *Der Briefwechsel der Schweitzer mit den Polen*, Leipzig, 1908, p. 145. On réunit contre lui synode sur synode. Le premier et le plus important fut celui de Pinczow, en août 1559; voir la confession de foi, contre Stancaro, de ce synode, dans Wotschke, *op. cit.*, p. 92-95, puis celui du 18 août 1562, dans la même ville. *Ibid.*, p. 153-154. Ce qu'il y a de remarquable dans cet ouvrage énorme, c'est que les théologiens polonais appellent à leur secours ceux de Zurich et de Genève, en sorte que les Églises suisses ne sont pas moins agitées que celles de Pologne. Tout le monde se met à l'œuvre contre l'obstiné Stancaro. Nous avons une réfutation en règle de sa doctrine par le clergé zwinglien de Zurich, en date du 27 mai 1560 (publiée à Zurich, en mars 1561), une autre du clergé genevois, en date du 9 juin 1560, *Corpus reformatorum, Opera Calvini*, t. IX, p. 353 sq., une troisième de Pierre Martyr, en date du 15 août 1561. Ajoutons à cela que les théories antitrinitaires se répandaient dans les mêmes milieux polonais, achevant d'y jeter la confusion doctrinale la plus complète. On comprend que le prince Nicolas Radziwill, grand patron des novateurs, s'en soit ému et qu'il ait pu écrire au clergé de Zurich, le 14 septembre 1564 : « Combien graves et de haute importance les controverses religieuses, au sujet du premier fondement de notre foi, sur Dieu ou la Trinité, ont été parmi nous, au royaume de Pologne et dans le grand-duché de Lithuanie, et quelles ruines, quels dissentiments et quels périls elles entraînent à leur suite, par tant de discussions et de luttes entre les ministres des Églises et les disciples qui les suivent, c'est ce que nous avons estimé devoir exposer à vos révérences. Ce que furent et sont encore ces querelles, vous le saurez surabondamment par la lettre que nous avions écrite au très illustre docteur Jean Calvin et que nous vous envoyons. Mais puisque, par le bon plaisir de Dieu, il a quitté cette vie mortelle, nous nous tournons maintenant vers vous, dans le même sentiment que nous avions envers lui... L'occasion de toutes ces discussions fut fournie par un homme d'un certain esprit inquiet, François Stancaro, de Mantoue, qui a publiquement accusé, dans ses écrits, vos Églises de Suisse, de Savoie, et toutes celles d'Allemagne et les nôtres en Pologne et Lithuanie, et nommément Calvin lui-même, Bullinger, Philippe Mélanchthon et les autres hommes illustres de nos Églises et bons serviteurs de toute la République, d'être tombés dans les hérésies arienne, eutychienne et dans beaucoup d'autres... » Wotschke, *ibid.*, p. 225. Comme on le voit, Stancaro n'avait épargné personne. On dira tout à l'heure ce qu'il reprochait aux théologiens protestants, les catholiques étant hors du débat, comme objets de réprobation encore plus radicale. De son côté, il n'était pas épargné non plus et il écrivait dans la Préface d'un ouvrage *De Trinitate et Mediatore*, Cracovie, 1562 : « Vous m'avez expulsé, alors que j'étais paralytique, avec ma famille, de ma demeure et de tout le royaume, autant du moins qu'il vous a été possible, alors que je ne cherchais qu'à vous affranchir, en toute humanité, de vos hérésies et de la perte éternelle. Vous avez publié contre moi, en polonais et en latin, des libelles pleins de mensonges, où vous m'appelez vaurien, bête fauve, impie, scélérat, fou, maudit, insensé, perturbateur des Églises, blasphémateur, mauvais plaisant, hypocrite, champion d'erreur, nestorien, homicide, furibond, frénétique, juif circoncis. » Ce chapelet d'injures donne une idée du « climat » de la querelle. Rejeté de tous, Stancaro se retira chez un protecteur, nommé Zborovius, à Stobnitz. Il y mourut, le 12 novembre 1571. Dès 1565, on avait pu écrire de lui : « Une même mort, à ce qu'on dit, l'a absorbé avec sa doctrine. » Wotschke, *op. cit.*, p. 242. Le silence s'était donc fait autour de son nom bien avant sa mort effective.

II. Le stancarisme. — La doctrine de Stancaro ne fut ni un système, ni une confession ecclésiastique. Il partait uniquement de cette idée que le Christ n'avait pas pu être médiateur entre Dieu et les hommes en tant que Dieu, car ce serait lui attribuer une divinité inférieure à celle de son Père et tomber dans l'arianisme. Il n'était donc médiateur qu'en tant qu'homme. A quoi ses adversaires répliquaient : si le Christ n'est médiateur qu'en tant qu'homme, c'est qu'il possède, selon vous, une personnalité humaine distincte de celle du Verbe, ce qui était proprement la doctrine de Nestorius. Stancaro, à son retour en Pologne, en mai 1559, avait publié un ouvrage intitulé : *Collatio doctrinæ Arrii* (sic) *et Philippi Melanchthonis et sequacium. Arrii et Melanchthonis et Francisci Davidis et reliquorum Saxonum doctrina de Filio Dei, Domino nostro Jesu Christo, una est et eadem*. Cet ouvrage avait été condamné au feu par le clergé de Pinczow. François Lismanini en avait aussitôt écrit et à Mélanchthon et à Bullinger de Zurich. Il résumait en ces termes la thèse de Stancaro : « Il a renouvelé l'hérésie déclarée de Nestorius, ce qu'il avait déjà essayé de faire naguère dans la Marche (sorabe) et en Prusse et, récemment, en Transylvanie, en divisant la chair du Christ du Verbe, de telle façon que seule elle ait opéré dans notre réconciliation avec le Père. Par là, il établit un homme pur et simple *(nudum hominem)* comme médiateur pour nous et il accuse d'impiété arienne tous ceux qui ne veulent pas jurer par ses paroles, alors que lui-même ne veut s'agréger à aucune Église. » Wotschke, *op. cit.*, p. 96.

Le raisonnement de Stancaro était le suivant : le médiateur intercède pour nous, prie pour nous. Or, intercéder, prier, sont des signes d'infériorité envers celui à qui l'on s'adresse. Donc, Jésus-Christ ne peut être médiateur qu'en tant qu'homme. Il s'ensuit que la médiation du Christ ne s'adressait pas, comme les autres théologiens le disent unanimement, au Père, mais à la Trinité tout entière. « Il est donc faux que nous ayons le Christ comme avocat auprès du Père,

que nul ne vient au Père si ce n'est par le Christ », disaient avec dépit ses adversaires! *Ibid.*, p. 102.

Enfin, Stancaro tirait de sa théorie une application à la prière. A l'entendre, toute oraison devait être dirigée à la Trinité entière au nom du Christ-homme, seul médiateur. Quoi qu'il en soit, le *stancarisme* ne fut qu'un orage passager, d'une violence exceptionnelle, mais sans lendemain.

Les sources principales ont été indiquées au cours de l'article : Wotschke, *Der Briefwechsel der Schweitzer mit den Polen*, Leipzig, 1908; *Corpus reformatorum*. — Voir aussi Lubienecki, *Historia reformationis Polonicæ*, Freistadii (Amsterdam), 1685, l. I, c. v, et l. II, c. vi; Regenvolscius (Wengierski), *Systema historico-chronologicum Ecclesiarum Slavonicarum*, Utrecht, 1652; Dalton, *Lasciana nebst den ältesten evangelischen Synodalprotokollen Polens 1555-1561*, Berlin, 1898.

L. Cristiani.

STANDISH Henri, frère mineur anglais du xvie siècle. — Originaire de Standish, dans le Lancashire, il étudia aux universités de Cambridge et d'Oxford, où il fut promu maître en théologie. Il fut prédicateur à la cour de Henri VIII et, en 1515, exerça la charge de gardien au couvent de Londres, où la même année il attaqua un sermon de Richard Kidderminster, abbé de Winchcombe. Celui-ci y soutenait que l'acte récemment promulgué, d'après lequel les assassins, les voleurs d'églises et les cambrioleurs seraient destitués de leur dignité ecclésiastique, s'ils n'avaient point reçu les ordres sacrés, était contraire à la loi de Dieu et aux libertés de l'Église. Standish au contraire prétendait que cet acte officiel n'atteignait point la liberté de l'Église, parce qu'il avait en vue le bien général de la nation entière; il gagna de la sorte la confiance du roi, de la cour et du peuple. Il semble avoir été aussi provincial et, en 1518, il fut promu, sur la demande du roi, évêque de Saint-Asaph. En 1524, il fut envoyé par le roi au Danemark pour y accomplir une mission importante et, en 1528, il fut nommé conseiller pour la défense des causes des pauvres dans la *King's court of requests*.

Henri Standish s'est surtout rendu célèbre par la défense acharnée de ce qu'on appelle l' « Old Learning » en Angleterre et son opposition radicale à l'introduction de toute nouveauté. Ainsi il s'efforça de susciter, en 1516, une opposition collective et combinée contre les œuvres d'Érasme et c'est à cette occasion qu'il composa, semble-t-il, son traité : *Contra versionem Novi Testamenti factam per Erasmum*, ainsi que l'ouvrage : *De non edendis in vulgari sacris Bibliis*. Il prêcha, en effet, en 1520, contre l'édition du Nouveau Testament faite par Érasme et ne cessa d'invectiver à la cour contre les écrits de celui-ci, ce qui lui valut d'amères ripostes de l'humaniste.

Lors du procès introduit par Henri VIII pour obtenir la dissolution de son mariage avec Catherine d'Aragon, la reine choisit Henri Standish comme son principal conseiller et c'est dans ces circonstances qu'il doit avoir écrit son traité : *De matrimonio Catharinæ reginæ cum Henrico VIII non dissolvendo*, que tous les bibliographes lui attribuent. L'évêque de Saint-Asaph semble n'avoir pas joui longtemps de la confiance de la reine, qui avait plus d'un motif pour douter de sa sincérité. Il assista d'ailleurs au couronnement d'Anne Boleyn en juin 1533 et il était prêt à reconnaître la suprématie du roi. Il proposa d'ajouter aux articles du roi : *Provided that the King allow those constitutions which are not contrary to the law of God or of the realm to be put in execution as before*. Il mourut le 9 juillet 1535 et, après sa mort, son siège épiscopal passa aux schismatiques. Il faut remarquer qu'il est assez difficile d'identifier les écrits de Henri Standish, parce qu'il a été confondu avec un certain Jean Standish, que presque tous les bibliographes ont considéré jusqu'ici comme un frère mineur et comme le neveu du précédent, mais qui, de fait, est mort en 1570 comme archidiacre de Colchester et ne paraît pas avoir jamais appartenu à l'ordre franciscain.

L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 114 et 153; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. i, Rome, 1908, p. 360; t. ii, Rome, 1921, p. 133; Pierre-Rodolphe de Tossignano, *Historia seraphicæ religionis*, Venise, 1586, l. III, fol. 328 r°; A. Wood, *Athenæ Oxonienses*, t. i, Londres, 1691, p. 92-94, 245-250; t. ii, p. 304, 306, 339, 346; *Registrum fr. minorum Londiniæ*, édité par J.-S. Brewer, dans *Monum. francisc.*, t. i, Londres, 1858, p. 539; A. Wood, *Historia et antiquitates universitatis Oxoniensis*, t. ii, Oxford, 1674, p. 216; Wharton, *Historia de episcopis et decanis Londinensibus necnon Assavensibus*, Londres, 1696; Thomas, *History of St. Asaph, diocesan, cathedral and parochial*, Londres, 1874; Ange de Saint-François, *Certamen seraphicum prov. Angliæ*, Quaracchi, 1885, p. 291-292 et 294-295; Marcellin de Civezza, *Storia universale delle missioni francescane*, t. vii *a*, Appendice, Prato, 1883, p. 78 et 79; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. ii, col. 1270-1271; A.-G. Little, *The grey friars in Oxford*, dans *Oxford histor. Society*, t. xx, Oxford, 1892, p. 271-274.

A. Teetaert.

STANISLAS KARG, frère mineur allemand (xviiie s.). — Originaire de Bavière, il enseigna pendant de nombreuses années la philosophie, la théologie et le droit canon et fut le conseiller du haut et du bas clergé. Il mourut à Freising le 7 mars 1745 (1747 selon H. Hurter). Aux attaques répétées des thomistes contre les thèses philosophiques scotistes de l'*ens rationis*, de la *distinctio formalis* et surtout de la *materia prima*, que les disciples de Scot considéraient comme un *actus entitativus*, St. Karg riposta par sa *Defensio scholæ scotisticæ*, Freising, 1709. Comme les ouvrages de A. Reiffenstuel étaient trop volumineux pour pouvoir servir de manuels, St. Karg en fit un livre plus maniable, qu'il publia sous le titre : *Manuale theologicum canonico-legale practicum*, Augsbourg, 1738, en cinq petits volumes in-8°. Les matières y sont traitées sous la forme casuistique. Chaque chapitre commence généralement par la proposition d'un casus *(ponitur casus)*; suit alors la réponse, fondée sur le témoignage d'un certain nombre d'auteurs; viennent ensuite les preuves de la réponse et, enfin, dans l' « infertur » les différentes objections sont réfutées. St. Karg, dans la solution des *casus*, s'appuie sur les principes théologiques, sur le droit canon et sur le droit civil, municipal et coutumier. Ce bref aperçu donne une idée de la méthode suivie pendant le xviiie siècle dans les écoles.

P. Minges, *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 151-152; Th. Kogler, *Das philos.-theolog. Studium der bayerischen Franziskaner*, dans *Franzisk. Studien*, Beiheft x, Munster-en-W., 1925, p. 21 et 66; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. iv, col. 706 et 1603.

A. Teetaert.

STANISLAS DE PLAISANCE, frère mineur italien du xviiie siècle, inconnu à L. Wadding et à J.-H. Sbaralea, auquel Hurter attribue l'ouvrage : *De gratia Christi*, Venise, 1718, 2 vol. in-4°, dans lequel l'auteur s'efforce de prouver que la doctrine de Duns Scot au sujet de la grâce du Christ s'accorde parfaitement avec celle de saint Augustin. Il édita aussi les *Opuscula* de saint Prosper d'Aquitaine, Venise, 1768, 2 vol. in-4°.

Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. iv, col. 678; t. v, col. 114.

A. Teetaert.

STAPF Ambroise, né le 15 août 1785, à Fliess (Tyrol), professeur de théologie morale à Inspruck, puis au séminaire de Brixen, à partir de 1823, mort le 10 janvier 1844 comme chanoine de la cathédrale, est l'auteur d'une *Theologia moralis* en 4 vol., Inspruck, 1827-1831 (7e édit en 1855), qui fut adaptée en allemand, *Die christliche Moral*, 4 vol., 1841-1842; 2e éd.,

3 vol., 1848-1850, et dont un *Epitome* en latin a paru, 2 vol., 1832; 4e éd., 1863-1865. Cet abrégé avait été introduit officiellement dans les séminaires d'Autriche.

Wurzbach, *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Œsterreich*, t. XXXVII, p. 144; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V *a*, col. 1379; *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. IX, col. 773.

É. Amann.

STAPHYLUS Frédéric, théologien protestant passé au catholicisme et qui joua un certain rôle dans la contre-réforme (1512-1564). — Né à Osnabruck le 27 août 1512, Frédéric Stapellage, qui, selon la mode du temps, donnera à son nom un accoutrement gréco-latin, en se nommant Staphylus, subit dès l'enfance les influences les plus variées. Orphelin de bonne heure, il avait été élevé à Dantzig, d'où il passa à Kovno, à Wilna, à Cracovie. C'est dans cette dernière ville qu'il se lia avec son compatriote Jean Hodtfilter, lequel devait entrer plus tard au service du cardinal Campeggio et faire son chemin à la Curie. Hodtfilter attira en Italie Staphylus, lequel étudia deux ans, à Padoue, la philosophie et la théologie. Mais, dès 1533, il était de retour à Dantzig, d'où, en 1536, il partait pour Wittenberg, où il devait demeurer dix ans. Dans cette citadelle de la Réforme, il est en relation assez étroites avec Mélanchthon, qui l'apprécie comme humaniste et l'encourage à des travaux littéraires, en particulier à une traduction de Diodore de Sicile. Au fait, c'est la faculté des arts plus que celle de théologie que fréquente Staphylus. Cela ne veut pas dire qu'il se désintéresse des questions religieuses. Une *Disputatio de justificationis articulo*, de cette date, montre qu'il est inféodé aux idées luthériennes. Mais, dès ce moment aussi, il se rend compte des impasses où le libre examen engage les réformateurs, des luttes doctrinales qui commencent à éclater entre eux, de l'absence chez eux d'une autorité enseignante, capable de mettre fin aux divergences de vue. Pour lui, il envisage déjà dans le *consensus primitivæ apostolicæ et catholicæ Ecclesiæ* la norme qui permettrait de rallier tous les esprits.

C'est ce qui éclate dans la manière dont il répond aux offres que lui fait le duc Albert de Prusse de venir à Kœnigsberg professer la théologie à l'université qui vient de s'y fonder en 1541. Staphylus ne s'engage d'abord que pour un an : que si, dans le pays, des erreurs se glissaient en choses religieuses, qui fussent contre l'Écriture ou l'accord de l'Église primitive, apostolique et catholique et auxquelles le duc ne voudrait pas s'opposer, il se trouverait lui-même délié de ses engagements.

La précaution n'était pas inutile. On commençait à parler — et certainement Staphylus en avait eu vent — d'un Hollandais, Guillaume Gnaphæus, que le duc Albert avait mis à la tête d'une des écoles de Kœnigsberg et qui donnait plus ou moins ouvertement dans les erreurs des anabaptistes. Dès l'arrivée de Staphylus à Kœnigsberg, la lutte commença entre les deux hommes; malgré l'appui qu'il aurait dû recevoir d'Albert Ier, Gnaphæus, frappé de sentence ecclésiastique, dut quitter l'université et la ville et rentrer dans la Frise orientale sa patrie (juin 1547). Trois mois plus tard, Staphylus devenait le premier recteur élu de l'université; mais, dès l'automne de 1548, il cessait ses leçons de théologie; peut-être se rendait-il déjà compte de l'impossibilité de fonder sur les principes protestants une théologie de quelque solidité. Il ne laissa pas néanmoins de demeurer aux ordres du souverain. L'arrivée d'Osiander au printemps de 1549 n'était pas faite pour le retenir à Kœnigsberg; Staphylus fit à ce protestant radical une opposition acharnée et chercha à se dégager du service d'Albert de Prusse. Ballotté pendant quelque temps entre Kœnigsberg et Breslau, où il s'était marié en 1549, il finit par obtenir sa liberté. En août 1551 il est à Dantzig où il écrit le livre intitulé : *Synodus sanctorum patrum antiquorum contra nova dogmata Andreæ Osiandri*, Nuremberg, 1553. Là s'exprime au mieux l'idée essentielle de Staphylus : la nécessité de l'accord avec la tradition constante de l'Église, l'impossibilité de s'en remettre purement et simplement à l'Écriture. Staphylus est déjà très loin de l'évangélisme et de la *perspicuitas Scripturæ sacræ;* seule l'Église est qualifiée pour donner des Livres saints une interprétation authentique.

De telles dispositions d'esprit ne pouvaient que pousser Staphylus à rentrer dans l'Église romaine. Au cours d'une grave maladie qu'il fit à Breslau à la fin de 1552, il reçut la sainte communion suivant le rite romain, après avoir renoncé aux erreurs protestantes. A Neisse, résidence de l'archevêque de Breslau, où il se retire d'abord, il est mis par celui-ci à la tête d'une école. Il ne tarde pas à entrer en rapports avec saint Pierre Canisius, à qui il dédie, en 1555, une traduction latine des *Sentences* de Marc l'Ermite. Dans la préface il souligne que, selon le vieil auteur, la justification ne s'obtient pas seulement par la foi, qu'il y faut la charité, tout comme l'espérance, que, dans les actes méritoires de l'homme, il y a collaboration de la grâce divine et de l'effort personnel.

Cependant Staphylus avait été remarqué par la chancellerie impériale; en 1554 il était nommé par Ferdinand Ier conseiller aulique et, au colloque de Worms, 1557, il représenta les catholiques, y discutant avec les chefs du protestantisme, tout spécialement avec Mélanchthon, son ancien protecteur. On sait que ce colloque aboutit surtout à mettre en évidence les dissensions des protestants. Staphylus en triompha et rédigea, l'année suivante, sa *Theologiæ Martini Lutheri trimembris epitome* qu'il faut compléter par le compte rendu du colloque : *Scriptum colloquentium Augustanæ confessionis cum oppositis annotationibus* et *Historia et apologia... de dissolutione colloquii nuper Wormatiæ instituti*. Le premier de ces écrits était dur à l'endroit de Luther; faisant état des déchirements qui se marquaient de plus en plus entre protestants, il mettait le doigt sur leur cause essentielle, l'absence de toute norme objective de la croyance. Anabaptistes et sacramentaires, contre qui Luther s'était élevé avec tant de véhémence, étaient aussi autorisés que les « confessionistes » (partisans de la Confession d'Augsbourg), avec toutes leurs différences plus ou moins radicales, à se dire les authentiques interprètes de l'Écriture. Aux multiples réponses qui partirent du côté protestant, Staphylus répliqua par une *Defensio pro trimembri theologia*, datée d'Augsbourg, 15 mai 1559, et parue à Neisse en 1560.

En rapports désormais avec les principaux artisans de la contre-réforme, avec Canisius qui travaillait pour lors à la restauration catholique en Autriche et en Bavière, avec Hosius, avec l'archevêque de Salzbourg, avec le cardinal d'Augsbourg, Staphylus secondait de tout son pouvoir la politique du duc Albert V de Bavière. Sur un désir qu'avait exprimé Canisius, il fut appelé par ce dernier comme professeur à l'université d'Ingolstadt, où il ne devait pas seulement enseigner les humanités et l'histoire, mais encore les sciences sacrées. Au fait, il avait obtenu de Rome, en mai 1559, en dépit de sa situation de laïque marié, le grade de docteur en théologie. Arrivé à Ingolstadt en mai 1560, il était, dès le début de l'année suivante, nommé curateur de l'université, qu'il orientait dans le sens de la réaction catholique. En même temps il se préoccupait du succès des réformes ecclésiastiques que l'empereur Ferdinand Ier s'efforçait de réaliser dans ses États héréditaires. Telle est la pensée qui inspire un mémoire *De instauranda religione in archiducatu Austriæ* que l'on a toutes raisons de lui attribuer.

C'était le moment où Pie IV se préoccupait de re-

prendre et de mener à terme les travaux du concile de Trente. Staphylus fut officiellement prié de rédiger un avis sur les réformes à réaliser dans l'Église. Il s'acquitta de cette mission dans un mémoire à Pie IV, qu'il compléta en y annexant l'avis de la commission pour la réforme des monastères, *Consilium de emendandis monasteriis*, qui ne s'est pas conservé, et aussi le mémoire ci-dessus. Il y mettait en garde contre l'emploi prématuré de la force, recommandait quelques mesures propres à amener l'apaisement des esprits, entre autres la concession du calice aux laïques et du mariage aux prêtres; il insistait sur une meilleure formation du clergé, une rédaction plus soignée des livres d'enseignement. Saluant avec joie la réunion du concile, il insistait, dans son avis à Pie IV, sur la nécessité d'agir vite. Mais, en même temps que le concile poursuivrait ses travaux, il convenait de négocier avec les protestants pour les amener à prendre part à un concile vraiment général et libre. Il faudrait s'entendre d'abord entre les deux partis sur la reconnaissance du texte biblique, et Staphylus signalait l'avantage qu'il y aurait à publier au plus vite le texte grec de la Bible que donnait le *Vaticanus*. Pour ce qui concernait les discussions, il conviendrait, du côté romain, de faire moins appel à la *viva vox Sedis apostolicæ* qu'à des preuves plus positives et appuyées sur la tradition. Enfin il y aurait à faire état des divisions entre protestants; il ne serait pas très malaisé d'amener un accord entre tel théologien luthérien et tel catholique contre les zwingliens. A bien des reprises Luther, dans sa lutte contre Zwingle, Œcolampade, les anabaptistes, n'était-il pas parti de « l'interprétation catholique de l'Écriture »? Était-il impossible d'amener les plus modérés d'entre les protestants à reconnaître le *catholicus Scripturæ sacræ intellectus* comme la norme à laquelle devrait se rapporter le concile?

Ces vues intéressantes exprimées par Staphylus le désignaient pour avoir au concile une mission officielle. Ferdinand voulait l'y envoyer comme conseiller de ses « orateurs ». Staphylus s'y refusa avec énergie : il n'irait à Trente que si les protestants devaient eux-mêmes s'y rendre; il se tenait du reste à la disposition de l'empereur pour négocier avec ceux-ci. Il ne se refusa pas, d'ailleurs, à rédiger le mémoire que le souverain voulait envoyer au concile : *Consultatio imperatoris Ferdinandi I jussu instituta de articulis reformationis in concilio Tridentino proponendis*.

Mais au cours de 1563, où le concile s'achevait, Staphylus tombait gravement malade à Inspruck, où il avait passé la plus grande partie de l'année avec l'empereur. Il se remit néanmoins; mais une rechute l'emporta le 5 mars 1564. Son testament spirituel, si l'on peut dire, fut publié l'année suivante par son secrétaire : *Vom letzten und grossen Abfall, so vor der Zukunft des Antichrist geschehen soll* (De la grande apostasie qui doit se produire avant la venue de l'Antéchrist), Ingolstadt, 1565. Cette grande apostasie, c'est évidemment le luthéranisme; et Staphylus, dans toute cette œuvre, reste fidèle au principe qui l'avait ramené au catholicisme : la nécessité d'un magistère vivant, fort des traditions du passé, si l'on veut prévenir l'émiettement dogmatique dont le protestantisme donne le spectacle. C'est à ce point de vue que l'œuvre et la personne de Staphylus ont conservé un réel intérêt.

Les œuvres de Staphylus ont été rassemblées par son fils Frédéric : *Friderici Staphyli, Cæsarei quondam consiliarii in causa religionis, sparsim editi libelli in unum volumen digesti*, in-fol., Ingolstadt, 1613. Quelques textes dans J.-G. Schelhorn, *Amœnitates historiæ ecclesiasticæ*, Leipzig, 1737, 1738, entre autres la *Deliberatio de instauranda religione in archiducatu Austriæ*, t. I, p. 616-678 et la *Consultatio imp. Ferdinandi, ibid.*, p. 501-575, que l'on touvera aussi dans J. Le Plat, *Monum. ad hist. conc. Trident. illustrandam*, t. V, p. 232-259; dans J.-G. Schelhorn, *Ergötzlichkeiten*, t. II, p. 136 sq., 337 sq., 469 sq., le texte du *Rathschlag an Pius IV.*; cf. Th. Sickel, *Reformationslibel Ferdinands I. von 1562*, dans *Archiv für osterreich. Geschichte*, t. XLV, 1871, p. 21 sq.

Il y a une *Vie* de Staphylus en tête des *Œuvres;* voir aussi l'art. de N. Paulus dans *Kirchenlexikon*, t. XI, col. 730 sq., et l'excellente monographie de P. Tschackert, dans la *Protest. Realencyclopädie*, qui donnera une bibliographie plus complète.

É. Amann.

STAPLETON Thomas, théologien, historien et controversiste anglais (1535-1598). — Thomas Stapleton naquit à Henfield (Sussex), en 1535, au sein d'une noble famille du Yorkshire; il fit d'abord ses études à Cantorbéry, puis à Winchester et les couronna à Oxford, en 1556, par la maîtrise ès arts. Devenu professeur à Oxford et chanoine de Winchester, Stapleton dut fuir son pays au début de la persécution d'Élisabeth; il se réfugia d'abord à Louvain où il étudia la théologie, puis il se rendit à Paris et à Rome. Rappelé en Angleterre, il refusa de prêter le serment d'allégeance et pour ce motif fut destitué de son canonicat; il revint alors à Louvain où il fut reçu docteur en théologie (1571). C'est à cette époque que le futur cardinal Allen établit les fondements du célèbre Collège anglais de Douai; il y appela dès les débuts son ami Stapleton; celui-ci devait être recteur de l'établissement de 1574 à 1578. A cette date Stapleton quitta sa charge pour entrer dans la Compagnie de Jésus, à Rome, mais il n'y resta pas longtemps; on le retrouve bientôt à Louvain où il est nommé, quelques années plus tard, à la chaire royale de théologie, en remplacement de Baïus (1590). Recteur de l'université de Louvain en 1595, Stapleton fut appelé à Rome par le pape Clément VIII — qui avait, disait-on, l'intention de le créer cardinal — à la fin de l'année 1597; mais la santé de Stapleton ne lui permit pas d'entreprendre le voyage, il mourut en effet quelques mois plus tard après une longue et douloureuse maladie, le 3 ou le 12 octobre 1598.

Œuvres. — Stapleton a laissé de nombreux écrits qui sont loin de présenter tous un intérêt égal; nous citons ici ceux qui méritent d'être retenus : *Antidota apostolica contra nostri temporis hæreses*, Anvers, 1595-1598, 3 vol. in-fol.; Lyon, mêmes dates, in-8°; *Principiorum fidei doctrinalium relectio scholastica et compendiana per controversias, quæstiones et articulos tradita. Accessit per modum appendicis tripticatio inchoata adversus Gulielmum Whitakerum anglo-calvinistam, pro authoritate Ecclesiæ*, Anvers, 1596, in-4°; *Universa justificationis doctrina hodie controversa...*, Paris, 1582, in-fol.; *Promptuarium morale super evangelia dominicalia totius anni*, ouvrage qui eut un très gros succès et dont on connaît de nombreuses éditions : Lyon, 1596, in-8°; Mayence, 1610, 2 vol. in-8°; Paris, 1627, 2 vol. in-8°; Lyon, 1652, 2 vol. in-8°, etc.; *Authoritatis ecclesiasticæ circa S. Scripturarum approbationem adeoque in universum luculenta et accurata defensio libris III digesta*, Anvers, 1592, in-8°; *An politici horum temporum in numero christianorum sint habendi; oratio academica*, Munich, 1602, in-12, et 1608; *Manuale peccatorum, sive de VII peccatis capitalibus orationes catecheticæ XII*, Lyon, 1599, in-8°; *Apologia pro rege catholico Philippo II contra varias et falsas accusationes Elisabethæ reginæ... authore Didymo veridico Henfildano* [Thomas de Henfield], Constance, 15??, in-16; *Tres Thomæ, sive de sancti Thomæ apostoli gestis, de sancti Thomæ Cantorb., de Thomæ Mori... vita*, etc., Cologne, 1612, in-12; la vie de Thomas More a été traduite en français par Audin et Martin sous le titre *Histoire de Thomas More*, Liége, 1849. Les œuvres de Stapleton ont été réunies dans

l'édition suivante : *Opera quæ exstant omnia in IV tomos distributa*, Paris, 1620, 4 vol. in-fol. Il ne faut pas confondre Stapleton avec un autre Thomas Stapleton, professeur de droit puis recteur de l'université de Louvain, né à Fidow (Irlande) en 1622, mort à Louvain le 14 août 1694.

Holland, *Vita Stapletoni*, en tête de l'édition des œuvres complètes, Paris, 1620; F.-S. Ledoux, *De vita et scriptis Thomæ Stapletoni oratio*, dans *Annuaire de l'université de Louvain*, année 1865; Pitts, *De illustribus Angliæ scriptoribus*, Paris, 1619; Duthillœul, *Bibliothèque douaisienne*, Douai, 1835-1838; *Dictionary of national biography*, t. XVIII, 1909, p. 988-991; *Biographie nationale de Belgique*, t. XXIII, col. 615-623; Aubert Le Mire, *Auctarium de scriptoribus ecclesiasticis*, Hambourg, 1718, p. 171; Ellies Du Pin, *Histoire de l'Église et des auteurs ecclésiastiques du XVIe siècle*, col. 566-568; Moréri, *Dictionnaire historique*, éd. de 1759, t. IX, p. 560-561; Paquot, *Histoire littéraire des Pays-Bas*, éd. in-fol., t. II, Louvain, 1768, p. 526; Michaud, *Biographie universelle*, nouv. éd., t. XL, p. 167; Schulte, *Geschichte der Quellen des canon. Rechts*, t. III, p. 781; *The first and second Diaries of the English College Douay*, Londres, 1878, *passim; The letters and memorials of William cardinal Allen*, Londres, 1882, *passim;* Roskovany, *B. M. V., Immaculata ex omnium monumentis sæculorum demonstrata*, t. I, Nitra, 1867, p. 375 et 382-383; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 175; *Dictionn. apologétique*, t. III, col. 1443 et t. V, col. 48.

J. MERCIER.

STATIUS nom latinisé **d'ESTAÇO Achille,** humaniste portugais, né le 24 juin 1524 à Vidigueyra, province d'Alentejo, fonctionnaire de la Curie pontificale sous Pie IV, Pie V et Grégoire XIII, mort à Rome le 17 septembre 1581. Outre de nombreuses traductions en latin de Pères grecs (S. Jean Chrysostome, S. Grégoire de Nysse, S. Athanase, etc.), Estaço a écrit une *Epistola ad Martinum Azpilcuetam doctorem Navarrum, de reditibus ecclesiasticis qui beneficiis et pensionibus continentur*, etc., Rome, 1581, in-4°.

Gaspard Estaço, *Familia dos Estaços*, Lisbonne, 1625, in-fol.; Aubert Le Mire, *Auctarium de scriptoribus ecclesiasticis*, Hambourg, 1718, p. 185-186; Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. I, Madrid, 1783, p. 3-4; Richard, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, t. V, p. 163.

J. MERCIER.

STATTLER Benoît (1728-1797), notable théologien allemand, ayant appartenu à la Compagnie de Jésus jusqu'à sa suppression en 1773; auteur de nombreux ouvrages dont plusieurs furent mis à l'Index. I. Vie. II. Œuvres. III. Conceptions philosophiques, morales et apologétiques. IV. Thèses ecclésiologiques. V. Histoire de sa condamnation.

I. VIE. — Stattler naquit à Kötzting, diocèse de Ratisbonne, le 30 janvier 1728. Il entra chez les jésuites de Landsberg en 1745. Après son noviciat il étudia pendant quatre ans la philosophie et les mathématiques à Ingolstadt. Il enseigna ensuite les humanités à Landshut et à Neubourg, revint à Ingolstadt pour ses études de théologie et y fut ordonné prêtre en 1759. De 1760 à 1766, il est professeur de philosophie à Straubing et à Inspruck; de 1766 à 1770, professeur de théologie à Soleure et derechef à Inspruck. En 1770 il arrive à Ingolstadt où il enseignera la théologie pendant plus de dix ans. Sécularisé comme tous ses confrères par la dissolution de son ordre, il fut alors la personnalité la plus en vue de l'université d'Ingolstadt; en 1775, l'évêque d'Eichstätt, chancelier en titre, le nomma pro-chancelier. Mais, en 1781, à la suite de la campagne menée contre les anciens jésuites, il dut abandonner sa chaire et devint curé de Kemnath dans le Haut-Palatinat. Amené bientôt à résigner cette cure, il se vit, en 1790, nommé par le prince électeur membre du conseil ecclésiastique et du conseil de censure, fonctions dont l'affaire de l'Index l'obligea à se démettre. Il rentra alors dans la vie privée pour y demeurer jusqu'à sa mort, survenue subitement le 21 août 1797.

Stattler semble avoir été une intelligence ouverte et pénétrante, un travailleur acharné, un polémiste vigoureux et opiniâtre, dépourvu du reste de toute habileté politique : sa correspondance avec Rome à l'occasion de sa condamnation est d'une maladresse insigne. On ne s'étonnera pas qu'une personnalité marquante comme la sienne ait suscité des sympathies et des antipathies également vives.

II. PRINCIPALES ŒUVRES. — La production littéraire de Stattler est d'une abondance et d'une variété étonnantes. Dissertations sur des sujets de minéralogie, de physique ou de cosmologie; sommes philosophiques ou théologiques, en latin et en allemand; nombreux écrits polémiques contre ses adversaires catholiques et libres-penseurs; réfutations de Kant; traités ou brochures sur la tolérance, la réforme du clergé, la réunion des protestants, les illuminés de Bavière, les sociétés secrètes, les principes de la Révolution française et la Constitution civile du clergé..., il a donné son avis sur tous les problèmes agités de son temps. Nous ne citerons ici que les plus importants de ses ouvrages (dont on trouvera la liste complète dans Sommervogel) : *Philosophia methodo scientiis propria explanata*, 8 vol. in-8°, Augsbourg, 1769-1772; *Demonstratio evangelica*, Augsbourg, 1770, un vol. in-8° (trad. franç., au t. X des *Démonstrations évangéliques* de Migne, 1843); *Demonstratio catholica*, Pappenheim, 1775, un vol. in-8°; *De locis theologicis*, Weissenburg, 1775, un vol. in-8°; *Theologia christiana theoretica*, 6 vol. in-8°, pars I, II, III et IV, Ingolstadt, 1776; p. V, Munich, 1777; p. VI, Munich, 1779; *Ethica christiana universalis*, Ingolstadt, 1772, un vol. in-8°; *Ethica christiana communis*, 6 vol. in-8°, pars I, Augsbourg et Eichstätt, 1782; p. II, sectio I, Munich et Ingolstadt, 1782; p. II, s. II, *ibid.*, 1784; p. III, s. I, *ibid.*, 1785; p. III, s. II, *ibid.*, 1788; p. III, s. III, Augsbourg et Munich, 1789; *Anti-Kant*, Munich, 1788, 2 vol. in-8°; *Anhang zum Anti-Kant*, Munich, 1788, un vol. in-8°.

III. CONCEPTIONS PHILOSOPHIQUES, MORALES ET APOLOGÉTIQUES. — 1° *Philosophie.* — L'étude de la philosophie de Stattler n'entre pas dans le cadre de cet article. Bornons-nous à signaler quelques caractéristiques de sa méthode et de sa doctrine.

Il convient de noter d'abord les préoccupations scientifiques de l'auteur. Elles apparaissent non seulement dans le titre de son manuel : *Philosophia methodo scientiis propria explanata*, mais aussi dans la distribution des matières : tandis que l'ontologie et la cosmologie constituent de courts traités de 200 pages environ, la physique est étudiée en trois volumes de 600 à 700 pages chacun. Par là déjà, Stattler est bien de son temps.

Non moins remarquable est l'insistance de l'auteur à proclamer son indépendance et son dessein d'innovation. Au début de son *Anacephalæosis ad DD. Protestantes*, il fait allusion en ces termes à sa méthode philosophique : *Scripsi quoque... omni ea libertate quam philosophiæ usus... mihi pæne propriam fecerat, omni scholastico jugo penitus excusso. Op. cit.*, p. IV. Dans son *De locis theologicis*, il instruit en quelques formules massives le procès de l'ancienne philosophie : *Evidens est novam melioremque metaphysicam in locum veteris, confusæ et obsoletæ (id est, cujus sæpe vix termini intelliguntur a discipulo philosophiam jam multo meliorem edocto) theologiæ etiam christianæ et scholasticæ applicandam esse... Quid enim nisi risum aut commiserationem Doctor acatholicus, accurata metaphysica excultus, theologo catholico reponet, qui ejus, quæ etiam in catholicis philosophiæ scholis jam viget, metaphysicæ expers, barbaram pæne et jam in omni alia literatorum classe insuetam linguam loqui pergit? Et quis denique fructus obscuri id genus idiomatis? Lites*

nunquam finiendæ ob clararum notionum et certorum principiorum defectum; lites mere vocabulariæ ob defectum mutuæ intellectionis; cruciamenta discipulorum in obscuris phrasibus intelligendis; plaustra inanium objectionum, quæ unica sæpe distincta et accurata definitione præoccupari possent. Op. cit., p. 210-211. Stattler, on le voit, adopte, sans même le nuancer, le jugement de l'*Aufklärung* sur la philosophie scolastique.

Mais, s'il a de fait secoué le joug d'Aristote, il n'a pas, en revanche, élaboré une philosophie aussi personnelle qu'il le dit parfois : *novæ et melioris logicæ et metaphysicæ instaurator. Authentische Aktenstücke*, p. 90. Les historiens de la philosophie ont relevé ses emprunts aux empiristes, à Leibnitz, à Wolf surtout. Peut-être ont-ils exagéré sa dépendance à leur égard. Même dans les premières œuvres, elle porte beaucoup moins sur les doctrines que sur la méthode et la terminologie; et l'auteur critique très souvent les positions de Wolf. Par la suite, en tout cas, le progrès de sa réflexion personnelle et surtout son opposition décidée au kantisme l'amèneront à construire un système plus original.

Il faut savoir en effet que notre auteur prit une part importante à la lutte contre la philosophie kantienne alors en plein essor. Non content d'user de son autorité de censeur pour faire interdire les publications favorables à la philosophie nouvelle, il composa lui-même une réfutation de Kant qui est « sans doute la plus pénétrante, écrit un historien récent, de toutes celles qui furent alors écrites par des catholiques et même par des non-catholiques ». Anwander, *Die allgemeine Religionsgeschichte*, p. 27.

2° *Morale.* — Dans le champ de la morale, Stattler reproche aux casuistes et aux canonistes de n'avoir pas su établir leur enseignement sur une philosophie claire et solide et d'avoir ainsi fait le jeu des doctrines utilitaires et relativistes. Pour lui, armé d'une méthode meilleure, il s'attachera à prouver que la morale est nécessairement métaphysique et théologique; il aura du même coup montré l'accord de la raison et de la révélation.

Il faut affirmer tout d'abord, contre Wolf, la distinction métaphysique du bien et du mal. *Omnes res finitæ partim metaphysice bonæ, partim malæ sunt. Ethica christ. univ.*, p. 14. Le réel et le bien sont identiques. C'est donc dans l'infinie perfection de Dieu, dont les réalités finies ne sont que des participations déficientes, qu'il faut chercher la norme suprême de la moralité et non, comme le fait Wolf, dans la perfection de la nature humaine. De même, à l'encontre de l'autonomie prônée par Kant, faut-il concevoir la loi morale comme l'expression de la volonté divine, sous peine de faire disparaître toute différence entre ce qui est conseillé et ce qui est proprement obligatoire.

Y a-t-il entre ces bases métaphysiques et l'ensemble des conceptions morales de l'auteur une cohérence parfaite? On n'oserait l'affirmer. Stattler subit en effet l'influence des doctrines utilitaires et d'une tradition eudémoniste qui se réclame de saint Augustin. Il est si préoccupé par ailleurs de s'opposer au formalisme kantien qu'il en vient à construire une science des biens objectifs capables de nous rendre heureux, plutôt qu'une théorie de la moralité. La moralité, pense-t-il, n'est autre chose qu'un amour exactement proportionné à la grandeur et à la nécessité d'un bien, à son utilité pour le bonheur de toute l'humanité. Hume a eu raison, déclare-t-il encore, de réduire le mérite des actes humains à leur utilité : *Bonum quod actibus humanis inest... finale non est, sed rationem medii seu utilis solum habet. Eth. christ. univ.*, p. 605. L'unique fin morale étant la délectation suprême, les actes n'ont de valeur qu'autant qu'ils y conduisent. Si cet eudémonisme est chrétien et théocentrique, c'est parce que l'amour de Dieu se trouve coïncider avec l'amour de soi-même. « La règle la plus générale de notre bonheur, c'est de travailler à la gloire de Dieu dans ce monde. » *Dém. évangél.*, dans Migne, t. x, col. 494.

La moralité ne réside donc pas principalement dans une attitude du sujet moral, dans l'intention. Puisqu'elle est amour du bien, jouissance du bien — amour et jouissance, c'est tout un — la moralité se réalise suivant une « loi physique ». Cette jouissance revêt un caractère moral quand elle est choisie librement, en vertu de la liberté d'indifférence. Le libre arbitre intervient donc nécessairement, à titre essentiel, mais secondaire; la liberté ne tient qu'à notre condition d'êtres sensibles, attirés à la fois par les biens réels et par les apparents. Ni l'activité divine, ni même l'activité d'un esprit pur ne peuvent être appelées morales. Le Christ n'aurait pu mériter « s'il n'avait été libre, de la liberté d'indifférence, tout au moins de choisir entre un bien supérieur et un bien moindre ». *Eth. christ. univ.*, p. 551.

En théologie morale, Stattler soutient le probabilisme et s'oppose nettement aux théories jansénistes. On voit même la faculté de théologie d'Ingolstadt le dénoncer au conseil ecclésiastique de Munich, en 1777, parce qu'il enseigne le probabilisme, le molinisme et la doctrine du péché philosophique.

3° *Apologétique.* — L'apologétique de Stattler se trouve exposée surtout dans sa *Demonstratio evangelica* (que nous citerons ici d'après la traduction française de Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. x). L'auteur y entreprend un exposé complet des titres de crédibilité de la révélation chrétienne. Malgré l'abondance excessive des développements, le plan est fort net, l'argumentation serrée.

Après avoir noté qu'il n'entend pas combattre les athées, mais les déistes, *spiritus fortes*, qui professent la religion naturelle mais repoussent toute révélation, après avoir rappelé les vérités fondamentales établies en théodicée et en psychologie, il définit la religion « la somme de toutes les règles des devoirs de l'homme... le recueil de toutes les règles où sont tracés les devoirs de chaque vertu ». Migne, t. x, col. 25. On notera au passage combien la religion est ici étroitement unie à la morale, sinon identifiée avec elle. Il développe ensuite sa démonstration suivant un schème qui sera désormais classique : nécessité, possibilité, existence de la révélation.

1. *La révélation est nécessaire.* — « Pour que les hommes en général ou du moins l'immense majorité des hommes puissent acquérir une connaissance suffisante de la vraie religion, il est moralement nécessaire que l'on ait recours à quelque révélation de Dieu. » Migne, col. 534. C'est la thèse classique de la nécessité morale de la révélation divine pour la connaissance suffisante des vérités essentielles de la religion même naturelle.

2. *Elle est possible.* — Après la nécessité, la *possibilité*. Celle-ci s'établit d'abord *in genere*. Mais, au lieu de démontrer, comme le font beaucoup de traités récents, la non-répugnance de la révélation *sive ex parte Dei loquentis, sive ex parte hominis*, Stattler part d'un fait empirique : l'imperfection de nos connaissances même naturelles. Nos idées sur Dieu sont bien limitées. Jamais, par exemple, un philosophe n'a expliqué clairement comment la connaissance des futurs contingents ne porte atteinte ni à la liberté de l'homme ni à la toute-puissance de Dieu. Par conséquent, « il sera de la plus grande folie de repousser comme mensongers des dogmes attestés par des autorités dignes de foi, sous l'unique prétexte que ces dogmes ne sont pas compris par nous. » Col. 561.

Le chapitre s'achève sur une remarque où apparaît bien ce qu'on peut appeler l'humanisme de notre théologien : « Quelle que soit la religion surnaturelle dont on attribue à Dieu la révélation, le premier et le principal caractère de sa vérité est et doit être de nous révéler d'une manière claire et distincte les dogmes premiers et essentiels de la religion naturelle. » Col. 576.

Ce n'est pourtant pas assez d'avoir prouvé qu'une révélation est possible *in genere*, ni même d'avoir montré que le christianisme est le meilleur fondement et l'expression la plus achevée des devoirs de l'homme, qu'il « présente à l'intelligence humaine, sous un jour plus méthodique et plus favorable, les lois de la religion naturelle », col. 594, il faut encore savoir si la teneur très spéciale du message surnaturel chrétien permet d'y voir une révélation divine. L'auteur montrera donc que les dogmes chrétiens n'impliquent pas de contradiction évidente et s'attachera à résoudre les principales difficultés : métaphysiques (Trinité, incarnation), physiques (feu de l'enfer, eucharistie), et morales (rédemption par la croix, péché originel).

3. *Fait de la révélation.* — Reste enfin une dernière question : en fait, Dieu a-t-il révélé? Stattler procède ici, très longuement, à l'examen des miracles, des prophéties, des critères médiats et extrinsèques... Il arrive ainsi à cette conclusion : « L'histoire de la religion chrétienne est attestée par des preuves infiniment plus grandes que toutes celles de l'histoire profane. » Col. 1001. L'origine divine de la révélation chrétienne, « sans être évidente..., atteint de très près le degré de la certitude physique ». Col. 1015. Elle « peut convaincre pleinement et sans laisser aucun doute raisonnable les esprits les plus subtils et les hommes les plus savants ». « Donc l'obligation pour tous les hommes d'embrasser la religion chrétienne est évidente, parfaite et souverainement grave. » Col. 1016.

IV. Doctrines ecclésiologiques. — Cinq ans après la *Demonstratio evangelica* paraissait la *Demonstratio catholica* (1775), traité apologétique et dogmatique de l'Église. Nous ne pouvons en exposer le contenu par le détail. Il suffira d'y relever quelques propositions qui donnent le ton de l'ouvrage ou expliquent les polémiques et la condamnation dont il fut l'objet. Certaines idées du *De locis theologicis*, publié la même année, trouveront ici également leur place.

1° *L'autorité doctrinale dans l'Église; le sujet de l'infaillibilité active.* — La *Demonstratio catholica* aborde comme suit la question de l'infaillibilité : il ne peut se faire que le jugement du pape en matière de foi soit tellement singulier que l'unanimité des évêques soit d'une opinion différente, car Pierre cesserait *ipso facto* d'être le fondement de l'Église et les portes de l'enfer prévaudraient contre elle. *Dem. cath.*, p. 167. Aussi Stattler n'est-il pas loin de penser que le problème de l'infaillibilité du pape seul est un faux problème : *Itaque non video quo pacto magnum momentum habere possit tot contentionibus agitata quæstio illa : an summus pontifex, se solo judicans in rebus fidei, falli nequeat.* P. 168. Les promesses du Christ ont en effet pour objet, explique-t-il, deux choses dont l'une ne peut se concevoir sans l'autre, à savoir que Pierre (ou son successeur) sera toujours le fondement de la véritable Église et que l'Église elle-même restera toujours bâtie sur ce fondement. *Ergo nec summus pontifex unquam solus recte in id genus causis decernet* [*id est « in rebus cum salute vel ruina universali connexis »*], *nec sine illo cœtus rectorum inferiorum aliter atque ille decernentium. Ibid.* De même n'y a-t-il pas lieu de se demander si l'autorité doctrinale de l'ensemble des évêques est supérieure ou inférieure à celle du pape seul. Pour la même raison encore, on ne peut soutenir que le concile général soit le seul moyen pour l'Église de définir infailliblement sa foi : *sufficit paucorum cum judicio Romani Pontificis consensus*, p. 167; au contraire, aucun concile général ne peut porter un jugement infaillible en matière de foi sans le consentement, l'approbation et la confirmation du pape. P. 166.

Quand l'Église exerce-t-elle donc son magistère doctrinal infaillible? Premièrement, lorsque le pape parle « publiquement et solennellement » à l'Église universelle, à condition toutefois qu'il ait avec lui un certain nombre d'évêques, réunis en concile particulier ou même dispersés. Le pape seul n'est pas infaillible, parce que le pape seul ne représente pas l'Église, laquelle comprend nécessairement la tête et les membres, le fondement et l'édifice : *Ecclesia Christi... ex primate supremo, ex episcopis nullo certo numero, et ex subditis fidelibus, tum clericis, tum laicis, vi institutionis divinæ per essentiam constat. De loc. theol.*, p. 187.

L'ouvrage que nous venons de citer ajoute à cette doctrine une remarque, plus méthodologique, sur l'autorité des Pères et des théologiens en matière de foi. Pour ce qui est des Pères, p. 201 sq., Stattler ne s'écarte pas de l'opinion commune. Quant aux théologiens, *consensus illorum grave pondus et veritatis præjudicium facit; ubi discrepant, tantum quisque valet quantum ratio quam affert.* P. 205. On remarquera que l'auteur refuse ainsi pratiquement au *consensus theologorum* sa valeur propre de témoignage de la foi de l'Église, valeur indépendante des arguments apportés par chacun. On trouvera dans le *tractatus* V de sa *Theologia christiana theoretica*, c. IV, p. 341 sq., une curieuse application de ce principe à la question de la vision béatifique dans le Christ dès l'instant de sa conception. Voir sur ce point, H. Weisweiler, *Hat Stattler die Gottesschau Christi geleugnet?* dans la revue *Scholastik*, t. V, 1930, p. 573-578.

2° *Prérogatives juridictionnelles du primat.* — Le pape a juridiction suprême et universelle sur les évêques. *Dem. cath.*, p. 302 sq. Il est donc toujours légitime d'en appeler des évêques ou d'un synode particulier au souverain pontife; sur ce point Stattler se sépare nettement du fébronianisme; mais il pense que la « modération dans le gouvernement de l'Église » conseillera ordinairement au pape de déléguer ses pouvoirs à des juges pris dans le diocèse ou la province intéressés, plutôt que d'évoquer l'affaire en Cour de Rome. L'Église gallicane agit sagement en exigeant ce *moderamen*. P. 324 sq.

Quant à la juridiction des évêques sur leur propre troupeau, elle leur vient immédiatement de Dieu. P. 208 sq., 407. C'est à tous les apôtres et non au seul Pierre que le Christ a remis ses pouvoirs. Le pape n'a pas juridiction ordinaire immédiate, mais seulement médiate, sur les membres de l'Église soumis à la juridiction immédiate d'autres pasteurs. P. 391 sq. Même le privilège des religieux exempts dépend absolument du consentement des évêques. P. 107. Le pape ne peut donc s'immiscer dans le gouvernement des diocèses que s'il y a des abus à corriger, ou si les inférieurs font appel à son tribunal. P. 408. Stattler estime et n'hésite pas à dire tout haut que ces ingérences papales sont trop fréquentes, qu'elles constituent un des principaux obstacles au retour des protestants dans le sein de l'unique Église. P. 423-424. Il revient souvent sur cette idée que la primauté voulue par le Christ est une primauté de service, non de domination; cf. par exemple p. 390. La primauté pontificale n'existe que dans la mesure où elle est nécessaire pour assurer l'unité de l'Église. Le pape n'est pas maître des saints canons en ce sens qu'il puisse en dispenser arbitrairement, mais *solum morali potestate... gaudet in ordine ad ædificationem, non ad ruinam Ecclesiæ.* P. 393.

Dans le cas d'un *schisme papal*, le concile général a autorité pour décider quel est, des deux élus douteux, le véritable pontife. Si c'est nécessaire, il pourra même les déposer tous deux et en élire un troisième. Ainsi peut-on légitimer « le mode d'agir singulier » du concile de Constance : il fallait mettre fin au schisme; mais l'autorité du concile n'allait pas plus loin. *De loc. theol.*, p. 187-188. Dans les cas de nécessité les princes eux-mêmes et surtout l'empereur peuvent user de leur pouvoir temporel pour hâter la convocation et la réunion effective d'un concile, pour agir sur les évêques (au besoin en leur retirant leurs revenus temporels), et sur le pape lui-même. *Ibid.*, p. 190.

Si enfin, en des matières qui ne touchent pas à la foi et à l'unité de l'Église, le pape commet une imprudence ou une erreur, donne le mauvais exemple ou édicte des lois nuisibles, les évêques ont non seulement le droit mais le devoir de l'avertir, *communiter aut singillatim*, au besoin de lui résister ouvertement, comme fit saint Paul à l'égard de saint Pierre. *Dem. cath.*, p. 175.

3° La « *potestas coactiva* » *dans l'Église; la tolérance.* — Stattler admet que l'Église peut infliger des peines spirituelles pour contraindre ses membres à l'observation des lois divines par elle authentiquement déclarées, mais il insiste surtout sur la modération qu'il convient d'apporter dans l'emploi de ces moyens extrêmes. Plus que la thèse elle-même, le ton est révélateur de la pensée profonde : après avoir rappelé les règles de tolérance données par saint Augustin, l'auteur conclut : *O quot quantave Ecclesiæ mala nunquam vidisset christianus orbis, si istas regulas attendissent rectores gregis Christi priusquam cum virga venirent ad hunc. Quid diceret Augustinus, si multitudinem excommunicationum « ipso facto » incurrendarum et censurarum catalogos legeret; si audiisset de interdictis regnorum, anathematis in principes et in regna latis? Nonne illud : Heu! quanta cum strage frumenti optimi zizania, o ministri Jesu Christi, eradicatis ante messem! Dem. cath.*, p. 277.

A l'égard des non-catholiques, quelle devra être l'attitude de l'Église? S'ils ne propagent point publiquement leurs erreurs, il ne faut pas les inquiéter. S'ils cherchent à séduire les catholiques, il faut interdire à ceux-ci de les fréquenter. Si cette mesure est impossible, *sufficiet salubri instructione præmunire gregem.* Que ceux qui prescrivent une conduite plus sévère remarquent bien qu'ils donnent ainsi aux non-catholiques, là où ils détiennent le pouvoir, le droit de rendre la pareille aux catholiques; qu'ils remarquent aussi que ces « règles de la tolérance chrétienne... ont été reçues en tout temps par les catholiques les plus sages ». P. 277-279.

4° *Le retour des protestants à l'unique Église.* — La pensée de Stattler sur ce grave sujet, qui fut une de ses constantes préoccupations, est résumée dans l'*Anacephaleosis ad DD. protestantes in Germania.* Cet opuscule n'est pas daté; traduit en allemand et augmenté, il donnera le *Plan zu der allein möglichen Vereinigung der Protestanten mit der katholischen Kirche*, un vol. in-8°, Augsbourg et Munich, 1781.

Avec une netteté et une franchise parfaites, l'auteur expose d'abord la condition essentielle de la réunion : « Si nous n'admettons pas de part et d'autre, dit-il aux protestants, l'autorité et le jugement infaillibles de l'Église, ...l'union n'est pas possible entre vous et nous; on ne peut même pas l'espérer entre vous [protestants]; si, au contraire nous tombons d'accord sur ce point, tout le reste sera très facile. » *Anacephal.*, IV, V. C'est qu'en dehors de l'autorité de l'Église, on ne trouvera pas de règle sûre pour l'interprétation de l'Écriture. Il n'y a rien à répondre à Locke lorsqu'il écrit : « Si l'Écriture seule et l'interprétation de l'Écriture fondée sur le jugement personnel est l'unique règle de foi, pourquoi souscrirais-je à l'interprétation de tel autre plutôt qu'à la mienne propre? » *Ibid.*, VIII. Mais à ce jeu le christianisme tombe en ruines. Ce n'est pourtant pas ce qu'ont voulu les protestants. Qu'ils sachent donc reconnaître, incontestablement exprimé dans l'Écriture et postulé par la nature même de la société voulue par le Christ, le dogme de l'infaillibilité doctrinale de l'Église.

Dans la seconde partie de son opuscule, Stattler en vient à formuler, lui simple théologien, des « propositions de paix », qu'il appelle inconsidérément les « Canons de l'union ». *Ibid.*, XXVII sq. Ce curieux document nous montre comment certains esprits envisageaient alors, du côté catholique, le problème de la réunion. C'est pourquoi nous le résumerons ici.

Canon 1 : Vous ne serez obligés de croire de foi certaine, déclare-t-on aux protestants, que ce que l'Église a « solennellement déclaré dogme catholique ». Liberté entière, par conséquent, pour tout ce qui est opinions d'écoles (l'auteur admet-il qu'il n'y a pas de milieu entre les dogmes définis et les simples opinions d'écoles? Il ne le dit pas expressément; mais, au moment de sa condamnation, il exigera de même, pour rétracter ses opinions personnelles, une définition conciliaire ou papale. Si l'on se rappelle ce que nous avons dit plus haut de sa thèse sur la valeur du consentement unanime des théologiens, on sera porté à croire que sa pensée était loin d'avoir atteint sur ce point toute la précision désirable). — *Canon 2 :* L'autorité pontificale qu'on vous demandera d'admettre est un pouvoir médiat et purement spirituel. — *Canon 3 :* En fait de religieux, vous n'admettrez que ceux qui *utrique reipublicæ, sacræ et profanæ, ex æquo utiles videbuntur;* encore l'exercice de leur ministère sera-t-il subordonné au consentement non seulement des évêques, mais des curés. — *Canon 4 :* Vous êtes dans votre droit en demandant qu'on n'ordonne pas plus de clercs et de prêtres qu'il n'y a de postes stables à pourvoir. — *Canon 5 :* Personne ne vous obligera à admettre quelques confraternités que ce soit. — *Canon 6 :* La puissance temporelle de vos princes restera intacte et indépendante. — *Canon 7 :* L'entretien convenable des églises et des ministres du culte sera établi d'après une estimation raisonnable et non sur le principe de la dîme. — *Canon 8 :* La sagesse divine qui inspire à l'Église le souci du bien de tous lui dictera aussi une grande modération dans l'exercice de son pouvoir législatif. — *Canon 9 :* Vous serez libres de n'admettre que les exercices religieux essentiels à la vie chrétienne et reçus par toute l'Église; libres de rejeter ceux qui ont été inventés par des individus ou des communautés particulières.

Vellem plura addere, dit encore l'auteur; *sed sollicitudo me prohibet displicendi infirmis qui solidum cibum ferre non possunt. Ibid.*, XXIX-XXX. Il devine — et il ne se trompe pas — que ses propositions de paix ne recevront pas l'approbation unanime des catholiques. Il semble bien qu'elles n'aient pas rencontré chez les protestants eux-mêmes l'accueil empressé qu'il souhaitait. Sa conclusion du moins pourrait être signée par tous ceux qui désirent sincèrement l'union. *Primus ad unionem gradus erit, si nos invicem vere christiana caritate mutua prosequamur, omni in occasione illius argumenta sincerissima exhibentes. Voluntates enim semel conjunctæ unionem intellectus brevi ac certissime post se trahent. Interim sic meum statuo : Unio acatholicorum omnium cum catholicis tam magnum est opus, ut non nisi divino disponi consilio possit. Deus solus scit, et volet certissime id exsequi; nisi humanæ voluntatis illi malitia sit obstitura. Ibid.*, XXX.

V. La mise a l'index. — La *Demonstratio catholica* et le *De locis theologicis* donnèrent lieu très vite à des

controverses assez vives. En 1778, un « moine de la congrégation bénédictine de Bavière » (il s'appelait Frölich et il jouera un rôle très important dans cette histoire) publie une longue *Reflexio in sic dictam Demonstrationem catholicam*... Un de ses confrères, Buz, d'autres théologiens, séculiers ceux-là, Herzog, Michl, critiquent peu après les thèses de Stattler sur le pouvoir médiat du pape, le sujet de l'infaillibilité active, la réunion des protestants, etc. Le professeur d'Ingolstadt répond; ses disciples, Neuhauser et Sailer, le soutiennent. L'année suivante, au plus fort de la campagne contre les anciens jésuites, Frölich dénonce 54 propositions extraites des ouvrages incriminés. Déjà, selon toute vraisemblance, il a fait une démarche personnelle pour mettre l'autorité romaine en garde contre les témérités doctrinales de son adversaire. D'autre part, deux anciens jésuites, Veith et Zallinger, ont dénoncé, sans résultat, semble-t-il, son traité de l'eucharistie.

En septembre 1781, l'évêque d'Eichstätt, Raymond de Strasoldo, reçoit une lettre du dominicain Mamachi, secrétaire de la Congrégation de l'Index, l'avertissant que la *Demonstratio catholica* et le *De locis theologicis* vont être condamnés. Le décret concernant la *Demonstratio* est tout prêt; on n'en a retardé la publication que par égard pour Strasoldo qui a approuvé ces ouvrages. Qu'il se hâte donc, conseille Mamachi, de retirer son approbation, et il paraîtra ainsi prévenir la condamnation au lieu d'être obligé de la ratifier. Si l'on n'a point demandé à Stattler de défendre sa *Demonstratio catholica*, c'est que ce livre fourmille d'erreurs et qu'il est proprement indéfendable. On craint de plus que le subtil théologien ne cherche indéfiniment des échappatoires. Le *De locis theologicis* est moins mauvais; cependant on l'a confié pour examen à un second censeur, et la condamnation n'est guère douteuse. Dans une lettre privée jointe à ce courrier officiel, le secrétaire de l'Index recommande à son ancien élève Strasoldo de ne point essayer d'intervenir : la cause est entendue.

Le 8 octobre, l'évêque d'Eichstätt écrit au pape Pie VI. Si l'on censure à Rome les ouvrages de son prochancelier, remarque-t-il d'abord, la honte en rejaillira sur lui-même, évêque. Puis il aborde le fond de la question. Stattler, c'est entendu, rejette beaucoup d'opinions de l'École et abandonne l'ancienne méthode, mais « nous vivons en un temps où tout se renouvelle, où l'on importe de France en Allemagne non seulement les costumes et les parures, mais aussi les théories; la philosophie et la théologie anciennes sont partout délaissées ». On trouvera ce texte, avec beaucoup de détails sur toute l'affaire, dans l'ouvrage de Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. II *b*, p. 1001 sq. Cf. aussi l'article *Stattler* que le même auteur a donné à l'*Allgemeine deutsche Biographie*, t. XXXV, p. 498-506. Au reste, continue l'évêque, l'auteur de la *Demonstratio* n'est pas absolument un novateur; il a eu de nombreux précurseurs parmi les théologiens français et allemands, même chez les bénédictins, qui sont les seuls à l'attaquer, et cela parce que Stattler a critiqué à plusieurs reprises les privilèges des réguliers, émis des doutes sur les aptitudes des moines à l'apostolat. En conséquence il serait équitable que l'on observât la procédure fixée par Benoît XIV et que l'on signalât à l'auteur les propositions qu'on lui reproche; s'il ne peut répondre à toutes les difficultés des censeurs, il pourra du moins préparer une seconde édition corrigée ou publier un supplément rectificatif. Strasoldo écrit en même temps à la Congrégation de l'Index et déclare que la condamnation des livres de Stattler ne fera qu'attirer l'attention sur ses idées. A son ancien maître Mamachi enfin il rappelle les faveurs dont il a comblé jusqu'à le jour le couvent dominicain d'Eichstätt; son attitude envers ces religieux dépendra de celle de Mamachi lui-même dans l'affaire Stattler.

Quels furent, parmi ces arguments dont plusieurs étaient pour le moins étranges, ceux qui arrêtèrent le procès? Nous ne savons. En tout cas la condamnation fut ajournée, bien que, cette même année 1781, ait paru une seconde édition, non corrigée, de la *Demonstratio catholica*.

Là-dessus, l'évêque Strasoldo meurt; Mamachi quitte le secrétariat de l'Index pour devenir maître du Sacré-Palais; comme tous ses collègues anciens jésuites, Stattler est privé de sa chaire et Frölich réussit à l'y remplacer. Cela n'est pas de bon augure, mais on attendra jusqu'en 1792 une reprise de l'affaire. Mamachi vient alors de mourir. Frölich, qui s'est rendu impossible à Ingolstadt par son mauvais caractère et sa manie de dénonciation, réside à Rome depuis un an. Est-ce lui qui dénonce de nouveau l'ancien prochancelier? Est-ce Stattler qui se rappelle imprudemment à l'attention des autorités romaines en demandant au nonce à Munich (août 1792) de faire parvenir à Rome deux opuscules qu'il a publiés en 1779? En tout cas, dès février 1793, le nonce lui fait savoir que, sauf rétractation de sa part, le décret de 1780 va être publié. Stattler lui répond qu'il ne rétractera rien de ses opinions tant qu'on usera avec lui de procédés « aussi étranges ». Il remet au nonce des lettres pour le pape et la Congrégation de l'Index, où il promet de se soumettre sans réserve si le pape définit une seule proposition contraire à son enseignement. Il est si intimement persuadé, dit-il, de l'accord de sa doctrine avec l'Évangile, que seule une définition officielle, non un simple décret de l'Index, pourra le convaincre de son erreur. De nouveau, pendant près de deux ans, on n'entend parler de rien.

Soudain, en décembre 1794, communication confidentielle du premier ministre de Bavière à Stattler : une condamnation *pour hérésies* serait imminente. Le souverain va se trouver obligé de retirer au théologien condamné ses fonctions de censeur et de conseiller ecclésiastique ; il y aurait avantage à prévenir cet affront public par une démission. Stattler s'exécute mais avertit les évêques de Freysing et d'Eichstätt, qui intercèdent à Rome en sa faveur. Lui-même écrit au pape le 11 janvier 1795. Si l'on use de tant de sévérité à son égard, observe-t-il, cela ne pourra que troubler beaucoup de bien-pensants; seuls se réjouiront ceux qui le haïssent parce qu'il a été jésuite, qui envient sa réputation ou qui se laissent conduire par un zèle mal éclairé. On a souvent appliqué à la cour de Rome le dicton : *Dat veniam corvis, vexat censura columbas*. Le mot ne s'est jamais vérifié encore sous le long règne de Pie VI; Stattler espère bien ne pas en être le premier exemple. Il estime avoir droit autant qu'un autre aux égards prescrits par Benoît XIV envers les bons catholiques dont les ouvrages sont déférés à l'Index.

Peu après l'infortuné théologien apprend qu'il n'a jamais été question de le condamner du chef d'hérésie, mais seulement de publier enfin le décret de 1780. Il envoie aussitôt (18 mars 1795) une longue « Explication sur les deux principales propositions qui semblent avoir provoqué la censure de la *Demonstratio catholica* ». Le 9 mai suivant, Pie VI écrit à l'évêque d'Eichstätt, comte de Stubenberg, que la publication du décret est de nouveau différée. Le pape envoie en même temps à l'évêque une liste de 12 propositions extraites de la *Demonstratio*. Si l'auteur consent à les retirer, on pourrait renoncer à publier le décret. L'examen des autres ouvrages, *De locis theologicis*, *Theologia christiana theoretica*, *Epistola ad C. F. Bahrdt*, n'est pas encore achevé. Si l'on y trouve des propositions erronées, on demandera également à Stattler de les désavouer. Quand il s'agit de questions de foi, ajoute le

souverain pontife, on ne peut s'arrêter à des considérations de personnes; il faut veiller à ce que les bons catholiques ne soient pas induits en erreur par des livres qui, en un sens, sont plus dangereux que d'autres, du fait que leur auteur a la réputation d'un homme bien intentionné, savant et pieux.

Stattler rédige aussitôt une réponse au sujet des 12 propositions qu'on lui demande de rétracter. Il explique certaines de ses affirmations, reconnaît qu'il a employé ici ou là des formules inexactes, propose des corrections. Pour ce qui regarde sa doctrine du pouvoir épiscopal (juridiction immédiate de droit divin), il fait remarquer que c'est la position presque commune des théologiens français et allemands. Pourtant, si le pape définit la doctrine contraire, Stattler se soumettra. Même déclaration au sujet de sa thèse contre la juridiction immédiate du pape en dehors de Rome. Quant à l'affirmation particulière que le pape ne peut donner l'absolution sacramentelle dans un diocèse étranger sans la permission de l'évêque local, l'auteur fait observer qu'il l'a déjà désavouée dans deux ouvrages parus après la *Demonstratio*. Il est tout disposé, enfin, à publier un volume d'explications et de rétractations. L'évêque d'Eichstätt envoie ces éclaircissements à Rome en juillet 1795. La réponse de Pie VI arrive le 23 janvier 1796 : les explications de Stattler ne sont pas satisfaisantes; s'il ne consent pas à rétracter purement et simplement son ouvrage, le décret de condamnation paraîtra dans trois mois.

Désormais, la cause de l'ancien pro-chancelier est perdue. Il essaie cependant d'une nouvelle lettre au pape (25 mars 1796). Il s'y plaint qu'on le traite plus durement que n'importe quel autre, puisqu'on l'oblige à rétracter des opinions que le concile de Trente, après les avoir examinées, a voulu laisser libres et qui sont, de fait, tenues par d'innombrables théologiens. « Jusqu'ici, dit-il, la censure n'a pu montrer dans mon livre une seule proposition qui ait été condamnée par un concile ou un pape, par le consentement des Pères ou des théologiens. Le jugement d'un particulier — et n'importe quel censeur n'est rien de plus, quand il ne peut invoquer un jugement officiel de l'Église — ne suffit pas pour me condamner officiellement». Cf. Reusch, *op. cit.*, p. 1005. Plaintes inutiles : le 23 mai 1796, paraît un décret de l'Index, portant la date du 29 avril 1796 et s'appuyant sur le décret du 10 juillet 1780, qui inscrit la *Demonstratio catholica* au catalogue des livres prohibés.

Quelque temps après, Stattler commet la faute de publier lui-même en un recueil anonyme la plupart des pièces de ce long et pénible procès. Il n'y gagne rien, car le 10 juillet est publié un nouveau décret complétant le premier et condamnant le *De locis theologicis*, la *Theologia christiana theoretica*, la brochure intitulée *Epistola parænetica ad virum clarissimum doctorem C. F. Bahrdt*, Eichstätt et Günzburg, 1780, et le recueil des *Authentische Aktenstücke wegen dem zu Rom theils betriebenen theils abzuwenden getrachteten Verdammungsurtheil über das Stattlerische Buch Demonstratio catholica*, Francfort et Leipzig, 1796, un vol. in-8°.

Il semble bien que ces décrets n'aient pas été officiellement notifiés à Stattler. Il meurt d'ailleurs subitement, quelques semaines plus tard, d'une attaque d'apoplexie.

Conclusion. — La personnalité et l'œuvre de Stattler ont été de son vivant très diversement appréciées. Michel Sailer, qui fut son élève et son collègue à Ingolstadt, aimait sa terrible franchise et admirait son ouverture d'esprit. Devenu évêque de Ratisbonne, il déclarait devoir tout ce qu'il était à son maître et regrettait qu'on ne le lût pas davantage. Il est certain d'autre part que, trop conscient de sa valeur, trop exclusivement préoccupé aussi des exigences de son temps, le professeur d'Ingolstadt traita souvent de haut les théologiens qui restaient attachés plus que lui aux méthodes et aux formules traditionnelles. Ceux-ci ne lui pardonnèrent ni sa suffisance ni ses hardiesses doctrinales. Et Zallinger exprime bien l'opinion de ces tenants de la tradition lorsqu'il écrit que Stattler *multos jam gemitus omnibus bonis expressit*. Cité dans *Kirchenlexikon*, t. xi, col. 743.

Ces appréciations sévères ont trouvé de l'écho chez certains historiens. M. Maisonneuve écrivait naguère ici-même (art. Apologétique, t. i, col. 1545) : « Faudra-t-il ranger parmi les catholiques Benoît Stattler... successivement bénédictin [Stattler s'appelait Benedikt et avait commencé ses études de grammaire chez les bénédictins de Niederaltaich, mais nous ne lui connaissons point d'autres attaches avec l'ordre de Saint-Benoît, dans lequel il trouva même ses adversaires les plus décidés], jésuite, curé [mais, dans l'intervalle, la Compagnie de Jésus avait été supprimée], dont la *Demonstratio catholica*, 1775, fut mise à l'Index et qui refusa de se rétracter? »

Les historiens plus récents sont moins sévères et, semble-t-il, plus équitables. « On ne peut ranger parmi les représentants de l'*Aufklärung*, déclare nettement Mgr Grabmann, l'ancien jésuite Benoît Stattler, qui [en dépit de certains excès]... se tenait sur le terrain du dogme catholique. » *Geschichte der katholischen Theologie*, p. 211. Au jugement du Dr. Anwander, qui a étudié toute cette période de la théologie catholique allemande, Stattler, « également remarquable comme homme et comme penseur », est une des personnalités les plus éminentes non seulement de la Compagnie de Jésus et de la Bavière, mais de tout le xviii[e] siècle catholique. Il eut le mérite, dit encore M. Anwander, d'aborder franchement tous les problèmes de son temps, de renoncer aux stériles polémiques contre les protestants pour essayer de tourner contre la libre-pensée incroyante toutes les forces chrétiennes unies, de prolonger dans le sens catholique la philosophie de Leibnitz et de Wolf, de combattre vigoureusement et intelligemment le kantisme *Die allgemeine Religionsgeschichte*, p. 26 sq.

On peut se demander toutefois si les méthodes de Stattler étaient les meilleures. On doit reconnaître que les résultats, en tout cas, n'ont pas répondu à son attente; que, même, son ardeur combattive ou son zèle pour l'union de tous les chrétiens l'ont amené parfois à des positions ambiguës, téméraires ou même inconciliables avec la parfaite orthodoxie. Il n'en garde pas moins le mérite d'avoir entrepris, dans le désarroi de la pensée catholique et sous les assauts du rationalisme antichrétien (qu'il suffise de rappeler ces noms qui reviennent si souvent dans ses livres : Hume, Locke, Reimarus, J.-J. Rousseau...), une œuvre difficile, mais communément désirée, de renouvellement et d'adaptation. Les historiens de l'apologétique catholique, quelles que soient leurs préférences personnelles (Le Bachelet, Werner, Anwander, Eschweiler...), lui assignent tous une place de choix parmi ceux qui contribuèrent à élaborer, sous sa forme systématique, l'apologétique que nous appelons encore traditionnelle.

Allgemeine deutsche Biographie, t. xxxv, p. 498-506; Anwander, *Die allgemeine Religionsgeschichte in katholischem Deutschland*, Salzbourg, 1932, p. 26 sq.; Buchberger, *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. ix, p. 781; Duhr, *Geschichte der Jesuiten*, t. iv b, p. 51 sq.; Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsbourg, 1926, p. 82-84; Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie*, Fribourg-en-B., 1933, p. 211; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] éd. t. v, col. 373-376; *Kirchenlexikon*, t. xi, col. 741-744; Koch, *Jesuitenlexikon*, p. 1689; Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. ii b, Bonn, 1885, p. 1000-1005; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. vii, col. 1498-1509; K. Werner, *Geschichte der*

apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie, t. v, Schaffhouse, 1867, p. 190 sq.; du même, *Franz Suarez*, Ratisbonne, 1889, 2 vol., *passim*; du même, *Geschichte der katholischen Theologie*, p. 225 sq., 282 sq.

J. Bernard.

STAUDENMAIER François, théologien allemand du XIXe siècle. — Né à Donzdorf (Wurtemberg) le 11 septembre 1800, il eut une carrière de professeur extrêmement unie, extrêmement remplie. Après ses études faites à Tubingue, il ne tarde pas à devenir professeur dans cette université, d'où il passe à Giessen en 1830, et de là à Fribourg-en-Brisgau en 1837; en cette ville il devient chanoine de la cathédrale, (1843), et meurt prématurément le 19 janvier 1856.

Son œuvre qui est considérable donne une idée assez juste de ce qu'est la théologie allemande dans la première moitié du XIXe siècle, toute orientée vers la spéculation, mais vers une spéculation très libre, sans grandes attaches avec la théologie traditionnelle, sans notions précises de ce qu'avait été au juste la pensée des Pères de l'Église ou des docteurs du Moyen-Age. Chaque auteur, réfléchissant pour son compte personnel aux vérités chrétiennes, s'efforce d'en tirer les réponses aux questions diverses soulevées par la philosophie indépendante, se met en tête d'élaborer une synthèse, pas toujours absolument orthodoxe, qu'il oppose à celle des incroyants ou des adversaires. Il y a bien dans l'œuvre de Staudenmaier deux études où l'histoire du passé chrétien est abordée, mais l'une : *Geschichte der Bischofswahlen*, 1830, est une simple esquisse; l'autre est un travail sur Jean Scot Érigène, Francfort, 1834, où l'auteur a oublié qu'il s'agissait d'abord de préciser la pensée du philosophe étudié; le sous-titre est caractéristique : *Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit, mit allgemeinen Entwickelungen der Hauptwahrheiten auf dem Gebiete der Philosophie und Religion und Grundzügen zu einer Geschichte der speculativen Theologie;* la seconde partie du travail où Staudenmaier devait approfondir le système même de l'Érigène n'a pas été écrite.

Les autres publications de l'auteur parues soit indépendamment, soit dans deux périodiques éphémères — les *Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie* à Giessen, de 1834 à 1838 et la *Zeitschrift für Theologie*, à Fribourg, de 1839 à 1848 — demeurent toutes dans le domaine strictement spéculatif : *Encyclopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesammten Theologie*, Mayence, 1834; 2e éd. en 1840 en 2 vol. dont le 1er seul a paru. — *Geist des Christenthums, dargestellt in den heiligen Zeiten, in den heiligen Handlungen und in der heiligen Kunst*, Mayence, 1835, 8e éd. en 1880, sorte de réplique allemande du *Génie du christianisme*, dont il paraît qu'elle mériterait encore la lecture. — *Geist der göttlichen Offenbarung, oder Wissenschaft der Geschichtsprincipien des Christenthums*, Giessen, 1837. — *Die Philosophie des Christenthums oder Metaphysik der heiligen Schrift als Lehre von den göttlichen Ideen und ihrer Entwickelung in der Natur, im Geiste und in der Geschichte*, Giessen, 1840, un des principaux ouvrages de l'auteur, dédié à Antoine Günther; des quatre parties primitivement envisagées, la première seule a été exécutée. — Également inachevée est *Die christliche Dogmatik*, dont 2 vol. parurent à Fribourg en 1844, le t. III en 1848, la première partie du t. IV en 1852. — Staudenmaier s'est aussi fait un nom en combattant le panthéisme hégélien, *Darstellung und Kritik des Hegel'schen Systems aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie*, Mayence, 1844; de même avait-il attaqué les vues de Schelling sur la révélation : *Ueber die Philosophie der Offenbarung von Schelling* dans *Zeitschr. für Theologie*, t. VIII, 1842, p. 247-446. — Les événements de 1848 lui inspirèrent aussi des écrits de circonstance : *Die kirchliche Aufgabe der Gegenwart*, 1849; *Grundfragen der Gegenwart*, 1851.

Il y a une monographie sur Staudenmaier, par Fr. Lauchert, Fribourg, 1901; voir aussi *Kirchenlexikon*, t. XI, col. 744-746; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V *a*, col. 1088-1092, avec de précieuses indications sur les diverses recensions des ouvrages de l'auteur; *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. IX, col. 782; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. V, col. 763.

É. Amann.

STAUPITZ Jean, premier protecteur de Luther († 1524). I. Vie. II. Relations avec Luther et le luthéranisme.

I. Vie. — On ignore la date et le lieu de naissance de Jean Staupitz. La première mention que l'on trouve de son nom est celle de la matricule de l'université de Leipzig, au semestre d'été de 1485 : *Johannes Stopitz de Mutterwitz bacc.* Le Mutterwitz dont il est ici question et qui serait le pays d'origine de Staupitz n'a pu être identifié. On ne sait pas davantage où et quand le futur protecteur de Luther entra chez les augustins, peut-être à Munich, selon Paulus. Il vint, en 1497, à Tubingue, où il fut nommé prieur dès l'année suivante. Il poursuivait ses études en même temps à l'université du lieu et obtenait, en 1500, le titre de docteur en théologie. Peu après, il revenait à Munich en qualité de prieur du couvent des augustins et, en 1503, le 7 mai, à la demande du vénérable André Proles, réformateur de son ordre, qui devait mourir un mois plus tard, le 6 juin, il fut élu, par le chapitre tenu à Eschwege, vicaire-général des augustins d'Allemagne, c'est-à-dire représentant, pour ce pays, du général de l'ordre en résidence à Rome. Dans l'intervalle, il avait été appelé par l'électeur Frédéric de Saxe à participer à la constitution du personnel professoral de l'université que ce prince venait de fonder, avec l'autorisation de l'empereur seulement — celle du pape ne fut obtenue que plus tard — à Wittenberg, en 1502. Staupitz fut le premier doyen de la faculté de théologie de cette ville. C'est là qu'il devait attirer Luther, en 1508, et lui mettre, pour ainsi dire, le pied à l'étrier. Il avait dû le remarquer au cours d'une visite au couvent d'Erfurt où se trouvait encore le jeune moine. On verra plus loin que Luther, très tourmenté à cette époque de sa vie par des scrupules intimes, s'ouvrit à lui et en reçut des encouragements inoubliables. A partir de 1505 ou 1506, il semble que Staupitz soit entré en conflit avec certains couvents de la stricte observance qu'il entendait rallier à son autorité et qui résistaient à ses avances. Ce fut pour défendre la thèse de ces couvents, parmi lesquels se trouvait celui d'Erfurt, que Luther, rappelé de Wittenberg dès 1509, fit, à l'automne de 1510, le voyage de Rome. On ignore par quelle influence il fut complètement retourné, au cours de ce voyage décisif. Mais il est sûr qu'à son retour il passa au parti de Staupitz, quitta Erfurt pour revenir à Wittenberg et se montra, dès lors, ennemi résolu des « observantins », des « justitiaires », qu'il appelait encore « les petits saints d'œuvres ». Ce fut en poussant à l'extrême ses critiques dans ce sens qu'il aboutit à la doctrine de la justification par la foi sans les œuvres, point de départ de sa révolte contre l'Église catholique romaine.

Staupitz poussa Luther aux études bibliques, ce qui était du reste dans l'esprit de l'ordre et inscrit en toutes lettres dans les anciennes constitutions des augustins, approuvées en 1287, comme l'a démontré Nicolas Paulus, *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, t. XII, p. 311 sq. Il le fit recevoir docteur en théologie en 1512 et lui céda aussitôt sa chaire, car la même année il démissionnait à Wittenberg. Il vécut le plus ordinairement dès lors, en dehors de ses visites canoniques aux couvents de son ordre, dans le sud de

l'Allemagne, soit à Nurenberg, soit à Salzbourg. On précisera ci-après son attitude à l'égard du mouvement luthérien. Disons simplement qu'après l'avoir favorisé au début il en conçut un tel ennui qu'il quitta l'ordre des augustins, avec l'appui du cardinal Matthieu Lang, archevêque de Salzbourg, entra chez les bénédictins, fut élu abbé de la riche abbaye de Saint-Pierre, à Salzbourg, consacré, le 6 août 1522, par l'évêque Berthold de Chiemsee, en présence du cardinal. Il mourait le 28 décembre 1524.

II. Relations avec Luther et le luthéranisme. — Nous possédons dix lettres de Luther à Staupitz et deux lettres de Staupitz à Luther. Elles suffisent, avec ce que l'on connaît par ailleurs de l'évolution de Luther, à préciser les rapports entre ces deux hommes. Du côté de Staupitz, ce fut un drame intime d'une rare intensité. Après avoir chaleureusement approuvé les premières démarches de son protégé, devenu son ami, il conçut des doutes sur les conséquences de sa révolte, il se raccrocha à l'Église catholique et ne trouva rien de mieux, pour se soustraire soit aux reproches de Rome, soit aux sollicitations de son ordre, entraîné dans la rébellion de Luther, que de renoncer à la règle augustinienne pour se faire bénédictin. Nous distinguerons trois périodes dans les relations entre Staupitz et Luther : 1. avant l'affaire des indulgences, soit de 1507 environ à 1517; 2. de l'affaire des indulgences à la condamnation de Luther (1517-1520); 3. après la condamnation de Luther (1520-1524).

1° Avant l'affaire des indulgences, Staupitz protège Luther, lui montre de la sympathie, de l'admiration même pour son jeune talent, une confiance parfaite, car non seulement il l'encourage dans ses études, l'oblige à prendre le doctorat en théologie, lui cède sa chaire, mais encore il est son confident, peut-être, au moins par intervalles, son confesseur. Dans une lettre du 30 mai 1518, Luther lui rappelle ainsi les leçons les plus précieuses qu'il lui doit : « Je me souviens, révérend Père, qu'au cours de vos très agréables et salutaires conversations, par lesquelles le Seigneur Jésus a coutume de me donner de merveilleuses consolations, un jour il fut fait mention de ce mot « pénitence ». Prenant en pitié une foule de consciences et ces bourreaux qui enseignent ce qu'ils appellent « la manière « de se confesser », à l'aide d'une infinité de préceptes insupportables, nous vous avons entendu, parlant comme une voix du ciel, dire : qu'il n'y a pas de vraie pénitence si ce n'est celle qui commence par l'amour de la justice et de Dieu et que cela est plutôt le principe de la pénitence qui en est pour eux comme la fin et l'achèvement. » Enders, *Luther's Briefwechsel*, t. I, p. 196.

Luther, partant de là, explique à Staupitz qu'il fait consister la pénitence dans « le changement d'esprit », ce qui est justement le sens du mot grec μετάνοια : pénitence. Et il ajoute que c'est pour cela qu'il est parti en guerre contre les indulgences, en tant qu'elles sont une rémission de la satisfaction, la plus « vile partie » de la pénitence, et qu'elles en font oublier la véritable doctrine, le changement d'esprit. Il est donc certain que Luther donnait Staupitz comme son véritable précurseur. Mais Luther néglige de dire que, par delà cette théorie de la pénitence, il admettait des idées qui, poussées à bout, se trouvent en opposition avec la doctrine catholique : la corruption totale de l'homme par le péché originel, l'impossibilité pour l'homme déchu de faire le bien, le prédestinatianisme, la justification par la foi seule. Il semble que Staupitz n'ait jamais vu clairement que là était le point de rupture entre Luther et tout le grand passé catholique.

2° De l'affaire des indulgences à la condamnation de Luther (1517-1520), Staupitz ne comprend pas la gravité de la lutte engagée. Il prend au fond de lui-même parti pour son ami et son « fils spirituel ». Les lettres que Luther lui adresse sont pleines de confiance. On sent un accord intime entre les deux hommes, probablement fondé sur des équivoques, en ce sens que Staupitz ne connaît pas à fond les idées de Luther. En février 1518, Gabriel Venetus, pro-général de l'ordre, avertit Staupitz, au nom du pape Léon X, que Luther a été dénoncé comme hérétique et le charge d'obtenir sa rétractation. Staupitz communique à Luther cette instruction. Et Luther répond, le 31 mars, en repoussant les accusations dont il est l'objet et en refusant nettement toute rétractation. Le 30 mai suivant, il lui adressait ses *Resolutiones* (qui ne devaient paraître qu'en août) pour que Staupitz les fît parvenir au Saint-Siège, à titre d'explication de sa position sur les indulgences. Staupitz semble avoir pris peur un peu plus tard, car, le 14 septembre 1518, il écrivait à Luther, sans le désapprouver, pour lui conseiller de quitter Wittenberg pour un temps. Il se solidarisait du reste avec lui et lui disait en propres termes : *Placet mihi ut Wittenbergam ad tempus deseras meque accedas, ut simul vivamus moriamurque*. Mais Luther fut convoqué à la diète d'Augsbourg, pour paraître devant le légat, Cajétan. Staupitz vint en personne à Augsbourg, où il arriva le 10 octobre. Luther le lui rappelait, le 14 janvier 1521 : « Quand nous étions à Augsbourg..., entre autres conversations sur ma cause, vous me disiez : « Souvenez-vous, mon frère, que vous avez « commencé ces choses au nom de Notre-Seigneur Jésus-« Christ... » Il semble que Staupitz ait songé alors à faire partir Luther pour l'université de Paris. Il y a une allusion à ce projet dans une lettre de Luther du 12 décembre 1518. Enders, *loc. cit.*, t. I, p. 319. Mais Spalatin s'y montra opposé.

3° Après la condamnation de Luther (1520-1524), Staupitz, effrayé par les proportions que prenait le « tapage luthérien », se retira de plus en plus de tout rapport avec lui, et se couvrit de la protection du cardinal Matthieu Lang, de Salzbourg. Ce dernier, sur l'invitation du Saint-Siège, lui demanda une rétractation par-devant notaire des propositions condamnées de Luther, contenues dans la bulle *Exsurge Domine*, du 15 juin 1520. Staupitz implora la faveur de n'avoir pas à rétracter des propositions qui n'étaient pas les siennes, mais il finit par déclarer formellement qu'il reconnaissait le pape comme son juge. Luther, qui se plaignait, dès 1519, d'être abandonné par Staupitz — *Nimis me deretinquis. Ego super te, sicut ablactatus super matre sua* (Enders, *loc. cit.*, t. II, p. 184) — fut très affecté par cette sorte de reniement. Il lui écrivit en février 1521 : « Ce n'est pas le moment de craindre, mais de crier, dès lors que Notre-Seigneur Jésus-Christ est condamné, dépouillé et blasphémé. C'est pourquoi, plus vous m'exhortez à l'humilité, plus je vous encourage à l'orgueil. Vous avez trop d'humilité, tout comme moi trop d'orgueil. » Enders, *loc. cit.*, t. III, p. 84. Il semble bien que Staupitz lui fit quelques reproches, car dans une lettre du 27 juin 1522, alors qu'il était déjà question pour Staupitz de devenir abbé bénédictin, Luther lui écrit : « Ce que vous m'écrivez que ma doctrine est vantée par ceux qui fréquentent les maisons de débauche *(lupanaria)* et que beaucoup de scandales sont issus de mes ouvrages, ni ne m'étonne, ni ne m'effraie... » Enders, *loc. cit.*, t. III, p. 406. Et il se déclare résolu à abattre « l'Antéchrist ». La dernière lettre de Luther à Staupitz, en date du 17 septembre 1523, contient l'expression d'un regret amer : « Certes, si nous avons cessé de vous être agréables, nous ne pouvons quand même nous montrer envers vous ni ingrats ni oublieux, car c'est par vous, le premier, que la lumière de l'Évangile commença à luire dans nos cœurs. » Enders, *loc. cit.*, t. IV, p. 231. C'était rappeler à la fois l'influence indéniable de

Staupitz sur l'évolution primitive de Luther et sa rupture avec lui. Au surplus, Staupitz lui-même reconnaît qu'il fut « le précurseur de la sainte doctrine évangélique », *qui olim præcursor exstiti sanctæ evangelicæ doctrinæ*. Enders, *loc. cit.*, 1er avril 1524, t. IV, p. 315. Mais dans la même lettre, il indique ce qui le sépare de ses anciens amis : « Vous me paraissez condamner bien des choses purement externes, qui ne servent à rien à la foi et à la justice, sont neutres *(neutra)* et qui, accomplies dans la foi au Seigneur Jésus-Christ, ne chargent aucunement la conscience. Pourquoi troubler ainsi les cœurs des simples? Qu'est-ce donc qui a rendu l'habit monacal odieux à vos narines, alors que la plupart le portent dans la sainte foi au Christ? Il y a, hélas! presque dans tous les exercices humains, des abus, et ils sont bien rares ceux qui mesurent tout par la foi. Mais il y en a au moins quelques-uns. On ne doit donc pas réprouver la substance des choses, pour un mal accidentel, qui se rencontre çà et là. » *Ibid.* La même année, Staupitz mourait, emportant dans la tombe, sans nul doute, bien des regrets, mais en communion avec l'Église de son enfance et de son âge mûr. Il avait surtout manqué de clairvoyance et de vigilance.

Voir surtout Enders, *Luther's Briefwechsel*, lettres de Luther à Staupitz, dans les t. I-IV; *Staupitii opera*, publiés par Knaacke, Postdam, 1867, un seul volume paru. L'inattention du public ne permit pas de publier le tome suivant; Th. Kolde, *Die deutsche Augustinerkongregation und J. von Staupitz*, Gotha, 1879. Cet ouvrage remplace tous ceux qui avaient précédé, en apportant des documents nouveaux; N. Paulus, *J. von Staupitz, seine vorgeblich protestantischen Gesinnungen*, dans *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, t. XII, 1891, p. 309 sq., prouve que sur los points essentiels du luthéranisme : serf-arbitre, mérite des bonnes œuvres, justification, Staupitz a toujours professé la doctrine catholique, et qu'il connaissait mal les doctrines foncières de Luther.

L. CRISTIANI.

STAURIN Jean-André, écrivain grec originaire de l'île de Chio, auteur de l'ouvrage suivant : Περὶ μετουσιώσεως κατὰ Κορυδαλοῦ τοῦ Καλβινολατροῦ λογοι δυό Ιω. Ανδρεοῦ Σταυρινοῦ τοῦ Χιοῦ καὶ μεγαλοῦ βιβλιοθηκαρίου τῆς Μεγαλῆς Εκκλησίας, [*De transsubstantiatione in Corydatum Calvini sectatorem sermones duo Io. Andreæ Staurini Chiensis, Ecclesiæ Constantinopolitanæ bibliothecarii*], Rome, 1640, in-4°. Cet ouvrage, dédié au pape Urbain VIII, est un traité contre un calviniste, nommé Corydalos, qui niait la transsubstantiation et répandait ses erreurs dans toute la Grèce.

J. RIVET.

STÉDINGIENS, population germanique, contre laquelle le pape Grégoire IX déclencha, pour hérésie, une croisade, au premier tiers du XIIIe siècle.

Depuis le début du XIIIe siècle, on désignait sous le nom de *Stedingi*, *Stetingi*, *Stadingi*, une population fort homogène qui habitait la côte de la mer du Nord de part et d'autre de l'embouchure de la Weser. Frisons d'origine, ces occupants étaient venus au cours du XIIe siècle de l'évêché d'Utrecht. Le pays qu'ils avaient colonisé et qu'ils avaient en partie conquis sur la mer relevait, au point de vue temporel, de l'archevêché de Hambourg-Brême, encore que le comte d'Oldenbourg ait prétendu aussi à la souveraineté. Pratiquement les Stédingiens se considéraient comme indépendants et se résignaient malaisément à payer les dîmes et autres prestations de droit. L'archevêque Hartwig II, qui avait essayé un peu avant sa mort (3 novembre 1207) de les y contraindre, avait bien obtenu quelques résultats. Sa mort fut le signal, à Hambourg, de vives compétitions qui ne prirent fin qu'en 1216 par la reconnaissance de Gérard Ier. De ces troubles, les Stédingiens profitèrent et ils trouvèrent le moyen de se rendre tout à fait indépendants; des maisons fortes appartenant à l'archevêché furent détruites, diverses localités menacées. L'avènement de Gérard Ier aurait pu ramener le calme, car ce prélat avait lié partie avec les Stédingiens. Mais il mourut le 13 août 1219 et son successeur, Gérard II de Lippe (1219-1258), ne tarda pas à se montrer à l'égard de ceux-ci extrêmement hostile. Très féru de ses droits, il exigea avec âpreté les dîmes et cens et voulut, en même temps, profiter de l'occasion pour faire rentrer sous son autorité temporelle le pays de la Basse-Weser. Recourant vite à la manière forte, il fit envahir le pays des Stédingiens par son frère Hermann de Lippe. La veille de Noël 1229, dans un engagement décisif, les paysans de la Weser infligèrent une sanglante défaite au comte qui resta sur le champ de bataille avec bon nombre de ses chevaliers.

L'archevêque entendit les venger; il crut habile de transposer sur le plan religieux les griefs qu'il pouvait avoir contre les Stédingiens. Le nouveau pape Grégoire IX (1227-1241) ne plaisantait pas en matière d'hérésie. C'est d'hérésie que furent accusés les habitants de la Basse-Weser. Le synode tenu à Brême le 17 mars 1230 prononça la condamnation des Stédingiens comme hérétiques. « Il est de notoriété publique, disait la lettre synodale, que ces gens méprisent complètement les clefs de l'Église et les sacrements ecclésiastiques, qu'ils tiennent pour superflu l'enseignement de l'Église, qu'ils font prisonniers ou massacrent les ecclésiastiques de tout ordre, qu'ils dévastent et incendient couvents et églises, qu'ils commettent le parjure sans aucun scrupule, comme si c'était quelque chose de permis, qu'ils se comportent à l'endroit du corps du Christ d'une manière si effroyable que la bouche ne saurait l'exprimer, qu'ils se mettent en rapports avec les mauvais esprits, en fabriquent des images de cire, s'inspirent des conseils de devineresses et pratiquent toutes sortes d'œuvres de la puissance des ténèbres, que, malgré des avertissements nombreux, ils se refusent à faire pénitence et rejettent toute exhortation. Considérant que tout ceci est attesté sans doute possible et est conforme à la vérité, les Stédingiens sont tenus pour hérétiques et condamnés comme tels. » Texte dans Sudendorf, *Registrum oder merkwürdige Urkunden für die deutsche Gesch.*, t. II, Iéna, 1849, n. 71, p. 156; cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. V, p. 1538 sq.

Il n'est pas très malaisé de voir ce que signifient ces griefs accumulés. L'essentiel est évidemment la résistance à l'autorité de l'archevêque de Hambourg-Brême; les violences aussi à l'endroit des ecclésiastiques ou des couvents susceptibles de favoriser l'action de l'autorité archiépiscopale. Qu'on y ajoute des pratiques superstitieuses qui n'ont rien de surprenant en ce pays et à cette date, pratiques qui peuvent aller jusqu'à des usages sacrilèges de l'eucharistie et même jusqu'à un certain culte rendu aux mauvais esprits. Mais tout cela ne constitue pas d'hérésies au sens propre du mot. Malgré certaines parentés qu'on pourrait relever entre ces idées et ces pratiques, d'une part, et celles qui se remarquent, d'autre part, dans les sectes anticléricales de la fin du XIIe siècle, il n'est pas possible d'établir une filiation proprement dite entre les Stédingiens et les vaudois, bien moins encore entre eux et les cathares. Quant à l'accusation de culte rendu au démon, nous nous en sommes expliqué à l'art. LUCIFÉRIENS, t. IX, col. 1044.

Quoi qu'il en soit, ce furent les dénonciations du synode de Brême qui mirent en branle l'action pontificale. Une bulle du 26 juillet 1231 confia d'abord à l'évêque de Lubeck le soin de faire une enquête plus approfondie. Renseignements pris, Grégoire IX faisait partir d'Anagni le 29 octobre 1232 la bulle *Lucis æternæ lumine*, qui reprenait contre les Stédingiens les

accusations mêmes du synode de Brême et chargeait les évêques de Minden, Lubeck et Ratzebourg de prêcher la croisade contre ces hérétiques dans les diocèses voisins. Toutefois les indulgences promises aux croisés, si libérales qu'elles fussent, n'étaient point encore celles de la croisade d'outre-mer. Texte de la bulle dans Rinaldi, *Annales eccles.*, an. 1232, n. 8, et mieux dans *Mon. Germ. hist.*, *Epist. pontif. rom.*, t. I, p. 393.

Nous n'avons pas à raconter ici le détail de l'exécution. La campagne contre cette poignée de paysans fut moins facile qu'on ne l'avait pensé. Le début de l'hiver de 1232-1233 fut marqué par un premier revers des croisés. Une bulle datée du 19 janvier 1233 dut appeler de nouveaux volontaires, Hartzheim, *Conc. German.*, t. III, p. 552; les frères prêcheurs, qui avaient perdu l'un des leurs, lequel s'était aventuré dans le plat pays, se firent les prédicateurs zélés de la croisade. L'expédition de juin 1233 parvint à réduire la résistance des habitants de la rive droite de la Weser, au prix de sauvages répressions; mais les attaques contre la rive gauche furent repoussées. Une nouvelle bulle de Grégoire IX, du 17 juin 1233, appela de nouveaux renforts, en promettant cette fois aux croisés l'indulgence même de l'expédition d'outre-mer. Elle venait à point; car une troisième campagne du comte d'Oldenbourg s'était terminée par une sanglante défaite des croisés. L'hiver de 1233-1234 se passa, de part et d'autre, en préparatifs. Pendant que les Stédingiens s'employaient à refaire leurs forces, l'armée des croisés se grossissait de tous les renforts venus de Rhénanie et même des Pays-Bas.

Cependant la Curie romaine avait commencé à mettre en doute l'exactitude des renseignements qu'on lui avait fournis sur « l'hérésie » des Stédingiens, sur les atrocités aussi qu'on leur prêtait à l'endroit des catholiques. Une bulle adressée à Guillaume de Modène, légat pontifical dans l'Allemagne du Nord, à la date du 18 mars 1234, prescrivait à celui-ci de s'entremettre entre les deux partis en lutte. Texte dans *Bremer Urkundenbuch*, t. I, n. 179, p. 215. Elle arriva trop tard pour éviter la rencontre décisive entre les Stédingiens et les croisés, qui étaient quatre ou cinq fois plus nombreux que leurs adversaires. Cette rencontre eut lieu à Altenesch, le 27 mai 1234. L'issue n'en pouvait être douteuse : les Stédingiens furent taillés en pièces ou périrent dans les marais voisins. Une partie des survivants put se réfugier en Frise; ceux qui demeurèrent dans le pays durent accepter les conditions que le pape avait fixées pour que fût levé l'interdit qui pesait sur eux, et se soumirent à l'archevêque. La souveraineté sur le pays fut partagée entre celui-ci et le comte d'Oldenbourg; une grande partie du sol fut attribuée en fiefs à la noblesse des pays voisins.

Restait à assurer la réconciliation du pays : il y fut pourvu par une bulle donnée à Pérouse six mois après la bataille (28 novembre 1234) : églises et cimetières devaient être reconsacrés. Texte dans Hartzheim, *Concilia Germaniæ*, t. III, p. 554. Une autre bulle du 21 août 1235 relevait les Stédingiens des sentences encourues, en considération de la satisfaction qu'ils avaient fournie pour le passé et de la promesse de soumission à l'Église qu'ils faisaient pour l'avenir. Nulle trace dans ce document des hérésies ou des atrocités dont ils se seraient rendus coupables. Hartzheim, *ibid.*

Au fait, les incidents qui avaient amené la cruelle répression que l'on a dite étaient d'ordre beaucoup plus politique que religieux. Il est permis de regretter que la Curie romaine s'en soit aperçue un peu tard. Ce n'est pas une raison d'ailleurs pour faire des Stédingiens des représentants et des martyrs de la libre pensée, victimes de l'esprit de domination ecclésiastique. L'inauguration au 27 mai 1834 d'un modeste monument sur le champ de bataille d'Altenesch a donné l'occasion de développer des idées de ce genre. Elle a eu un résultat plus heureux : celui de mettre définitivement au point l'histoire des Stédingiens.

Les principaux textes officiels ont été mentionnés au cours de l'article. Les sources narratives sont assez nombreuses, mentionnons au moins les *Annales Stadenses* dans *Mon. Germ. hist.*, *Scriptores*, t. XVI, an. 1204, 1217, 1230, 1233, p. 354 sq., la *Chronique d'Emon*, *ibid.*, t. XXIII, p. 516; la *Chronique saxonne*, même recueil, *Deutsche Chroniken*, t. II, p. 236 sq., 249, 250.

Le travail essentiel est celui de H.-A. Schumacher, *Die Stedinger*, Brême, 1865; voir aussi Dehio, *Gesch. des Erzbisthums Bremen-Hambourg*, t. II, 1877, p. 119 sq., et les ouvrages relatifs à Grégoire IX et mentionnés dans l'article de ce pape. Bon résumé à l'art. *Stedinger* de la *Protest. Realencyklopädie*, t. XVIII, 1906, p. 786-789.

É. AMANN.

STEENBERGEN (Pierre Van), frère mineur hollandais de la province de la Germanie inférieure, où il exerça les charges de lecteur de philosophie et de théologie, de gardien, de définiteur et de custode. Né à Zuthphen (Gueldre), il mourut à Diest (Belgique) en 1660 à un âge très avancé. Il publia en néerlandais : *Wetenschap nootsakelijk tot de saligheyt, ofte noodelycke middelen om de helle te ontgaan* (la science nécessaire pour arriver au salut et les moyens nécessaires pour éviter l'enfer), qui constitue une sorte de catéchisme, qu'il traduisit aussi en français; *Den waerom der Catholyken tegen den waerom der andersghesinden* (Le pourquoi des catholiques contre le pourquoi de leurs adversaires), apologie de la foi catholique contre les attaques des réformés; *Apologia adversus ministrum hæreticum*

L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 193; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. II, Rome, 1921, p. 367; S. Dirks, *Histoire littér. des frères mineurs de l'Observance, en Belgique et dans les Pays-Bas*, Anvers, 1885, p. 211-212; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 1014.

A. TEETAERT.

STEENOVEN Corneille, né en Flandre, au milieu du XVIIe siècle, quitta sa patrie de bonne heure : il fit ses études au collège de la Propagande et prit le doctorat en théologie à Rome; revenu dans son diocèse, il fut désigné cinq fois par le clergé d'Utrecht comme député auprès des novices à Bruxelles et à Cologne. Partisan du jansénisme, il assista aux funérailles de Quesnel, dont il prononça l'oraison funèbre. Il fut élu archevêque d'Utrecht par le chapitre métropolitain, le 27 avril 1723, et il envoya sa profession de foi à Rome le 18 mai suivant; mais Innocent XIII refusa de reconnaître cette élection. Le chapitre écrivit des lettres circulaires aux cardinaux, archevêques et évêques (9 mars, 1er juin, 12 août 1724). Après la mort d'Innocent XIII, son successeur Benoît XIII s'opposa également à cette élection. Cependant Steenoven fut sacré par l'évêque de Babylone, Varlet, seul, le 15 octobre 1724 et cette consécration fut l'occasion de vives oppositions. Un bref de Benoît XIII, 21 février 1725, la déclara nulle, illicite et exécrable. Van Espen et Erkel en prirent la défense, tandis qu'un chanoine de Malines, Corneille Hoynck van Papendrecht, justifiait la conduite de Rome. Steenoven mourut, peu après son sacre, le 3 avril 1725 et il fut remplacé par Corneille Barchman Wuytiers, qui fut élu, le 15 mai 1725, et continua le schisme de l'Église d'Utrecht. Voir UTRECHT (*Église d'*).

On possède quelques écrits de Steenoven publiés pour justifier sa conduite : *Lettre pastorale du 6 avril 1724; Lettre au cardinal d'Alsace*, 16 février 1725; *Acte d'appel à l'occasion d'un certain bref portant le nom de Notre Saint Père le pape Benoît XIII, en date du 21 février 1725*, s. l. n. d., in-4o; *Second mémoire pour l'Église et le clergé d'Utrecht* où l'on fait voir que cette

Église n'a rien fait de contraire à l'esprit et à la discipline des canons en se donnant un archevêque titulaire, Leyde, 1725, in-4°; *Manifeste de l'archevêque d'Utrecht et du chapitre catholique romain de la même Église, au sujet de la conduite de Rome par rapport à l'Église d'Utrecht*, s. l. n. d., in-4°.

Corneille Paul Hoynck van Papendrecht, *Historia Ecclesiæ Ultrajectinæ*, Malines, 1725, in-fol., p. 75-81 et 346-359; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité du XVIIIe siècle*, s. l., 1760, in-12, p. 93; Duparc de Bellegarde, *Histoire abrégée de l'Église métropolitaine d'Utrecht*, Utrecht, 1852, in-8°, p. 315-333; *Vie de Van Espen*, Louvain, 1767, in-8°, p. 667-718.

J. Carreyre.

STEININGER Paterne, frère mineur allemand. — Né à Zeil en 1732, il entra dans l'ordre à Bamberg, où il passa la majeure partie de sa vie. Il mourut à Forchheim en 1799. On a de lui une *Theologia moralis*, Augsbourg, 1788-1790, 6 vol.

P. Minges, *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 226.

A. Teetaert.

STEINSITS Antoine, frère mineur hongrois du XVIIIe siècle, inconnu à L. Wadding et à J.-H. Sbaralea, qui, d'après H. Hurter, aurait composé une *Panoplia dogmatica adversus protestantes*, Gyor (Raab), 1745, in-4°, et des *Casus varii juxta principia juris canonici breviter resoluti*, Augsbourg, 1759, in-4°.

H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1375.

A. Teetaert.

STELLA Michel, frère mineur conventuel italien (XVIIe s.). — Originaire de Venise, il y régit pendant de nombreuses années le *Studium* de son ordre et, entre autres charges, exerça celle de commissaire général de sa province de Venise. Il mourut dans sa ville natale le 2 août 1652. Il a publié les ouvrages suivants : *De tribus excellentissimis humanitati nostræ a munifico Domino collatis dignitatibus in unione ejus ad Verbum divinum disputatio theologica*, Venise, 1614, in-4°; *In sacram scholasticam theologiam operosa præfatio, ubi de origine, nominibus, professoribus etc. ejusdem agitur*, Venise, 1614, in-4°; *De præstantia sacerdotis et sacerdotii evangelici*, Venise, 1621. Il laissa inédits les ouvrages suivants : *De innocentia et sanctitate Christi*, 2 vol. in-fol., pour lesquels il avait obtenu l'imprimatur du général de l'ordre le 27 avril 1641; *Expositio salutationis evangelicæ*, 5 vol. in-8°, en italien; *De ineffabili conceptione pueri Jesu*, 2 vol. in-fol.; *De augustissimo incarnationis mysterio disputationes*, in-fol.; *De merito animæ Christi in ordine ad se, ad angelos et ad homines*, 3 vol. in-fol.; *De merito bonorum operum*, in-fol.; *Tractatus de somniis corumque causis et significationibus*, in-8°; *De sensu Ecclesiæ, quando orat in offertorio missæ defunctorum*, in-8°; *De suffragiis animarum purgatorii*, in-8°; *Orationes de libero arbitrio, funebres, in laudem S. Antonii, religionis, nativitatis J. C.*, etc., in-4°; *Tractatus in quo demonstratur fabulosam esse narrationem de anima Trajani imperatoris liberata ab inferno*. D'après J.-Ph. Tomasini, *Bibliothecæ Venetæ manuscriptæ publicæ et privatæ*, Udine, 1650, p. 108; J. Franchini, *Bibliosofia e memorie letterarie di scrittori francescani conventuali, che hanno scritto dopo l'anno 1585 sino al 1692*, Modène, 1693, n. 274, et B. Theulus, *Triumphus seraphicus*, Velletri, 1655, tous ces ouvrages avec plusieurs autres écrits scolastiques, rédigés en latin, et un certain nombre de traités ascétiques, composés en italien, étaient conservés dans la bibliothèque de la maison des conventuels à Venise.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2e éd., t. II, Rome, 1921, p. 259; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 945; les ouvrages cités ci-dessus.

A. Teetaert.

STELLART Prosper, ermite de Saint-Augustin, né à Tournai vers 1588, professeur de théologie à Bruxelles en 1511, prieur des couvents de son ordre à Tournai en 1617 et à Douai en 1622-1625, puis visiteur de la province de Germanie inférieure; mort à Gaète le 10 août 1626.

Principaux écrits : *Augustinomachia, id est pro S. Augustino et augustinianis vindiciæ tutelares in libros II dissertationum discretæ*, Lyon, 1613, 2 vol. in-8°, ouvrage mis à l'Index le 26 juillet 1622; *Nucleus historicus regulæ magni patris Augustini ad servos Dei omnibus historiæ monasticæ tum veteris tum novæ studiosis utilissimus*, Tournai, 1618, in-8°; Douai, 1630; *Fundamina et regulæ omnium ordinum monasticorum et militarium*, etc., Douai, 1626, in-4°; *De coronis et tonsuris paganorum, judæorum, christianorum...*, Douai, 1625, in-8°; *Annales monastici libris XVII distincti*, Douai, 1626, in-4°.

Biographie nationale de Belgique, t. XXIII, 1921-1924, col. 772-774; Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. II, p. 1049; Paquot, *Mémoires* (éd. in-fol.), t. II, p. 161; Moréri, *Dictionnaire historique*, éd. de 1759, t. IX, col. 569; Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. II, Bonn, 1888, p. 264; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 837; Schulte, *Geschichte der Quellen des canon. Rechts*, t. III, p. 702.

J. Mercier.

STENGEL Georges, jésuite allemand (1585-1651). — Né à Augsbourg, il entra en 1601 au noviciat de Landsberg, enseigna quelque temps la philosophie à Dillingen, puis fut professeur de théologie à l'université d'Ingolstadt de 1618 à 1629. A partir de 1629 il se consacre davantage au ministère direct des âmes, tout en étant préfet des études de ses jeunes confrères à Ingolstadt et à Munich, et un moment recteur à Dillingen, tâches qui ne l'empêchent pas de déployer une activité littéraire considérable. Il meurt à Ingolstadt âgé de soixante-six ans.

Ses premières œuvres avaient été, comme c'était souvent le cas alors, des pièces de circonstance : poésies en l'honneur des princes qui rendent visite aux jésuites ou qu'on fête à l'université, écrits polémiques aussi — et dans le style de l'époque — contre prédicants, apostats ou ennemis des jésuites (détail dans Sommervogel). En fait d'écrits scolaires, sans parler des thèses de faculté, il y a lieu de citer un *Libellus de bono et malo syllogismo*, Munich, 1618, qui eut plusieurs éditions. Les cours du professeur de théologie sont restés inédits; cependant plusieurs dissertations académiques sur les anges lui fournirent la matière de quatre opuscules théologiques publiés à part; cf. Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, n. 39 sq.

Le plus important de la production du P. Stengel consiste en ouvrages d'édification et en publications de théologie populaire, si on peut appeler populaire une œuvre présentée en latin. C'est pourtant le terme qui lui convient le mieux; et d'ailleurs une partie en a été de fait traduite en allemand par d'autres jésuites.

Dans la première catégorie se placent des opuscules destinés aux congrégations de la Sainte-Vierge et des sortes d'encyclopédies édifiantes et curieuses où l'érudition, d'ordinaire peu contrôlée, sert de prétexte à des leçons morales : ainsi, à propos du Labyrinthe d'Égypte qui est une image du monde, plusieurs séries de considérations sur les beautés du monde *(Labyrinthi laudes)*, les dangers du monde *(Labyrinthi fraudes)*, le patronage des saints *(Labyrinthi duces)*; ou encore les *Ova paschalia*, cent gravures allégoriques accompagnées de longs commentaires, où l'on trouve tout ce qu'on veut, et spécialement toute la doctrine chrétienne, à propos des œufs; enfin des collections du genre des *Exempla per Quadragesimam narrata*.

Quant à la théologie populaire, elle s'offre en une série d'écrits d'étendue variable (200 à 600 p. in-8°) roulant en général sur le thème de la Providence et inspirés au théologien-prédicateur par les angoisses de la guerre de Trente ans. A voir les titres de ces livres, on ne se douterait pas toujours que ce sont autant d'apologies de la bonté et de la justice de Dieu : *Spes et fiducia*, Ingolstadt, 1645; *Sortes*, 1645; *Mundus et mundi partes*, 1645; *De monstris*, 1647; *Matrimonia fausta et infausta*, 1647; *Crœsus et Codrus*, 1648; *De honore dignis vel indignis*, 1650; *Tatio*, 1650; *Cibus esurientium*, 1650. Rassemblés, coordonnés, complétés, ces quelque dix ouvrages composeront finalement un vaste recueil, appelé à nourrir l'apologétique en Allemagne durant les XVIIe et XVIIIe siècles : *Opus de judiciis divinis quæ Deus in mundo exercet...*, Ingolstadt, 1651, 4 vol. in-4°, avec index pour la prédication dominicale. Avant d'être aussi publiée en allemand, Augsbourg-Dillingen, 1712, l'œuvre paraîtra encore à Cologne en 1686 sous ce titre : *Mundus theoreticus divinorum judiciorum, in quatuor partes digestus...*, 4 vol. in-fol.

Quelque point de doctrine qu'il traite, la méthode du P. Stengel est toujours la même; après un bref exposé de la croyance traditionnelle sur le point en question, il accumule avec autant d'érudition que de piété tout ce que la littérature et les arts des temps anciens et modernes fournissent d'histoires, de symboles, d'images se rapportant de près ou de loin au sujet, pour en tirer en définitive une leçon morale. Il va sans dire que celle-ci perd souvent de sa force à être ainsi noyée dans les détails les plus étranges. Notre goût ne supporte guère non plus de voir les noms de Jésus et Marie voisiner, parfois dans la même phrase, avec ceux de divinités ou de héros antiques aux légendes plus que suspectes. Et qu'il est pénible de trouver chez ce contemporain de Spee, chez cet ami de Tanner, un tel manque de sens critique quant aux histoires de sorcières !

En somme, esprit plus curieux que profond, homme d'action plus que penseur, Stengel a laissé une œuvre théologique qui, malgré son étendue, paraît aujourd'hui assez mince. Il a joui néanmoins d'une grande réputation de doctrine, due autant, semble-t-il, au sérieux de son ministère sacerdotal qu'à la science et à la piété répandues dans ses livres.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, 1546-1559; Veith, *Bibliotheca augustana*, t. III, p. 181-206; Wetzer-Welte, *Kirchenlexikon*, t. XI, p. 756.

J. GŒTZ.

STENON Jean-Nicolas, de son vrai nom STEENSEN, savant ecclésiastique danois (1638-1686). — Jan Niels Steensen naquit à Copenhague le 10 janvier 1638 au sein d'une famille luthérienne. Il fit d'excellentes études scientifiques et fut vite connu dans le monde savant par ses travaux remarquables sur la physique, l'anatomie et la médecine. Le grand-duc Côme III de Florence ayant entendu vanter les connaissances et l'érudition du jeune médecin danois l'appela à sa cour et lui confia l'éducation de son fils. En se rendant à Florence, Sténon fit un assez long séjour à Paris où il eut l'occasion d'entrer en relations avec Bossuet qui entreprit de le convertir à la foi catholique; c'est à Florence cependant que Sténon devait abjurer le luthéranisme, en 1667; bientôt après, il abandonnait ses travaux pour embrasser l'état ecclésiastique. En 1677, le pape Innocent XI l'appela à Rome, le sacra évêque de Titiopolis et le renvoya dans son pays avec le titre de vicaire apostolique de tout le Nord. Stenon déploya un grand zèle pour obtenir le retour à la foi de ses compatriotes; il mourut saintement à Schwerin le 25 novembre 1686. Le procès pour la béatification de ce grand serviteur de l'Église a été réintroduit récemment devant la Congrégation des Rites.

Outre ses ouvrages scientifiques, Stenon est l'auteur des écrits suivants : *Epistola ad virum eruditum, cum quo in unitate sanctæ romanæ Ecclesiæ, æternam amicitiam inire desiderat, de methodo convincendi acatholicum, juxta Chrysostomi homiliam XXXIII in Acta Apostolorum*, Florence, 1675, in-4°; *Epistola de interprete Sacræ Scripturæ*, Florence, 1675, in-4°; *Epistola de propria conversione*, Florence, 1677; *Elucidatio epistolæ de propria conversione*, Hanovre, 1680, in-4°; *Scrutinium reformatorum ostendens reformatores morum fuisse a Deo, reformatores autem fidei et doctrinæ non fuisse*, Florence, 1677, in-4°; *Defensio Scrutinii, reformatorum*, Hanovre, 1679, in-4°; *De purgatorio cum discursu utrum pontificii, an protestantes, in religionis negotio, conscientiæ suæ rectius consulant*, Hanovre, 1679, in-4°; *Antilogia contra D. Michaël Siricii ostensionem abominationum papatus idololatricarum*, Rostock, 1687, in-4°.

Maar, *To uudgine Arbejder af Nikolaus Steno fra Bibliotecea Laurentiana*, Copenhague, 1910; Jörgensen, *Nils Steensen*, Copenhague, 1884; Plenkers, *Der Däne Niels Stensen* Fribourg, 1884; Rose, *Nikolaus Stenos Liv og Dod. Oversa, af V. Maar*, Copenhague, 1906; Metzler, *Nikolaus Steno*, dans *Pastor bonus*, t. XXIII, Trèves, 1911; *Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon avec l'Italie*, éd. Valéry, t. III, 1846, *passim;* Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 403.

J. MERCIER.

STENTRUP Ferdinand, jésuite, né le 8 juillet 1831, à Munster-en-Westphalie, professeur de théologie à Inspruck de 1868 à 1893, mort à Kalksburg le le 15 juillet 1898. Il a laissé : *Prælectiones dogmaticæ de Deo uno*, Inspruck, 1878; *Prælectiones dogmaticæ de Verbo incarnato*, 2 vol., 1882-1889; *De locis theologicis, synopsis prælectionum*, 1889; *De fide, synopsis...*, 1890; *De SS. Trinitatis mysterio, synopsis...*, 1891; *Synopsis tractatus scolastici de Deo uno*, 1895. Le P. Stentrup avait fondé en 1877, de concert avec le P. Wieser, la revue *Zeitschrift für katholische Theologie*. Il y fit paraître un certain nombre d'articles.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. IX, col. 862; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 1912.

J. DE BLIC.

STÉPHANIE DE L'INCARNATION, clarisse espagnole du monastère de Lerma dans la première moitié du XVIIe siècle. Non moins célèbre par ses connaissances théologiques que par la sainteté de sa vie, elle composa les ouvrages inédits suivants : *De generatione æterna, de rerum creatione et de earumdem conservatione*, in-4°; *De incarnatione Verbi divini*, in-4°; *De redemptione hominis, de glorificatione humanæ naturæ ac Domini resurrectione*, in-4°; *De judicio universali*, in-4°. Le premier traité est conservé à la bibl. royale de Madrid et le premier et le troisième à la bibl. du couvent des frères mineurs à Palencia, *plut. 153*, n. *35*, ainsi qu'un livre inédit *De oratione et meditatione*, in-8°. Sur l'ordre de son confesseur, le P. Alphonse de Villa Mediana, elle rédigea aussi sa vie, qui serait conservée à la bibl. royale de Madrid.

Pierre de Alva et Astorga, *Militia immaculatæ conceptionis virginis Mariæ*, Louvain, 1663, col. 1422; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. III, Madrid, 1733, p. 106; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2e éd., t. III, Rome, 1936, p. 109.

A. TEETAERT.

STERCORANISME. — Par ce mot, dont l'étymologie, *stercus*, à elle seule évoque déjà un sens fort défavorable pour le système qu'il désigne, un certain nombre de théologiens, à une époque où la doctrine de l'objectivité et du devenir des « espèces » eucharistiques n'était pas encore achevée, ont cru devoir stigmatiser l'opinion selon laquelle le sacrement du

corps du Christ, c'est-à-dire les espèces consacrées, étaient vouées dans leur devenir aux transformations de la digestion et à leurs suites. La question du stercoranisme étant liée à la question de l'objectivité des espèces ne put être résolue qu'en dépendance de celle-ci. Aussi, pour l'intelligence et l'appréciation de la question, sera-t-il utile : 1° de rappeler quelques principes et quelques faits qui éclaireront les conceptions que l'on avait jusqu'au IXe siècle de la réalité objective des éléments consacrés; 2° la genèse et le développement de la controverse sur le sort réservé à ces éléments du fait d'altérations possibles de ceux-ci, soit en dehors de la communion, soit du fait de la communion, du IXe au XIIIe siècle; 3° la solution classique donnée par saint Thomas à cette question.

Dans cette perspective, la question du stercoranisme apparaîtra facilement comme un problème mal posé à une époque où la théologie des accidents eucharistiques n'était point encore achevée, et qui n'a plus sa raison d'être dans une théologie objectiviste de ces accidents.

I. La question de l'objectivité et du devenir des éléments consacrés du Ier au IXe siècle. — 1° *Dans le Nouveau Testament.* — L'Église primitive n'a pas réalisé l'eucharistie comme un pur symbole, mais comme une institution où, sur l'ordre et dans la puissance du Christ, elle était appelée à offrir et distribuer « le corps et le sang du Seigneur ». Tel est le sens des récits de l'institution. Ainsi l'ont compris les apôtres. Pour saint Paul, I Cor., x, 1-6, la Cène accomplit un type prophétiquement décrit dans l'Ancien Testament : la manne et l'eau du rocher. Elle nous apporte un « aliment et un breuvage spirituels ou pneumatiques ». « La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas une communion au sang du Christ? Le pain que nous rompons, n'est-il pas une communion au corps du Christ? Et comme il n'y a qu'un *pain*, nous ne formons qu'un *corps;* car nous avons tous part au pain unique. » I Cor., x, 16-18. « Toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez ce calice, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. De sorte que quiconque mange le pain et boit la coupe du Seigneur indignement, sera coupable envers le corps et le sang du Seigneur. Que l'homme s'éprouve soi-même, et qu'ainsi il mange du pain, et boive à la coupe. Car celui qui mange et qui boit, mange et boit sa propre condamnation, s'il ne discerne pas le corps. » *Ibid.*, XI, 26-30.

Ce qui importe pour saint Paul, c'est de faire reconnaître à ses disciples la valeur du don du Christ, de les inviter à discerner le corps du Christ invisible, caché sous l'extérieur d'un pain ordinaire sur l'autel, à participer à cet unique pain invisible et indivisible qui fait le lien des chrétiens, à leur faire prendre conscience qu'en face « du pain qu'ils rompent, du calice qu'ils boivent » ils ne sont point en face d'un aliment et d'un breuvage ordinaires, mais en face du corps et du sang du Christ. Il s'agit avant tout d'affirmer une divine réalité et non de résoudre un problème ontologique. La question du degré d'objectivité « du pain rompu et du vin du calice » est en dehors de la vision de l'Apôtre. Il ne spécule pas; il ne distingue pas entre substance et accident. Mais la façon dont il parle de l'action de manger et de boire l'eucharistie favorise l'opinion qui prévaudra, selon laquelle les éléments consacrés gardent une certaine objectivité que devra déterminer la réflexion théologique.

Même pensée dans l'évangile de saint Jean, c. VI. Ce que promet le Christ à ses disciples, à Capharnaüm, ce n'est pas un aliment terrestre, comme au jour de la multiplication des pains, c'est une nourriture en vue de la vie éternelle, c'est une vraie nourriture, un vrai breuvage; c'est la chair et le sang de Jésus glorifiés qui seront donnés d'une façon réelle, mais spirituelle, pour entretenir dans les âmes la vie divine, principe et gage d'immortalité et de résurrection. Dans cette promesse, pas un mot sur les éléments qui nous feront communier à la chair et au sang du Christ.

Ce qu'éclairent les textes de la promesse et de l'institution de l'eucharistie avec leurs commentaires apostoliques, c'est d'abord la présence invisible du corps et du sang du Christ sous les éléments consacrés. Mais, pour que ce qui était du pain et du vin ordinaires, soit le corps et le sang du Christ, il faut un devenir, une conversion; il faut que le pain ne soit plus pain, mais corps du Christ. Et cependant l'expérience est là qui réclame une certaine objectivité pour les réalités phénoménales inchangées qui voilent et notifient le corps et le sang invisibles du Christ. La Tradition, dès l'origine, va être mise pratiquement en face de ce problème. Une fois affirmé explicitement le devenir ou la conversion, se posera logiquement la question de l'objectivité des éléments qui frappent nos regards après la consécration, celle de leur devenir, de leurs rapports avec le corps du Christ qu'ils cachent et révèlent à la fois.

Le dogme de la conversion substantielle avec la permanence des « espèces » du pain et du vin, apparaît bien, dans la ligne du développement de la Tradition, comme une sorte de corollaire du dogme de la présence réelle et de l'affirmation évangélique : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. »

A la Tradition de nous dire à travers quels tâtonnements le problème secondaire de l'objectivité et du devenir des espèces (spécialement après la communion) a été conduit par la réflexion et les discussions théologiques à sa solution raisonnable.

2° *Dans la Tradition.* — Rapidement, les Pères anciens, selon la logique de leur foi à la réalité « du corps et du sang du Christ » dans l'eucharistie, en viennent à une attitude de vénération pour la chose sainte que sont les éléments consacrés et témoignent d'une sollicitude religieuse pour leur sort. *Calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur*, dit Tertullien, *De cor. mil.*, 3. De même Origène, *In Exod.*, hom. XIII, 3, *P. G.*, t. XII, col. 391, souligne le scrupule du fidèle à ce que rien ne tombe à terre du *corpus Christi.* De même Hippolyte dans la *Tradition apostolique* (n. 117, Hauler) : *Omnis autem festinet, ut non infidelis gustet de eucharistia aut ne sorix aut animal aliud aut ne quid cadat et pereat de eo. Corpus enim est Christi edendum credentibus et non contemnendum. Calicem in nomine Dei benedicens accepistis quasi antitypum sanguinis Christi. Quapropter, nolito effundere, ut non spiritus alienus, velut te contemnente, illud delingat.* De même encore Cyrille de Jérusalem, *Cat. myst.*, v, 21.

Ainsi les Pères croient à l'objectivité des éléments consacrés; ceux-ci peuvent tomber, ils peuvent disparaître, périr d'une façon non convenable. A la piété des fidèles de les soustraire à ce péril et de les consommer dans une sainte communion. Ces sentiments de vénération seront un jour poussés jusqu'au scrupule et feront douter de la réalité même de telle profanation accidentelle arrivée aux espèces, comme incompatible avec leur dignité.

A côté de ces sentiments communs à l'antiquité, se dessinent chez les Pères deux conceptions différentes du tout complexe qu'est le *corpus Christi*, le *munus consecratum;* l'une distingue plus nettement la réalité et le devenir d'une part du *sacramentum* ou des éléments consacrés, visibles et corruptibles, et d'autre part ceux de la *res sacramenti* invisible, du corps incorruptible du Christ; l'autre envisage le *corpus Christi* comme un tout, comme un aliment physiquement assimilé au corps du fidèle pour le préserver contre la corruption

de la mort. Dans la suite, l'une et l'autre conception aboutiront à des conclusions différentes sur le sort fait aux éléments consacrés dans le communiant. La première expliquera très bien que ce qui survient dans les espèces corruptibles ne doit pas atteindre le corps du Christ incorruptible; mais la seconde, confondant sacrement corruptible et réalité incorruptible du sacrement, voudra faire partager à des choses corruptibles la fortune des réalités incorruptibles.

1. *Distinction entre les éléments consacrés et leur contenu.* — Saint Irénée, *Cont. hær.*, IV, XVIII, 4, 5, entrevoit la distinction au sein de l'eucharistie de deux éléments (sans se poser évidemment la question métaphysique de la nature des espèces) : *Quemadmodum enim qui est a terra panis, percipiens invocationem Dei, jam non communis panis est, sed eucharistia, ex duabus rebus constans, terrena et cælesti; sic et corpora nostra percipientia eucharistiam jam non sunt corruptibilia, spem resurrectionis habentia.* Il est évident, d'après le contexte, que l'élément terrestre est le pain ou ce qui en reste; l'élément céleste, étant donnée la doctrine d'Irénée, c'est le corps et le sang glorifiés du Christ. (Le texte n'est point à utiliser pour ou contre la transsubstantiation; Irénée est en dehors de cette perspective.) Mais il ne pousse pas la distinction des éléments au point de se préoccuper de leur devenir réciproque; il conçoit les effets de l'eucharistie *per modum unius;* par la communion, nous assimilons dans notre corps un germe d'incorruption. « Notre chair est nourrie du corps et du sang du Christ, notre chair physique en vue de sa résurrection physique, ce qui suppose que le corps du Christ est un aliment physique physiquement assimilé par notre corps. » Batiffol, *L'eucharistie*, 8e éd., p. 175. C'était déjà la pensée de Justin : l'aliment « eucharistié » est un aliment dont nos chairs sont nourries en vue de la transformation. *Apol.*, I, 65.

Origène, en face des *simpliciores* qui étaient tentés de croire que ce qui est appelé pain du Seigneur sanctifie sans condition, est amené à préciser les circonstances dans lesquelles l'eucharistie est sanctificatrice. A cet effet, il commente la maxime du Sauveur : « Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme », Matth., XV, 11, et il distingue dans l'eucharistie, d'une part l'élément matériel qui entre par la bouche, suit le courant de la digestion et finit *in secessum*, et de l'autre l'élément mystérieux, efficace et sanctifiant, le corps du Christ : « Que si tout ce qui entre par la bouche va dans le ventre et finit où l'on sait, l'aliment sanctifié par la parole de Dieu devient efficace; il cause la perception de l'esprit dont le regard voit ce qui est efficace. Et non pas la matière du pain, mais la parole prononcée sur le pain est efficace à qui la mange d'une manière non indigne du Seigneur. » *In Matth.*, XI, 14, *P. G.*, t. XIII, col. 948. On pourra trouver que la détermination de l'élément divin, saint et sanctifiant, dans l'eucharistie, reste confuse; mais il faut souligner ici que l'élément matériel, perceptible et sensible est bien distingué du premier, et bien caractérisé du moins dans son sort; comme tel, en tant qu'élément sensible, il est indifférent, il est digéré et va *in secessum*. P. Batiffol est incliné à croire « qu'Origène a voulu surtout marquer la distinction de l'aliment ἅγιον et de l'élément ὑλικόν sans penser au rapport de l'un à l'autre » et il pense aussi, avec Renz, que ces expressions ne sont pas de celles dont on puisse rien conclure contre la transsubstantiation, bien que ces expressions n'épuisent pas toute la virtualité du sujet. *Op. cit.*, p. 279.

Saint Augustin lui aussi distinguera, avec une netteté plus grande encore, les éléments visibles du pain et du vin consacrés et le corps eucharistique du Christ qui demeure incorruptible. Dans l'eucharistie, il y a ce qui se voit, ce qui se mange visiblement, ce qui est corruptible, ce qui est le véhicule, le symbole de la *res sacramenti;* et il y a le corps invisible que l'on adore avant la communion et qui nourrit l'âme tout en restant incorruptible. Dans son Sermon CCXXVII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1101, il parle ainsi de ce qui est pris visiblement dans le sacrement, et de ce qui est mangé spirituellement, mais réellement : « Ne traitez pas comme de vils objets ces éléments que vous voyez. Ce que vous voyez passe, mais la réalité invisible qui est signifiée demeure et ne passe pas. Ce que l'on reçoit est *mangé* et *anéanti*. Est-ce que le *corps du Christ est anéanti ?* » On ne peut mieux distinguer dans l'eucharistie entre ce qui est corruptible et qui a le sort des aliments terrestres, et ce qui est incorruptible et qui est l'aliment de l'âme. Il faut, dès lors, distinguer entre la manducation réelle, matérielle des espèces, et l'assimilation réelle mais spirituelle, l'union de l'âme au Christ « procurée par la manducation figurative du corps sacré, réellement mais invisiblement présent dans les espèces visibles qui seules subissent une manducation réelle... Même pour ceux qui croient à la présence réelle, la manducation du Christ dans la communion est figurative, car son corps demeure entier, sans atteinte ni morcellement, seules les espèces sacramentelles sont touchées, altérées, assimilées. A cela se réduit la doctrine que l'évêque d'Hippone voulait inculquer à son peuple (lorsqu'il parlait de manducation *in sacramento, in figura*) ». Marie Comeau, *Saint Augustin, exégète du IVe Évangile*, p. 180 et 181.

2. *Non-distinction des éléments consacrés et de leur contenu : unité de sort du tout complexe eucharistique.* — Chez les Pères grecs, en particulier chez saint Cyrille de Jérusalem, saint Jean Chrysostome, saint Grégoire de Nysse, saint Cyrille d'Alexandrie, etc., la distinction des éléments consacrés et de leur contenu est loin d'être aussi nette que chez les Pères analysés précédemment; ils s'attachent surtout à mettre en relief la transformation miraculeuse des oblats en la chair vivifiante du Verbe; des conditions d'existence et du sort de ce qu'ils appellent τὰ φαινόμενα, ils ne se préoccupent pas; ce qu'ils voient uniquement dans la manducation de l'aliment eucharistique, c'est une vivification physique du fidèle, corps et âme; pour cet aliment, dans son être visible, ils excluent le sort des autres aliments.

Tel Cyrille de Jérusalem, *Cat. myst.*, IV, 3-5 : « Avec une foi certaine, prenons ces éléments comme le corps et le sang du Christ. Car dans la figure du pain t'est donné le corps, et dans la figure du vin t'est donné le sang, pour que tu deviennes, en participant au corps et au sang du Christ, *consanguin* du Christ. Ainsi nous devenons christophores; *le corps du Christ et son sang se distribuant dans nos membres.* Ainsi, selon l'Écriture (II Pet., I, 4), nous devenons participants de la nature divine... Dans le Nouveau Testament un pain céleste et un calice de salut nous sont donnés qui sanctifient l'âme et le corps. Car, comme le pain convient au corps, ainsi le Verbe à l'âme. » Un peu plus loin, *Cat.*, V, 15, parlant, en commentant le *Pater*, du pain eucharistique qui est ordonné à la substance de l'âme, il insiste sur cette idée que le corps et le sang du Christ se distribuent dans tous les membres; il ajoute que l'aliment eucharistique n'est pas entraîné par le torrent de la digestion. Le texte sera maintes fois reproduit chez les Grecs et certains Latins : οὗτος ὁ ἄρτος οὐκ εἰς κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται, ἀλλ' εἰς πᾶσαν σου τὴν σύστασιν ἀναδίδοται εἰς ὠφέλειαν σώματος καὶ ψυχῆς.

Même inspiration dans ce texte du pseudo-Chrysostome, *De pænit.*, hom. IX, 2, *P. G.*, t. XLIX, col. 345 : « Ne vois pas que c'est du pain, n'estime pas que c'est du vin. Car l'aliment qui t'est donné ne va pas *in secessum* comme les autres aliments Non, ne pense

pas cela. Mais, comme une cire que l'on approche du feu ne se raffine pas, ni ne laisse de résidu, de même ici, estime que les mystères sont consumés par la substance du corps. »

P. Batiffol commente justement : « L'auteur parle des μυστήρια, c'est-à-dire du pain et du vin consacrés. Ne pense pas, dit-il, que ce soit là du pain et du vin. Non, car ces μυστήρια n'ont pas le sort des autres aliments qui finissent au fumier. Les μυστήρια se comportent comme la cire qu'on approche du feu et qui fond sans laisser de résidu; ainsi les μυστήρια sont consumés par la substance du corps du fidèle qui communie. (C'est l'idée de S. Cyrille de Jérusalem.) Chrysostome avait dit d'une manière analogue que, au contraire du sang de l'ancienne alliance qui purifiait le corps du dehors, dans la nouvelle alliance la purification est pneumatique; elle entre dans l'âme; elle se mêle à la substance de l'âme. *In Hebr.*, hom. XVI, 2; Jean Chrysostome avait dit encore que le corps du Sauveur se dissout (*In Eph.*, hom. III) intégralement dans l'âme du fidèle. » *Op. cit.*, p. 421.

Le compilateur de l'homélie : *Quod non indigne accedendum sit*, dans les *Eclogæ*, *P. G.*, t. LXIII, col. 898, reproduit le passage du pseudo-Chrysostome. Saint Jean Damascène lui-même se fera l'écho de cette opinion touchant l'incorruptibilité des espèces : σῶμα ἐστὶ καὶ αἷμα Χριστοῦ... οὐ φθειρόμενον, οὐκ εἰς ἀφεδρῶνα χωροῦν, μὴ γένοιτο, ἀλλ' εἰς τὴν ἡμῶν οὐσίαν καὶ συντήρησιν. *De fide orth.*, IV, XIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 1152. Voir aussi Euthymius de Zigabène, *Comm. in Matth.*, XXIV, 26, *P. G.*, t. CXXIX, col. 665.

On retrouve la conception de la vivification physique de notre corps par l'assimilation physique du corps vivifiant du Sauveur, qui, en vivant en lui, le transforme totalement, dans saint Grégoire de Nysse, *Orat. catech.*, XXXVII, *P. G.*, t. XLV, col. 93-97, et saint Cyrille d'Alexandrie, *In Joh.*, VI, 54, *P. G.*, t. LXXIII, col. 577-580.

Ces pensées ont certes leur racine dans l'évangile de saint Jean. Le discours du Pain de vie, c. VI, attribue une efficacité vivifiante à la chair glorifiée du Christ ressuscité qui met, dès maintenant, dans le fidèle un principe de vie divine et lui donne l'assurance d'être ressuscité au dernier jour. C'est dans la communion eucharistique à la chair glorifiée du Christ que se fait mystérieusement la participation réitérée à l'Esprit qui vivifie. Sur le comment de cette vivification réelle, mais spirituelle de l'aliment divin qui nous fait demeurer en Jésus, et le fait demeurer en nous, comme un principe de vie éternelle, l'Évangile est muet. Les Pères grecs croient pouvoir lever un coin du mystère en concevant la communion comme une assimilation physique qui cache en notre corps comme un germe de l'incorruptibilité; ainsi, selon eux, la résurrection ne fera que mettre en activité les forces que la communion a déposées en nous en vue de l'incorruptibilité. N'y a-t-il pas quelque outrance dans cette systématisation rigoureuse qui ramène surtout l'effet de l'eucharistie à une action physique sur le corps? Cf. Batiffol, *op. cit.*, p. 399. Il y a là comme un danger de matérialisation du mode d'action de l'aliment divin dans le fidèle, de rétrécissement de cette action au corps, et un danger aussi de spiritualisation excessive des éléments consacrés que l'on déclare incorruptibles. Cette conception qui se retrouvera dans la suite chez les Latins ne sera pas sans retarder la solution du problème de l'objectivité et du devenir des espèces dans la communion.

II. GENÈSE ET DÉVELOPPEMENT DE LA CONTROVERSE SUR L'OBJECTIVITÉ ET LE DEVENIR DES ÉLÉMENTS CONSACRÉS (IXe au XIIIe siècle). — 1° *Genèse de la controverse. Amalaire* († vers 850) *et Florus* († 860). — Avec la renaissance carolingienne, la réflexion théologique va être préoccupée par la question du devenir du corps du Christ après la communion; elle s'exercera comme chez les Grecs en deux sens différents. Les uns, confondant plus ou moins le *corpus Christi* et les éléments consacrés qui le revêtent, se demandent si ce *corpus Christi* est sujet aux mêmes vicissitudes que les autres aliments. D'autres, distinguant, à la suite de saint Augustin, entre le *sacramentum* et la *res sacramenti*, n'auront pas de peine à reconnaître la corruptibilité des éléments consacrés et l'incorruptibilité du *corpus Christi*.

1. *Amalaire.* — Il est un témoin du premier courant. Interrogé par un jeune noble, son disciple Gontrade, qui était troublé par certaines attitudes du maître après la communion : *me statim spuere post comestam eucharistiam*, il lui répond ainsi, *Epist.*, VI, *P. L.*, t. CV, col. 1336-1339 : Il sait qu'on doit vénérer le corps du Seigneur par dessus tous les autres aliments, mais d'une façon spirituelle : *Non hoc dico quod non debeamus corpus Domini venerari præ omnibus sumptibus, sed quod si veneratum fuerit ab interiore homine, quidquid naturaliter ab exteriore agitur, dominico honori deputetur.* Col. 1337 A. Il comprend d'ailleurs le scrupule de son disciple : *quasi sumptum corpus simul cum sputo projiciam.* Mais reste son infirmité et il a confiance que Dieu, dans tous les cas, saura vivifier son âme par l'aliment eucharistique : *tamen confido in Domino, ut faciat intrare corpus ad animam vivificandam, et quod exeundum est propter sanitatem corporis, faciat exire sine dispendio animæ.* Col. 1337 D. A nous de vouloir et de demander à Dieu un cœur pur, à lui de répandre son corps dans nos membres et dans nos veines pour notre salut. Il nous donne sa présence vivifiante comme il veut : et le corps du Christ qui est la vie et qui donne la vie est incorruptible, où qu'il soit.

En résumé, pour ce qui est du corps du Christ reçu avec bonne intention, Amalaire « ne veut point discuter s'il est invisiblement porté au ciel, ou s'il se conserve dans le corps du fidèle jusqu'au jour de sa sépulture, ou s'il s'exhale dans les airs, ou s'il sort du fidèle soit avec le sang, soit par la voie ordinaire *(aut exeat de corpore cum sanguine, aut per poros emittatur)* selon la parole de l'Évangile : *Omne quod intrat in os in ventrum vadit et in secessum emittitur.* Matth., XV, 17. Le fidèle ne doit pas soulever ces questions; il ne doit se préoccuper que de ne pas recevoir le corps du Christ d'un cœur sacrilège comme Judas et de le discerner des aliments ordinaires. Col. 1338 D.

Ainsi Amalaire professe, avec la Tradition, la croyance dans l'eucharistie à la présence réelle d'un *corpus Christi*, qu'il faut vénérer par dessus tous les aliments; il croit, comme Cyrille de Jérusalem, que ce *corpus Christi* se répand dans nos membres et dans nos veines et nous communique la vie pour notre salut. Quant à percer le mystère de cette présence, quant à préciser sa durée, à dire comment elle cesse, à dire si le *corpus Domini* serait sujet aux mêmes vicissitudes que les aliments, à répondre aux conceptions en travail dans les imaginations de cette époque, il se garde de le faire, et recommande même le respect du mystère. Avec E. Vernet, art. EUCHARISTIE, t. V, col. 1224, il faut dire : « On a eu tort de compter Amalaire parmi les tenants (du stercoranisme); dans la lettre *ad Guntradum*, il ne veut pas discuter les opinions diverses qu'il énumère et ailleurs il se déclare pour la permanence du corps du Christ dans le communiant. » Reconnaissons que la façon dont il conçoit l'assimilation physique du *corpus Domini* dans nos membres et dans nos veines appelle des critiques. Les augustiniens ne les lui ménageront pas.

2. *Florus.* — Diacre de Lyon, il écrivit contre Amalaire avant et après le concile de Quierzy, 838. Sur cette

querelle, voir É. Amann, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. VI, p. 308 sq. Avec vigueur, il attaque la conception trop matérielle de la communion, comme assimilation physique du *corpus Christi*, liant celui-ci aux mêmes vicissitudes que les aliments; il lui oppose une idée plus spirituelle de la communion qui est une réfection de l'âme et qui n'a rien à voir avec la digestion.

Dans son premier opuscule *(Contra Amalarium)*, il dénonce l'ineptie des préoccupations de son adversaire : *Quam misera anxietate ventilatur et coarctatur, cum corpus Christi humanæ corruptionis sordibus inquinari formidat... Addit quoque (corpus Christi in corpore nostro manere) usque in diem sepulturæ, metuens ne vel tunc, nisi nescio quo invisibili modo a nobis discretum fuerit, corpus Christi conditione in pulverem dissolvatur...* N. 9, *P. L.*, t. CXIX, col. 77. Pour dissiper ces imaginations, il n'est que de définir d'une façon réelle, mais spirituelle, le *corpus Christi* et de le distinguer des éléments visibles qui le cachent. Sans doute la manducation réelle et matérielle des éléments visibles n'est pas inutile pour une véritable communion au Christ dans l'eucharistie; elle la conditionne, mais ce qui importe c'est l'union réelle, mais spirituelle, directe du corps du Christ avec l'âme qu'il rassasie : *Prorsus panis ille sacrosanctus oblationis corpus est Christi, non materie vel specie visibili, sed virtute et potentia spirituali... Mentis ergo est cibus iste, non ventris; non corrumpitur, sed permanet in vitam æternam quoniam pie sumentibus confert vitam æternam... Corpus igitur Christi non est in specie visibili, sed in virtute spirituali, nec inquinari potest fœce corporea quod et animarum et corporum vitia mundare consuevit. Ibid.*, col. 77.

Le second opuscule, écrit après le concile de Quierzy, justifie la condamnation d'Amalaire en ce concile. Dans le style d'Augustin, Florus oppose la manducation réelle et matérielle des espèces, et l'assimilation spirituelle par le cœur et l'âme de l'aliment céleste, invisible et incorruptible. En commentant Joa., VI, 32, 56, 58, il écrit : *Manet igitur in mente fidelium incorrupta venerabilis mysterii virtus et efficacissima potentia, purgans delicta... Cumque pulvis revertitur in terram, spiritus tamen, hujus muneris solatio fretus, redit ad Dominum qui dedit illum nec in depositione corruptibili corporis sui amittens incorruptibilem gratiam corporis Christi.* Col. 83 et 84.

En partant de ces prémisses qui distinguent parfaitement entre le *visibile sacramentum*, qui est corruptible et a le sort des aliments, et le *corpus Christi* qui est incorruptible, immortel et spirituel, les questions envisagées par Amalaire ne se posent plus. Mais il reste que le langage spiritualiste de notre auteur, qui sauvegarde bien le caractère vivifiant de l'aliment céleste, ne marque pas assez que la chair vivifiante, si spiritualisée soit-elle, reste une chair cependant, non corruptible, certes, mais distincte de la vertu spirituelle qu'elle apporte à l'âme du communiant. Florus semble entendre la présence réelle du corps du Christ comme une vertu spirituelle.

2° *Suite de la controverse : Pascase Radbert, Raban Maur, Ratramne.* — Pascase, dans son traité *De corpore et sanguine Domini*, écrit vers 831, dédié à Charles le Chauve en 844, est avant tout préoccupé d'établir l'identité absolue du corps historique et du corps eucharistique qui se trouve sur l'autel après la consécration. En vertu d'un mystérieux changement intérieur et spirituel, la substance du pain et du vin est transformée au corps et au sang du Christ. C. XXI, 9, *P. L.*, t. CXX, col. 1340. Au fait, les apparences ne changent pas : la vue et le goût ne perçoivent aucune modification, cela afin que la foi soit exercée. *Op. cit.*, I, 5, col. 1271.

Est-ce à dire que nous soyons déjà en face de la distinction scolastique entre substance et accidents. Les apparences dont parle Pascase ont-elles l'objectivité que saint Thomas reconnaît aux accidents? Non pas. Le mot *species* chez Pascase ne signifie qu'apparence. « Il y a un abîme entre la notion d' « apparence » telle qu'il la conçoit et la notion scolastique d' « accident ». L'accident est de l' « être » pourrait-on dire; mais les « apparences » de Radbert n'ont pas d'être, n'ont pas de réalité objective : elles présentent seulement l'aspect extérieur que Dieu laisse à la vraie chair et au vrai sang du Christ pour ne pas nous choquer; il y a là une sorte de miracle permanent, agissant sur nos sens à la façon d'une vision au sens large du mot. » H. Peltier, *Pascase Radbert*, Amiens, 1938, p. 236. En vérité, selon l'expression souvent répétée de Pascase, au terme de la conversion substantielle, il n'y a plus que la chair et le sang du Christ. *Op. cit.*, I, 2, col. 1269. Dès lors, c'est uniquement une nourriture d'incorruptibilité et d'immortalité. Sans doute, remarque-t-il, c'est tout l'homme qui est racheté par le Christ, corps et âme; notre corps lui-même a besoin d'être spiritualisé et, dans la communion, il est merveilleusement préparé à l'incorruptibilité. C. XIX, col. 1327. Mais par là nous ne devons pas nous imaginer que l'eucharistie nourrit physiquement notre corps. C. XX, col. 1330. Rien de charnel dans la communion, elle est nourriture spirituelle.

Mais, en outre de cette nutrition spirituelle de l'âme par le vrai corps du Christ, n'y a-t-il pas à se préoccuper d'une autre nutrition du corps par les « espèces ou apparences » du pain et du vin demeurées après la consécration. Pascase sait les préoccupations de certains de ses contemporains au sujet de ce que deviennent ces « apparences » entraînées dans le courant de la digestion. Tels et tels se demandent si le jeûne ne doit pas être continué quelque temps, par respect, après qu'on a communié, pour que les éléments consacrés ne se trouvent pas mêlés avec la nourriture commune.

Pascase pour qui, après la consécration, il n'y a plus que le corps du Christ, et pour qui les « apparences » n'ont pas « d'être » au sens réel du mot, ne peut qu'écarter la question d'éléments réels sujets aux vicissitudes des aliments ordinaires. Il tient la question posée comme frivole. En conséquence, il répond : *Neque observandum, sicut apocryphorum munimenta decernunt* (il s'agit ici de l'épître de saint Clément à saint Jacques, Hinschius, *Decret. pseudo-Isid.*, p. 47, cf. Gratien, *De cons.*, II, 23), *donec ea digerantur in corpore, ne communis cibus accipiatur.* Et encore : *Frivolum est ergo, sicut in eodem apocrypho libro legitur, in hoc mysterio cogitare de stercore, ne commisceatur in digestione alterius cibi.* C. XX, 1 et 3, col. 1330 et 1331. La raison, c'est qu'il n'y a rien de charnel dans cette manducation et ses suites : *ubi spiritalis esca et potus sumitur... quid commistionis habere poterit. Ibid.*, col. 1331. Il est vrai que la vie qu'alimente l'eucharistie est spirituelle et que c'est par respect pour l'aliment divin que nous restons à jeun avant la communion; Pascase recommande justement de se préoccuper avant tout de se préparer religieusement à la communion. C'est là, certes, le principal aspect de la question eucharistique, mais Pascase a tort de ne voir que cela et d'oublier que les éléments consacrés restent sujets dans la communion aux mêmes vicissitudes que les aliments communs. D'autres théologiens vont résoudre différemment le problème.

Raban Maur se voit poser par l'évêque d'Auxerre, Héribald, ce même problème, sous une forme nouvelle. *Utrum eucharistia, postquam consumitur et in secessum emittitur more aliorum ciborum, iterum redeat in naturam pristinam, quam habuerat antequam in altari consecraretur? Pænitentiale*, c. XXXIII, *P. L.*, t. CX, col. 492.

Après la parole du Christ : *Omne quod intrat in os in ventrem vadit et in secessum emittitur*, il tient la ques-

tion posée pour superflue. Lui, distingue fort bien entre le *sacramentum*, élément visible et corruptible. et la *virtus sacramenti* ou corps spirituel eucharistique qui produit l'incorporation au Christ. Tout comme Pascase, il ne veut pas que ce qui est l'aliment de l'âme soit de nature à être digéré; il insiste sur la spiritualité de cet aliment jusqu'à condamner ce qu'a dit Pascase. « Récemment, dit-il à Héribald, certains ont affirmé à tort que le corps eucharistique est celui-là même qui est né de la vierge Marie. » A cette erreur, ajoute-t-il, j'ai répondu dans ma lettre à Égil et j'ai dit ce qu'il faut penser de cette question.

La lettre à Égil de Prum est perdue, mais ce que Raban dit ici suffit à montrer qu'à la différence de Pascase, l'archevêque de Mayence admet la réalité du *sacramentum* qui demeure après la consécration. Réalité matérielle, le *sacramentum* subit les vicissitudes de toute matière et suit donc le cours de la digestion. *Quæ est enim ratio ut hoc quod stomacho digeritur et in secessum emittitur, iterum in statum pristinum redeat, cum nullus hoc unquam fieri esse asseruit?* La réponse donnée n'est qu'une application de la conception eucharistique déjà exposée dans le *De institutione clericorum*, c. XXXI, *ibid.*, col. 516-518, où est marquée la distinction entre l'*alimentum corporis* et la *virtus Christi*.

En résumé, pour Raban comme pour Héribald, la question posée ne concerne pas le corps invisible et incorruptible du Christ, mais le *sacramentum*, les espèces du pain et du vin. Que deviennent-elles? Raban y fait cette réponse qui sera plus tard celle de saint Thomas. Le *sacramentum* est un *alimentum corporis* qui est sujet aux mêmes vicissitudes que les aliments ordinaires. Il n'est nullement question pour lui de soumettre le corps eucharistique lui-même, c'est-à-dire l'élément incorruptible, à ces vicissitudes.

Ratramne († 868), dans son opuscule *De corpore et sanguine Domini*, *P. L.*, t. CXXI, col. 125-170, critique lui aussi la thèse de Pascase sur l'identité du corps historique du Christ et du corps eucharistique. Sans aborder directement la question du devenir des éléments consacrés après la communion, il pose des principes semblables à ceux de Raban Maur qui conduisent aux mêmes conséquences. La consécration, selon lui, laisse inchangés le pain et le vin, mais elle opère un changement spirituel. Au terme de ce changement, il n'y a pas qu'un *signum*, mais un *sacramentum*, c'est-à-dire un signe salutaire. C'est un corps et un sang spirituels, c'est une puissance du Verbe qui nourrit l'âme et la purifie. Ainsi, dans la communion, y a-t-il une double nutrition corporelle et spirituelle. Il y a d'abord la substance visible du pain et du vin qui n'a pas perdu sa qualité d'aliment, mais le pain et le vin sont devenus sacrements, figures, de la « substance de vie divine » qui est en eux et qui nourrit l'âme. Il écrit donc : *Non secundum hoc quod videtur, quod corporaliter sumitur, quod dente premitur, quod fauce glutitur, quod receptaculo ventris suscipitur, æternæ vitæ substantiam subministrat. Isto namque modo carnem pascit morituram, nec aliquam subministrat incorruptionem.* C. LII, col. 148.

On est d'accord aujourd'hui pour attribuer à Gottschalck le petit traité intitulé *Dicta cujusdam sapientis*, *P. L.*, t. CXII, col. 1510-1518, donné à tort comme étant la lettre à Égil de Raban Maur. Voir É. Amann, dans Fliche-Martin, *Hist. de l'Église*, t. VI, p. 317, 318. Orienté dans le même sens que celui de Ratramne, polémiquant comme lui contre Pascase, ce petit traité, d'ailleurs fuligineux à plaisir, distingue entre la chair du Christ, telle qu'elle est au ciel, *inconsumptibilis, dans, invescibilis*, la chair qui est sur l'autel, *sumptibilis, data, vescenda, premenda*, et enfin le corps mystique du Christ, qui est l'Église, chair *corruptibilis, accipiens, vescens, sumens.* C'est l'idée augustinienne, reprise par Ratramne; mais si cette idée comporte les mêmes conséquences qu'avait dégagées le moine de Corbie, touchant la double nutrition du corps par le *sacramentum*, et de l'âme par la « vertu du Verbe », ces conséquences ne sont pas explicitées par Gottschalck. Il n'y a donc pas lieu de s'y arrêter plus longuement.

3° *La controverse dans l'Anonyme de d'Achéry et dans Hériger de Lobbes* († 1007). — Sous le nom d'Anonyme de d'Achéry, nous désignons l'auteur du petit traité intitulé *Responsio cujusdam de corpore et sanguine Domini*, dans le *Spicilegium*, 2e éd., t. I, p. 149 sq. Et nous considérons comme d'Hériger de Lobbes, voir ici, t. XI, col. 809, l'opuscule *De corpore et sanguine Domini*, dans *P. L.*, t. CXXXIX, col. 179-188.

L'abbé de Lobbes est un esprit conciliateur qui connaît fort bien la controverse suscitée au temps de Pascase et de Ratramne et continuée sous ses yeux touchant la question de l'identité du corps eucharistique avec le corps historique du Christ, et aussi la question du devenir des espèces eucharistiques préoccupante pour plusieurs esprits de l'époque.

Nous n'avons pas à insister sur le premier de ces problèmes. Pour résoudre celui du devenir des espèces eucharistiques, Hériger fait appel à la théorie de la digestion selon les *Physici* dans Rémi d'Auxerre : *In Matth.*, hom. XII, *P. L.*, t. CXXXI, col. 930; mais il s'inspire surtout des principes et des expressions d'un sage qui est l'auteur anonyme de d'Achéry. Pour comprendre la position de l'abbé de Lobbes, il faut connaître celle de l'Anonyme cité par lui au début de son traité : *Sicut ante nos dixit quidam sapiens, cujus sententiam probamus. P. L.*, t. CXXXIX, col. 179.

La question que Pascase avait écartée comme frivole, qui avait fait l'objet d'un échange de lettres entre Raban et Héribald, entre Amalaire et Florus est abordée en effet d'une façon nouvelle par l'Anonyme. Son texte marque une étape à la fin du Xe siècle dans l'histoire de la controverse.

La question du devenir des espèces eucharistiques est abordée pour elle-même et plusieurs solutions sont proposées. La question d'abord : *Provocamur respondere de quo dignum est non tacere, videlicet de mysterio corporis et sanguinis Domini..., quo ordine trajectum in nobis naturali et corporea conditione servetur.* La solution doit avant tout respecter le mystère de la foi. Il faut distinguer dans le *corpus Christi* d'abord l'aliment spirituel qui nourrit l'âme, et alors il ne peut être question de digestion. Mais l'eucharistie n'est pas seulement nourriture spirituelle; elle vivifie aussi le corps; et au sujet de l'aliment corporel se pose la question de son devenir : *Si autem de exteriore dicimus cibo et homine, liquet illa sententia qua dicitur : « omne quod in os intrat, in ventrem vadit et in secessum emittitur. »* Une chose est certaine; c'est que l'eucharistie est à distinguer même dans ses espèces corporelles des aliments ordinaires; elle ne peut subir le sort final de ceux-ci. Comment disparaît-elle? c'est un mystère; il faut s'en remettre à la toute-puissance de Dieu qui peut consumer les éléments assimilés ou leur communiquer dans le corps l'incorruptibilité : *Quid Dominus de mysterio suo agere voluerit, suæ scimus tantum cognoscere esse voluntatis. Scimus enim consumi posse spiritali virtute, scimus et servari posse inconsumptibili perennitate quia quæque ex his Christus elegerit de suo sacramento perficit.* De toutes façons, les espèces eucharistiques ne peuvent avoir le sort final de tout aliment : *absit tantum ut tantum mysterium secessui fiat obnoxium.*

C'est d'après ces principes de l'Anonyme qu'Hériger de Lobbes va juger Ratramne, Raban et Héribald et essayer une solution. Il ne peut que stigmatiser Raban et Héribald d'Auxerre : *Et his quidem, qui dixerunt,*

secessui obnoxium, id est Heribaldo Antisiodorensi episcopo qui turpiter proposuit, et Rabano Mogontio qui turpius assumpsit, turpissime vero conclusit, suus ad respondendum locus servetur. Col. 179. Contre eux, il en appelle à la solution proposée par l'Anonyme de d'Achéry, col. 188; mais il ne se contente pas de cette solution toute faite; il en appelle à la dialectique, en l'espèce à la théorie de la digestion des médecins *(physici)* de Remi d'Auxerre : *Physica enim sic se habet : ignea virtus, cujus sedes in corde est, cibi potusque subtilem per occultos poros in diversas corporis partes vaporem distribuit, fœculentum vero in secessum desumit... Ceterum quia vere credimus non solum animam sed carnem nostram hoc mysterio recreari, carni quidem caro spiritualiter convisceratur, transformatur, ut et Christi substantia in nostra carne inveniatur... ipsius potentia caro et sanguis ejus sumptus non in noxios et superfluos humores, sed in carne vere ressuscitanda debeat reservari conformata.* Col. 188. En résumé, pour Hériger comme pour le pseudo-Chrysostome et d'autres Grecs, les espèces se transforment totalement en chair et sang en vue de la résurrection du corps.

Cette solution qui fait des espèces absorbées dans notre organisme comme un dépôt, germe du corps qui doit ressusciter au dernier jour, et qui leur refuse le sort de toute chose digérée, matérialise trop la conception de la communion sacramentelle et méconnaît, sous prétexte de vénération, l'objectivité complète des espèces. Elle va se retrouver chez les auteurs qui vont réfuter les idées de Bérenger sur l'eucharistie.

4° *La controverse stercoraniste, du milieu du XIe siècle au milieu du XIIe siècle.* — 1. *Les accusations du cardinal Humbert contre Bérenger et Nicétas Stéthatos.* — Vers le milieu du XIe siècle, apparaît le mot « stercoraniste ». Dans une lettre à Eusèbe Brunon, évêque d'Angers, qui passait pour soutenir Bérenger (voir K. Francke, dans *Neues Archiv*, t. VII, 1882, p. 614 et 615 et Brücker, *L'Alsace et l'Église au temps du pape saint Léon IX*, Strasbourg-Paris, 1889, t. II, p. 393-395), le cardinal Humbert reproche violemment à l'évêque d'Angers de mériter le reproche de stercoranisme : *nec cum Berengario tuo, ah! pudet, stercoranista dici et agnominari, sicut Francigenarum scripta quæ ad nos pervenerunt edocent, meruisses.*

Le même cardinal, dans une réponse virulente au *Libellus contra Latinos* de Nicétas Stéthatos, c. XI-XIV, *P. G.*, t. CXX, col. 1017-1019, porte la même accusation contre le moine grec : *Sed, o perfide stercoranista, qui putas fideli participatione corporis et sanguinis Domini quadragesimalia atque ecclesiastica dissolvi jejunia, omnino credens cælestem escam velut terrenam per aquaticuli fetidam et sordidam egestionem in secessum dimitti.* Cette accusation, si l'on se reporte au libellus de Nicétas, tombe à faux comme l'a remarqué Vernet, art. EUCHARISTIE, t. V, col. 226 : « Ce qu'il reproche aux Latins, c'est non pas de rompre le jeûne par la réception de l'eucharistie, mais de commencer à la troisième heure et de rompre le jeûne ensuite... il ne professe pas le stercoranisme. »

Pas plus d'ailleurs que Nicétas, Eusèbe Brunon ni Bérenger ne méritaient ce reproche du fougueux cardinal. Bérenger reconnaissait l'objectivité du pain et du vin à l'autel après la consécration. Il avait tort sans doute de rejeter l'idée de conversion et de se contenter comme Ratramne d'une présence trop purement spirituelle et dynamique du Verbe incarné; mais en supposant que le *sacramentum* du corps et du sang, comme tel, nourrissait le corps et connaissait le sort de toutes choses digérées, il ne faisait que défendre une vérité que mettra plus tard en relief saint Thomas. Ainsi, loin de mériter ce reproche, par sa conception ultra-spiritualiste de l'aliment céleste reçu dans la communion, il professait exactement le contraire du stercoranisme et pouvait très justement objecter à ses contradicteurs que leur croyance conduisait à cette erreur. En effet, le cardinal Humbert, dans la confession de 1059 imposée à Bérenger, en ne distinguant point, dans la réalité complexe eucharistique, le *sacramentum* (espèces eucharistiques) et la réalité spirituelle du corps glorifié du Christ, en prétendant que le corps du Christ lui-même était broyé par les dents, rompu par les mains du prêtre, s'exposait à reconnaître, dans la logique de ses vues, que le corps du Christ lui-même était affecté par les transformations de la digestion, ou à prétendre, contrairement à l'expérience, que les lois de la digestion concernant les espèces eucharistiques étaient miraculeusement suspendues.

2. *Accusations de stercoranisme contre les disciples de Bérenger.* — *a) Durand de Troarn* († 1088) dans son *De corpore et sanguine Christi*, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1373 sq., est un des premiers théologiens à défendre la théologie traditionnelle de l'eucharistie contre Bérenger : il le fait dans l'esprit de Pascase. Pour lui, après la consécration, rien ne subsiste du pain et du vin; il ne reste absolument rien sur l'autel que le corps du Christ et quelque chose qui frappe nos sens. Mais cette apparence extérieure n'est en aucune façon la survivance de la couleur, du goût et de l'étendue de ce pain antérieurement posé sur l'autel. Au fond, les sens nous trompent sur l'objectivité des espèces.

Bérenger, au contraire, dans son *De sacra Cœna*, part des données des sens sur la persistance des éléments sensibles après la consécration comme d'une chose qui ne trompe pas : en cela, il a raison; mais il en tire des conclusions métaphysiques discutables du point de vue de la foi.

Pour mieux réfuter Bérenger et ses disciples, Durand de Troarn pose en principe que le pain et le vin consacrés « ne sont rien d'autre que la vraie chair et le vrai sang » du Sauveur. Col. 1375. Puisqu'il n'y a plus sur l'autel que le corps et le sang du Christ, sans la réalité des éléments sensibles (que nous appelons les accidents du pain), rien de l'hostie consacrée ne peut être corrompu, rien ne peut être soumis aux lois physiologiques de la digestion : l'eucharistie ne peut nourrir le corps; elle est tout entière et uniquement aliment céleste : *Nec ut pravi quique audent detirando confingere, in digestionis corruptionem resolvitur; sed magis in mentibus utentium vitam salutemque efficienter operatur.* Col. 1380. Et ailleurs : *Ipsas quoque substantias divinæ oblationis adeo corruptibiles et corrumpentes detirant esse quatenus et in digestione communium ciborum perire et amplius æquo sumentes in crapulam et ebrietatis furorem queunt vertere.* Col. 1377. Admettre que le sacrement puisse se corrompre ou nourrir le corps, lui apparaît une ignominie. Col. 1379, 1382, 1390. Il en appelle à saint Augustin pour confondre les stercoranistes : *Hic stercoranistæ audiant quid tantus doctor dicat : « Non das in carne et sanguine tuo nisi quod es. » Vita æterna ipse es et vitam æternam quod es das; non stercora quod non es in carne et sanguine qui ex te est.* Col. 1402.

Une telle argumentation ne pouvait guère convaincre Bérenger qui prenait la base de ses raisonnements dans les témoignages sensibles et constatait par les sens que le *sacramentum* était soumis aux lois de la digestion. Les deux adversaires admettaient bien que l'eucharistie est un aliment céleste, la nourriture de l'âme. Mais l'un et l'autre simplifiaient le mystère eucharistique. Bérenger méconnaissait la conversion substantielle du pain et du vin au corps et au sang du Christ : il lui manquait la théorie philosophique pour distinguer entre substance et accidents et maintenir ainsi l'objectivité des éléments sensibles consacrés, sans méconnaître le changement de la substance du pain et du vin dans le corps et le sang du Christ.

Durand de Troarn, au contraire, méconnaissait la permanence des éléments sensibles et sacrifiait ainsi la vérité du témoignage de l'expérience, sous prétexte de sauvegarder une vérité de foi qu'il concevait mal. Il avait raison de ne pas soumettre le corps eucharistique aux conditions des autres corps; mais il ne savait point reconnaître dans l'eucharistie, à côté de ce corps spirituel, aliment de l'âme, des éléments objectifs, les espèces du pain et du vin qui demeurent soumises aux lois de la digestion et peuvent nourrir et se corrompre.

b) Guitmond d'Aversa dans son *De corporis et sanguinis veritate*, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1427-1494, s'inspire de principes semblables : il ne sait point distinguer entre le *sacramentum* et le corps eucharistique et répugne à soumettre les espèces à l'ignominie d'une corruption quelconque. Pour sauvegarder la conversion totale du pain et du vin au corps et au sang du Christ, il soutient la vérité de ces formules : *fas est Christum dentibus atteri*, col. 1432; et col. 1433 : *tangi namque naturale est carni, lædi autem infirmitatis est; ita ergo potest etiam Christus dentibus tangi, ut quacumque pressura dentium jam non valeat lædi.*

Mais si l'on ne distingue point entre le sort des espèces et celui du corps du Christ, ne va-t-on pas être amené à soutenir que le corps même du Christ est divisé, partagé, corrompu?

Guitmond ne l'accepte pas : il maintient l'incorruptibilité et l'impassibilité du corps eucharistique; mais pour défendre ces caractères, il va sacrifier le témoignage des sens et reconnaître aux espèces les propriétés qu'il reconnaît au corps du Christ. Le témoignage des sens est trompeur : *Sed hoc tantum secundum sensus, qui sicut in multis aliis rebus sæpe, ita in hac re sæpe falluntur.* Col. 1437. Bérenger oppose, il est vrai, ceci : *Caro Christi incorruptibilis est, sacramenta vero altaris, si diutius serventur possunt corrumpi, videntur enim putrefieri.* Col. 1445. Mais, dans la logique du système qui ne reconnaît d'autre réalité objective sur l'autel, après la consécration, que le corps incorruptible du Christ, il ne peut être question que d'apparence de corruption, pour donner une leçon à des clercs négligents. Dieu permet ainsi une telle apparition pour faire entendre une réalité profonde.

Ainsi le faisait-il, durant sa vie terrestre, lorsqu'il apparaissait sous l'aspect d'un jardinier à Marie-Madeleine, sous la forme d'un pèlerin aux disciples d'Emmaüs, éclatant à l'instar du soleil et de la neige à la transfiguration. *Ibid.*, l. III, col. 1481. De même dans sa vie eucharistique apparaît-il sous forme corrompue, pour donner une leçon à la négligence des clercs. L. II, col. 1448. Avec ce principe, Guitmond résout l'objection tirée du fait que des souris mangent les hosties consacrées : il nie jusqu'à la possibilité du fait : *Mihi equidem sacramenta hæc nequaquam a muribus vel aliquibus brutis animalibus videntur posse corrodi. Quod si aliquando veluti corrosa videantur, quod tunc de hortulano, de peregrino, vel leproso diximus, responderi potest, id est non esse corrosa.* Ces animaux peuvent sans doute approcher du corps du Christ. Mais, à ce moment même, l'hostie leur est soustraite, enlevée par les anges, ou remontant au ciel par sa propre vertu. Col. 1449.

La question des hosties livrées au feu est résolue dans le même sens. « L'élément très pur (le feu) les reçoit comme un dépôt, qu'il restitue au trésor céleste. » Col. 1450. Guitmond parle bien ici des *qualitates sensuales*, couleur, odeur, saveur qui demeurent, mais la façon dont il s'exprime à leur endroit montre quelle idée imparfaite il a de leur objectivité. Elles sont comparables à ces mêmes apparences dont le Christ, pendant sa vie, se couvrit parfois. Col. 1481.

On comprend dès lors la réponse de Guitmond à la question de la digestion des éléments consacrés et de leur qualité de nourriture : *Corpus Domini quidem nullo modo in secessum mitti et nos credimus... Sicut igitur cibus corruptibilis, cum ab immortalibus sumitur, hæc secessus lege congrue creditur non teneri, ita cibum incorruptibilem quod est corpus Domini, cum a mortalibus editur, secessus necessitatem pati nefas est arbitrari. Absit enim ut inhonestam corporis egestionem cibus ille sustineat qui corpus et animam ad æternum honestatem parat.* Col. 1451. Il en appelle pour le démontrer à la théorie des *physici et medici*. Il concède qu'un homme peut vivre longtemps *ex virtute dominici corporis per divinum miraculum*, mais rejette absolument l'affirmation qu'il attribue à Bérenger, selon laquelle les éléments consacrés seraient nourrissants pour le corps et soumis aux lois de la digestion. Col. 1452. En résumé Guitmond, sous prétexte de sauvegarder dans l'eucharistie la vérité de l'aliment céleste, méconnaît l'objectivité sensible des espèces qui voilent celui-ci à nos yeux.

c) Alger de Liége. — Par rapport à lui, Alger de Liége est en progrès pour affirmer une certaine réalité des accidents eucharistiques après la consécration. Selon lui, les qualités du pain demeurent, alors que la substance du pain et du vin est changée au corps et au sang du Christ. *De sacramentis corporis et sanguinis dominici*, l. I, c. VII, *P. L.*, t. CLXXX, col. 756-760. Ce qui demeure après la consécration, *forma panis, soliditas, color, sapor*, n'est pas une pure illusion des sens, mais une réalité. Il ne serait pas digne de Dieu de nous tromper en nous faisant voir ou goûter ce qui n'existe pas. Col. 759. Saint Augustin a bien marqué le double élément dont le sacrifice de l'autel est constitué : *Visibili elementorum specie et invisibili carne et sanguine.* Col. 760.

Mais ces deux éléments, selon Alger, sont tellement unis qu'on peut parler à l'occasion de la fraction des éléments consacrés de fraction du corps du Christ lui-même, et que l'incorruptibilité du corps du Christ rejaillit dans une certaine mesure sur celle du sacrement visible : *Quod enim in Christi corpore permissum est malis ad suam damnationem, multo magis ipsi placitum et gloriosum est, ut fidelium suorum manibus devote in sacramento frangatur, dentibus atteratur, ...ut et ipse quidem fractus et attritus integer permaneat.* Col. 796. Il s'autorise pour l'affirmer de la confession imposée à Bérenger en 1059 : ...*Sancta synodus mihi firmavit, scilicet panem et vinum post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus... et sensualiter non solum sacramento, sed et in veritate manibus sacerdotis tractari, frangi et fidelium dentibus atteri.* Col. 797. La tradition postérieure, en des analyses mieux conduites, saura distinguer entre la fraction de l'hostie, qui n'affecte que les éléments consacrés, et l'intégrité du corps du Christ, qui ne subit aucune fraction.

Alger est mieux inspiré en distinguant au c. XX, col. 797, le *sacramentum corporale*, objet d'une manducation corporelle, et le *corpus spirituale* du Christ, objet d'une manducation spirituelle; mais il ne sait pas dégager de cette distinction toutes les conséquences qu'elle implique : à savoir le sort naturel de tout ce qui est objet de manducation corporelle.

Confondant de nouveau sacrement et corps du Christ et s'appuyant sur la dignité du corps du Christ, il se refuse à soumettre les éléments consacrés au sort naturel de toutes choses corruptibles et digérées : ce serait pour lui les soumettre à l'ignominie : *Nascitur hæresis fœdissima stercoranistarum. Dicunt enim tantum sacramentum sicut corporali comestioni sic et secessui esse obnoxium...* L. II, c. I, col. 807.

La raison qui milite là-contre, c'est que, la substance du pain n'étant plus là, et la substance du corps du Christ incorruptible étant seule présente, il n'y a

plus lieu à corruption, car il n'y a plus lieu de parler de digestion normale pour les accidents qui demeurent : *Si ergo substantia panis ibi non est, quid defœdari et corrumpi usque ad secessum potest? Nam substantia Christi, quæ vere ibi est, nullatenus corrumpi credenda est, quia incorruptibilis est.* Col. 808. Aussi, comme jadis le cardinal Humbert, accuse-t-il les Grecs de stercoranisme: *Dicunt participatione corporis et sanguinis Christi solvi ecclesiastica jejunia usque ad crapulam et ebrietatem, putantes cælestem escam veluti terrenam indifferenter accipi et in sordidum ventris secessum emitti.* Col. 810. Les stercoranistes prétendent que les éléments consacrés nourrissent corporellement. Non, répond Alger; si un homme parvient à se soutenir en ne mangeant que du pain consacré, ce n'est pas qu'il l'assimile et le digère; c'est un miracle de la toute-puissance de Dieu. Col. 811. Les hérétiques prétendent que les éléments consacrés moisissent, se corrompent, peuvent être brûlés ou mangés par des souris. Tout cela ce sont des apparences, un miracle de Dieu qui punit la négligence du prêtre qui n'a pas eu soin du corps du Christ. Col. 813. Cependant, à l'objection de ceux qui prétendent retrouver les apparences de l'hostie dans l'estomac des animaux, il fait cette réponse plus proche de la vérité : *Cum enim præter peccatum Creatori qui ubique est, omnia munda sunt, quomodo videtur immundius esse in ventre muris quam in ventre adulteri impœnitentis.* Col. 814.

Quoi qu'il en soit, dans l'ensemble, au nom de la dignité du corps du Christ, Alger comme Guitmond recourt à une solution subjectiviste touchant le problème du devenir des espèces eucharistiques. Dire que les espèces nourrissent, peuvent moisir, sont soumises à la digestion lui paraît une chose tout à fait déraisonnable et indigne du Christ. Voir L. Brigué, *Alger de Liège*, p. 93 et 94.

5° *Les débuts du XIIe siècle.* — La théologie du XIIe siècle restera, en somme, sur ces positions et, tout en défendant bien la conversion substantielle du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ, ne saura pas réaliser adéquatement l'idée de la permanence objective des espèces.

1. *Abélard* met au service de la solution subjectiviste le prestige de son talent et l'accrédite ainsi dans son école. Le résumé de sa pensée sur ce point nous est conservé dans les *Capitula errorum P. Abælardi*, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1052 : *A muribus etiam corrodi videtur et de manibus sacerdotis vel diaconi in terra cadere. Et ideo quæritur quare Deus permittat hæc fieri in corpore suo. An fortassis non ita fiat in corpore, sed tantum ita faciat apparere in specie? Ad quod dicimus quod revera non est sic in corpore, sed Deus ita in speciebus ipsis propter negligentiam ministrorum reprimendam habere facit; corpus vero suum, prout ei placet, reponit et conservat.* On retrouve la même solution dans les Sommes qui dépendent d'Abélard : *Sententiæ* de Roland Bandinelli, *Somme* d'Ognibene, Anonyme de Saint-Florian.

2. *Roland* se pose la question traditionnelle : *An corpus Christi digeratur?* Il n'admet pas que le corps du Christ, reçu dans la communion, soit soumis à la digestion et il pense pouvoir opposer à l'expérience qui lui est objectée une autre expérience. Il argumente ainsi : *In hystoria ecclesiastica reperitur : quidam volens probare an de eo posset tantum vivere, faciebat quotidie consecrari magnum panem et nihil aliud comedebat nisi illud, quotidie digerebat. Unde videtur quod corpus Christi digeratur. Ad quod dicimus quod nec de corpore vivebat, nec corpus ipsum digerebat, sed ex humoribus propriis sustentabatur atque ex ipsis ejus fiebat digestio. Unde XIV diebus taliter vixit; in XV vero die propter peccati inhumanitatem a Deo percussus omnia digessit intestina et mortuus est. Die Sentenzen Rolands*, édit. Gietl, p. 233. C'est toujours la même impuissance à distinguer entre les espèces qui nourrissent le corps et le corps du Christ incorruptible qui nourrit l'âme, le recours aux solutions les plus illusoires pour écarter une vérité d'expérience.

La question de la fraction du corps du Christ reste toujours un problème. Roland repousse toute fraction réelle dans le corps du Christ et s'efforce de répondre à la difficulté tirée de la formule imposée à Bérenger en 1059 : *Juravit quod vere frangitur, vere dentibus conteritur.* Il remarque : *In corpore Christi nulla est partium separatio. Ad hoc dicimus quod frangitur corpus Christi id est fit ut cum præsens tantum sub una specie esset, jam incipit esse sub diversis speciebus; frangitur enim sacramentaliter et non essentialiter. Ibid.*, p. 234.

Que se passe-t-il si l'hostie consacrée devient la proie d'une souris? Suivant les uns : la présence du corps du Christ cesse dès que les animaux paraissent manger les espèces : *quare mus aliquid videtur comedere, nec tamen comedit.* Selon d'autres, au départ du corps du Christ succède le retour de la substance du pain qui est mangé par l'animal; selon d'autres l'animal mange le *corpus Christi* et ce corps n'en éprouve point de contamination : il traverse réellement ces outrages, mais sans corruption, comme le rayon de soleil qui pénètre partout sans souillure. *Ibid.*, p. 235.

3. *Hugues de Saint-Victor* aborde avec discrétion le problème du devenir du *corpus Christi* en face des outrages et après la communion; il le résout dans le sens de ses prédécesseurs : tout cela paraît se faire, mais le corps du Christ demeure inviolé. *P. L.*, t. CLXXVI, c. XII; cf. c. XIII, col. 470 : *Videtur corrodi et manet incorruptus; videtur affici vel maculari et perseverat inviolatus.* En face du problème du devenir de l'hostie après la communion, il faut savoir s'arrêter dans la curiosité : *Dixit ergo cor tuum : quid factum est de corpore Christi, postquam illud sumpsi et manducavi? Audi ergo... Tecum ad tempus esse voluit (Christus) quando et quamdiu necesse fuit... Ideo corporaliter ad te venit et exhibuit tibi ad tempus præsentiam corporalem suam ut per illum spiritualis inveniretur quæ non auferetur... Quandiu sensus afficitur, præsentia ejus corporalis non aufertur. Postquam autem corporalis sensus in percipiendo deficit, deinceps corporalis præsentia quærendu non est, sed spiritualis retinenda, dispensatio completa est... Christus de ore ad cor transit. Melius est tibi ut eat in mentem tuam quam in ventrem tuum. Cibus iste animæ est non corporis. Venit ad te ut comedatur, non ut consumatur.* C'était s'approcher de bien près de la solution du problème de la durée de la présence réelle dans le communiant et de la raison d'être de cette présence; mais c'était laisser irrésolu le problème du devenir des espèces dans la digestion.

4. *Guillaume de Saint-Thierry* continue plus nettement à vouloir soustraire les espèces aux lois physiologiques. Voici comme il s'exprime : *Sumpta ore carnis nostræ caro Christi nequaquam æstimanda est lege communi ciborum. Ille enim cibus non est ventris, sed mentis. Dissimilis omnino ab illis cibis de quibus dicitur : « Omne quod in os intrat, in ventrem vadit et in secessum emittitur. » Hic est cibus qui non vadit in corpus, quia nequaquam, sicut alii cibi, in naturam vertitur corporis, sed corpus nostrum in suam vertit naturam et futuræ resurrectioni et perpetuæ incorruptioni illud coaptans et in nobis est, et ubi erat scilicet in dextera Patris. De sacram. alt.*, c. VIII, *P. L.*, t. CLXXX, col. 355.

6° *Vers la solution du problème du devenir des espèces. De Pierre Lombard à saint Thomas.* — 1. *Pierre Lombard* au l. IV des *Sentences*, dist. XII, c. II-IV, est fort heureux dans la solution qu'il donne à la question de la fraction de l'hostie. Cette fraction affecte réellement la forme du pain, mais laisse intact le corps du Christ incorruptible : *Sane dici potest fractio illa et partitio*

non in substantia corporis, sed in ipsa forma panis sacramentaliter fieri, ut vera fractio sit ibi qua fit non in substantia sed in sacramento, id est in specie. Édit. de Quaracchi, p. 810. Pourquoi n'applique-t-il point la même distinction réaliste à la question de la manducation par les animaux des hosties consacrées : *Illud sane dici potest quod in brutis animalibus corpus Christi non sumitur, etsi videatur. Quid ergo sumit mus? quid manducat? Deus novit. Ibid.*, dist. XIII, p. 818.

2. *Gandulphe de Bologne* résout la question de la fraction et répond à la difficulté tirée de la profession de foi de Bérenger de 1059 comme le Maître des Sentences dont il dépend; quant à la question de la manducation réelle des espèces, il paraît, dans sa solution, plus près de la vérité que le Lombard : *Illud etiam sane asserendum videtur, quod in brutis animalibus corpus Christi non sumitur, etsi sumi videatur. Formam ergo et saporem, non corpus Domini sumunt.* J. de Walter, *Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri quatuor,* l. IV, col. 458.

3. *Alain de Lille*, très représentatif des opinions d'école dans la seconde moitié du XIIe siècle s'inspire de la solution subjectiviste dans sa réponse aux problèmes du devenir des espèces en face des outrages ou dans la digestion.

Touchant la question de la fraction, il est plus objectif: il en appelle au miracle pour la résoudre : *Dicunt quidam nulla accidentia ibi esse post transsubstantiationem, sed videri esse, cum non sint... nec dicunt ibi esse præstigium sed sacramentum... quia hoc non fit ad decipiendum, sed potius ad instruendum et in sacramentum. Sed quid ire volumus per verborum anfractus? Unica est ad hæc responsio quod in miraculo non est quærenda ratio. Contra hæreticos*, l. I, *P. L.*, t. CCX, col. 362. Il affirme l'intégrité du Christ incorruptible dans chaque partie d'hostie.

Touchant le sort de l'hostie atteinte par un animal, il écrit : *De mure accedente ad pixidem, dicimus quod non comedit corpus Christi, sed formam illam panis quæ miraculose cedit in ejus nutrimentum ac si esset substantia panis. Nec mirum, cum in naturalibus contingat, quod aliquis inebriatur solo odore vini. Ibid.*, col. 363. Quant à la digestion de l'hostie, il ne veut pas qu'elle nourrisse et suive les voies de tout aliment : *Quod autem Christus ait : « omne quod in os intrat », intelligendum est de cibo materiali non spirituali. Sicut materialis cibus vadit in secessum; ita spiritualis in mentis excessum. Ille enim est cibus ventris, hic mentis.*

4. *Innocent III.* — On retrouve chez lui à peu près les mêmes idées que chez Alain de Lille et Hugues de Saint-Victor. La fraction affecte la forme du pain et non le corps du Christ; c'est dans ce sens qu'il faut interpréter largement la confession de Bérenger de 1059. *De sacro altaris mysterio*, l. I, *P. L.*, t. CCXVII, col. 861-863. Quant aux outrages extérieurs des animaux ou des flammes, il admet qu'un nouveau pain est créé avant que les espèces deviennent la proie des flammes ou d'un animal bien que, toutefois, les accidents séparés puissent être aussi brûlés ou mangés. S'il pose avec la même discrétion qu'Hugues de Saint-Victor la question du devenir des espèces dans le communiant, s'il y répond pour une part dans les termes mêmes du savant Victorin, il ajoute à ces termes des réflexions qui montrent combien il est loin de la conception d'une véritable objectivité des espèces : *Ore comeditur, sed stomacho non digeritur. Reficit in animam sed non effluit in secessum...*, c. XV, *quid fiat de corpore Christi postquam fuerit sumptum et comestum*, et c. XVI : *Quod si secessus aut vomitus post solam eucharistiæ perceptionem eveniat.* Col. 867.

III. La solution des théologiens classiques. — 1° *Saint Bonaventure* dans son commentaire du IVe livre des Sentences, dist. XIII, a. 2, q. I, se pose deux questions : *Utrum corpus Christi trajiciatur in ventrem muris?* et *Utrum corpus Christi descendat in ventrem hominis?* A la première, il répond : *Præfertur opinio quod casu illo occurente, corpus Christi non descendit in ventrem muris;* et à la seconde : *relatis quatuor opinionibus, securior declaratur ea quæ asserit, quod corpus Christi manet in stomacho sub speciebus, quamdiu hæc sunt sub propria forma et habent rationem deficiendi.*

2° Il faut arriver à *saint Albert le Grand* et à *saint Thomas* pour trouver les principes lumineux qui dissiperont les craintes et les préjugés qu'avait fait naître, dans bon nombre d'esprits, le faux problème du stercoranisme et qui, en même temps, fourniront une réponse organique, respectueuse de l'expérience et de la foi, au problème de la nature des espèces, de leur objectivité et de leur devenir.

Alger de Liége avait bien affirmé une certaine réalité des *accidentia sine subjecto.* Et dès lors toute une série de maîtres orthodoxes l'avait suivi dans cette affirmation : mais l'écolâtre de Liége et ses successeurs n'avaient pas su tirer de ce principe tout ce qu'il contenait.

Plus soucieux des données d'expérience que ses prédécesseurs, Albert le Grand va se débarrasser de ces scrupules illusoires et tirer les conséquences immédiates de la persévérance à l'autel après la consécration des *accidentia sine subjecto.* Il ne faut pas confondre l'essence de l'accident avec l'inhérence. Quoique l'expérience ordinaire nous montre toujours la réalité des accidents inhérente à un sujet, sur l'autel les accidents existent miraculeusement sans sujet et, ainsi posés par la puissance divine, ils sont, en conséquence, par eux-mêmes aussi principes d'action et termes d'altération : *Accidens apud naturam nec agit, nec patitur ab alio sine subjecto, quia non est sine subjecto : et ideo subjectum non confert illi virtutem agendi et patiendi sed potius sustinet ipsum tantum et subjectum neutri est contrarium, sed si esset secundum se sine subjecto, absque dubio propria virtute ageret et pateretur; cum igitur, secundum opinionem celebriorem et magis catholicam, formæ illæ maneant sine subjecto, dico quod per se possunt agere et pati admixtionem et putrefactionem et per se in aliud subjectum transferri... In IVum Sent.*, dist. XII, a. 10, éd. Vivès, t. XXIX, p. 313. En conséquence, la fraction des espèces objectives est réelle : *In veritate realis est fractio in sacramento... Cum sic virtute divina teneatur, frangi secundum se et dividi potest. Ibid.*, dist. XIII, a. 1, p. 335. De même dirimera-t-il d'une façon réaliste la question : *An mus vel aliud animal brutum potest sumere corpus Christi? — Dicendum est hic quod sumere dicit unionem vel potentiam ad illam quæ non est in bruto : sed in peccatore in quo sensus ad rationem est ordinatus secundum quam ipse capax est spiritualis manducationis, quod non est mus. Bene tamen concedo quod quamdiu sunt ibi species discernibiles, tamdiu est ibi corpus Christi.*

En partant des principes de son maître, saint Thomas va organiser en une synthèse équilibrée sa théorie sur la nature et l'activité des espèces eucharistiques. A la base de cette synthèse se trouve le respect des données des sens dans le mystère eucharistique : *In hoc sacramento veritatis, sensus non decipitur circa ea quorum judicium ad ipsum pertinet inter quæ est fractio per quam ex uno fiunt multa; quæ quidem sunt sensibilia communia. Sum. theol.*, IIIa, q. LXXVII, a. 7.

Après la conversion, les accidents demeurent dans le même être individuel qu'ils avaient auparavant; ils demeurent *sensibles. Ibid.*, ad 3um.

Ceci étant donné, ils conservent leur activité; ils sont par eux-mêmes principes d'action et termes d'altération : *Unumquodque agit, in quantum est actu, consequens est quod unumquodque sicut se habet ad esse,*

ita se habeat ad agere. Quia igitur speciebus sacramentalibus datum est divina virtute ut remaneant in suo esse quod habebant substantia panis et vini existente, consequens est quod etiam remaneant in suo agere. Ils peuvent donc agir sur les autres corps; ils peuvent se corrompre : *Sicut esse horum accidentium poterat corrumpi, substantia panis et vini existente, ita etiam potest corrumpi, illa substantia abeunte. Ibid.*, a. 4. Les accidents peuvent nourrir, a. 6, et sont soumis comme toute nourriture à la digestion : *Species sacramentales possunt converti in aliquam substantiam quæ ex eis generatur; per eamdem rationem possunt converti in corpus humanum, per quam possunt converti in cineres vel vermes. Et ideo manifestum est quod nutriunt.* De même, il y a fraction réelle des espèces eucharistiques : ainsi nous le révèlent les sens qui ne trompent pas sur leur objet propre. *Ibid.*, a. 7. Plus besoin donc de l'hypothèse gratuite selon laquelle le corps du Christ déserte mystérieusement les espèces au contact d'un animal. Il reste sous les espèces aussi longtemps que celles-ci ne sont point corrompues; à cela il n'y a aucune ignominie, aucune diminution de la dignité du Christ, car l'animal ne touche pas directement le corps du Christ, mais seulement les espèces sacramentelles : *Etiamsi mus vel canis hostiam consecratam manducet, substantia corporis Christi non desinit esse sub speciebus quamdiu illæ species manent, hoc est quamdiu substantia panis maneret; sicut etiam si projiceretur in lutum. Nec hoc vergit in detrimentum dignitatis corporis Christi, præsertim cum mus et canis non tangat ipsum corpus Christi secundum propriam speciem, sed solum secundum species sacramentales.* Q. LXXX, a. 3, ad 3um.

Ainsi saint Thomas dissipe le scrupule et le mirage des auteurs précédents par un réalisme de bon aloi qui reçoit tout à la fois le témoignage de la tradition sur la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ et celui de l'expérience sensible sur la permanence de la réalité phénoménale des « apparences » ou accidents du pain et du vin après la consécration. Le concile de Trente consacrera la solidité de cette vue traditionnelle dans sa définition du dogme de la transsubstantiation. Le décret enseigne dans l'eucharistie, du fait de la consécration, une admirable et singulière conversion de la substance du pain et du vin au corps et au sang du Christ, et néanmoins la permanence des apparences : c'est-à-dire de tout ce qu'on voit, tout ce qu'on observe ou expérimente, de tout ce qui tombe sous les sens.

Conformément à cette doctrine touchant la présence dans le sacrement d'un élément objectif sensible, après la disparition des substances, la théologie d'aujourd'hui accepte sans difficulté les données de l'expérience à savoir : en fait « le pain et le vin consacrés se comportent absolument comme le pain et le vin ordinaires, ils gardent leurs propriétés physiques et chimiques, provoquent dans l'organisme vivant les mêmes réactions. Le pain consacré nourrit et le vin consacré pris en quantité enivre; ils se montrent capables des mêmes effets dynamiques et mécaniques et passent dans le temps habituel par toutes les phases habituelles de l'évolution naturelle du pain et du vin. L'hostie consacrée garde sa forme et son poids... se couvre de moisissure dans un lieu humide et finalement se décompose et se corrompt. » Art. EUCHARISTIQUES *(Accidents)*, ici, t. v, col. 1368.

Le changement de substance affecte cette réalité métaphénoménale « que la science n'atteint pas, que les sens ne perçoivent pas et que cependant la raison nous dit exister en toutes choses comme point d'attache et raison dernière des phénomènes et des propriétés ». Art. EUCHARISTIE, t. v, col. 1349.

IV. CONCLUSION GÉNÉRALE. LE FAUX PROBLÈME DU STERCORANISME. — Dans la lumière de la doctrine définie par le concile de Trente et interprétée selon l'enseignement réaliste des théologiens, il est facile d'apprécier comme il convient l'état d'esprit qui a créé la hantise du « stercoranisme » et a donné une solution illusoire à ce faux problème.

1° La doctrine objective remise en bonne place par Albert le Grand et saint Thomas a l'avantage de ne rien sacrifier des données du problème eucharistique; elle ne sacrifie ni le témoignage des sens, ni la signification naturelle des paroles du Maître. Elle est dans le prolongement de la pensée des Pères. Ceux-ci se préoccupent avant tout, certes, d'affirmer que le pain et le vin consacrés sont le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, que, de ce fait, il y a un merveilleux changement qui s'opère à l'autel. Ils accordent moins d'importance au problème de ce qu'il reste d'apparent après la consécration. Cependant, ils savent distinguer entre un élément terrestre et un élément céleste dans l'eucharistie, entre le corps du Christ invisible, incorruptible, et la réalité sensible qui le voile, qui peut se casser, moisir et se corrompre. Leur respect pour le complexe du « corps du Christ » les pousse à préserver l'hostie consacrée d'autre disparition que par la communion. Ils craignent de la laisser tomber, de la laisser devenir la proie des animaux. Ils savent distinguer en elle entre l'aliment de l'âme et l'aliment du corps, entre le *sacramentum* corruptible et la *res sacramenti* incorruptible. Il ne vient pas à leur pensée que, sous prétexte de reconnaître la réalité du corps du Christ, on soit obligé de nier la réalité des apparences qui le voilent, que, sous prétexte de sauvegarder sa dignité, on doive soustraire les espèces à la digestion ou à la corruption naturelles. Bref, sans disserter sur l'objectivité des espèces, ils y croient et agissent en conséquence.

2° Cependant dès le IVe siècle en Orient, dès le VIIIe en Occident, chez certains Pères ou théologiens, va se développer un état d'esprit différent. Unanimes toujours à affirmer sur l'autel la présence du corps du Christ, les Pères vont résoudre différemment le problème du maintien des apparences. Certains Pères grecs, par un respect scrupuleux de la dignité du « corps du Christ » ne voudront pas qu'il soit soumis aux vicissitudes de la digestion. Ce scrupule naît chez eux de la confusion entre le corps du Christ et les espèces sacramentelles qui le voilent et aussi de l'extension aux apparences de l'incorruptibilité reconnue au corps du Christ.

L'état d'esprit qui va permettre au problème du stercoranisme de se poser est en train de se former. En effet, si l'on applique le nom de *corpus Christi* au complexe qu'est l'eucharistie, d'une façon univoque et matérielle, sans distinguer le signe visible et corruptible de la chose signifiée, invisible et incorruptible, sans affirmer l'objectivité propre du signe, sans prendre garde à la nature spirituelle de la chose signifiée, on s'engage dans une impasse dont on ne pourra sortir qu'en faisant appel au miracle et en tenant souvent pour apparence purement subjective les éléments sensibles consacrés.

3° Ceux qui furent accusés de stercoranisme se trouvent avoir été les défenseurs de cet aspect, à la vérité secondaire, du dogme eucharistique, à savoir la présence dans le sacrement d'un élément objectif, sensible après la disparition des substances. Raban Maur, Ratramne, Bérenger ne sont pas à incriminer pour avoir insisté sur ce fait que le pain et le vin ne subissent sur l'autel aucun changement dans leur être visible et leurs propriétés sensibles, que les éléments consacrés n'ont pas perdu leur qualité d'aliment. Ils ne constatent pas de conversion discernable dans le pain et le vin et ils tiennent cela pour une donnée sensible et objective. Comment le leur reprocher? Ils trouvent que le corps

eucharistique est invisible, impalpable. Ceci est encore vrai. Mais ce qui était contre la tradition, c'était la prétention de Ratramne et de Bérenger de conclure absolument, sans tenir compte des données de la foi, du plan phénoménal au plan métaphénoménal, de nier ou tout au moins de méconnaître la conversion des substances sous prétexte qu'elle n'était pas discernable sur le plan des réalités phénoménales. Il leur manquait le respect de la tradition intégrale qui admettait à la fois et une conversion mystérieuse au delà des données des sens, et la permanence cependant des propriétés visibles du pain et du vin.

Leurs adversaires n'auraient pas dû raisonnablement mettre en cause les expériences qu'ils rappelaient à savoir le fait que les éléments consacrés nourrissaient, pouvaient moisir, se corrompre, être dans une situation dégradante, tomber à terre, être foulés aux pieds, être mangés par les animaux, digérés comme les autres aliments. Ils auraient dû contester seulement les arguments que les bérengariens — au moins à ce que l'on prétendait — en tiraient abusivement contre une conversion mystérieuse de la substance du pain et du vin en la substance du corps et du sang du Christ.

Les antibérengariens, pour mieux sauver la présence réelle et le changement mystérieux qu'elle suppose, ne surent pas faire les distinctions nécessaires. Comme à leurs adversaires il leur manquait une théorie métaphysique de la constitution des corps : la distinction entre substance et accident. Tout entiers à l'affirmation de la conversion substantielle, ils méconnurent l'aspect secondaire de la vérité traditionnelle : l'objectivité des éléments sensibles qui demeurent après la consécration. Pour mieux réfuter les arguments spécieux que les bérengariens tiraient de l'expérience, ils nièrent celle-ci. Elle leur paraissait si contraire à l'idée qu'ils se faisaient de la dignité du *corpus Christi* qu'ils essayèrent de tenir cette expérience même pour une pure apparence, une illusion. Ceux qui s'attachaient à la réalité expérimentale leur apparurent comme dignes de l'accusation infamante de stercoranistes.

Cependant la solution de Pascase ne pouvait satisfaire les esprits. Raban Maur s'était vu poser par l'évêque d'Auxerre la même question. Il y répondit non par une solution dilatoire, mais directement et franchement, avec son bon sens et sa foi, en distinguant dans l'eucharistie, la *res sacramenti*, le corps du Christ, nourriture de l'âme qui n'est pas une réalité matérielle, qui se digère, et le *sacramentum* qui subit le sort de toute matière et suit le cours de la digestion. Plus tard Raban et Héribald d'Auxerre seront, de ce chef, accusés de « stercoranisme » par Hériger de Lobbes. Cette accusation ne pouvait naître dans l'esprit de celui qui la portait que de la confusion, faite par lui et prêtée à ceux qu'il accusait, entre le corps du Christ et les espèces du pain et du vin. Sur ce point de l'objectivité des espèces et de leurs qualités, semblables à celles de tout aliment, c'était Raban Maur et Ratramne qui respectaient le mieux ici l'expérience, en soutenant la permanence, après la consécration, d'une réalité phénoménale; c'était leur contradicteur qui soulevait un faux problème et formulait une accusation gratuite. Mabillon l'a pressenti déjà au XVIIe siècle.

Pas plus d'ailleurs au XIe siècle qu'au IXe siècle les stercoranistes n'existèrent comme hérétiques authentiques affirmant que le vrai corps du Christ était soumis dans la communion aux vicissitudes de la digestion. Le cardinal Humbert et les théologiens adversaires de Bérenger ont bien pu lancer de bonne foi contre certains théologiens d'Occident ou d'Orient le reproche de stercoranisme. Le reproche était immérité. L'enquête faite ici nous permet de conclure fermement à la non-existence de ces hérétiques, et aussi à l'appréciation objective de l'état d'esprit qui leur a prêté une existence de spectre.

Le stercoranisme n'a pu exister ainsi à l'état de péril inquiétant la conscience catholique, avec une sorte d'obsession, que pour les esprits qui croyaient, en toute naïveté, devoir tenir pour une illusion les données de l'expérience sensible. Du jour où apparut dans l'École une philosophie réaliste, à la fois respectueuse des données de l'expérience sensible et des vérités de la foi touchant la présence invisible du corps du Christ, soucieuse aussi de ne pas voir l'ignominie là où elle n'était point, la hantise du stercoranisme disparut devant la présentation de « la vérité du sacrement ».

Ce faisant, les maîtres de l'École ont tenu compte de l'expérience sensible identique à elle-même avant comme après le changement eucharistique; ils n'ont sacrifié ni la certitude des sens qui leur montraient les réalités phénoménales inchangées et corruptibles, ni la signification naturelle des paroles du Maître touchant la présence invisible du corps du Christ glorifié. Dans cette perspective, la hantise du stercoranisme nous apparaît comme un faux problème qui n'a pu s'imposer qu'à un moment où l'on oubliait trop la distinction entre le *sacramentum* et la *res sacramenti*, et où l'on se faisait une idée fausse de la dignité du *sacramentum*. La solution malhabile qu'y donnèrent ceux qui en étaient obsédés ne pouvait être qu'illusoire.

A. GAUDEL.

STERZINGER **Ferdinand**, théatin allemand (XVIIIe siècle). — Né au château de Lichtwehr (Tyrol), le 24 mai 1721, entré dans l'ordre en 1740, il professa diverses disciplines ecclésiastiques : morale, droit canonique, histoire, dans différentes maisons et finalement à Munich à partir de 1759, où il demeura jusqu'à sa mort, 18 mars 1786. En 1759 il était devenu membre de l'académie des sciences et fut, de 1769 à 1779, directeur de la classe d'histoire de cette compagnie. Il mérite d'être cité pour l'opposition qu'il fit aux procès de sorcellerie, demeurés nombreux dans l'Allemagne du Sud. Son discours académique : *Von dem gemeinen Vorurtheile der thätigen und wirkenden Hexerei* (Sur le préjugé commun de la sorcellerie effective et opérante), Munich, 1766, devait porter le coup de mort à de cruels abus; il ne laissa pas de soulever des oppositions très vives, celle en particulier du bénédictin Ange März, son collègue à l'académie. Le P. Sterzinger répliqua en 1767 par les *Betrügende Zauberkunst und träumende Hexerey*. En 1774 il revenait à la charge en attaquant le fameux exorciste Gassner : *Die aufgedeckten Gassnerischen Wunderkuren*, que suivirent : *Geister- und Zauberkatekismus*, 1783; *Bemühung den Aberglaube zu stürzen*, 1785; *Die Gespenstercheinungen, eine Phantasie oder Betrug*, 1786. Une grande partie des ouvrages de Sterzinger sont demeurés inédits, à la bibliothèque d'État de Munich.

Michaud, *Biographie générale*, t. XL, p. 232 sq.; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XXXVI, p. 124; Wurzbach, *Biogr. Lexikon des Kaiserthums Œsterreich*, t. XXXVIII, p. 311; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V *a*, col. 397-398; *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. IX, col. 817.

É. AMANN.

STETZING **Kilian**, frère mineur allemand du XVe siècle, appartenant à la célèbre école franciscaine d'Erfurt. — On connaît mal ses origines, le premier renseignement certain que l'on possède, c'est qu'il a étudié la philosophie à Colchester en Angleterre, où il composa sa *Tabula super Metaphysicam Antonii Andreæ*, conservée dans le ms. *lat. Fol. 313*, fol. 83-86, de la bibliothèque d'État de Berlin, qui commence : *Abstractio duplex, l. III, q. 2, p. Abstractivam probationem inferri ex perseica quomodo intelligatur*, et termine : *Ideas valere ad generationem non est neces-*

sarium, licet sit possibile, ibidem. Il termina toutefois cette *Tabula* à Erfurt, où il continua ses études de théologie à l'université. On l'y trouve immatriculé en 1433. Voir H. Weissenborn, *Acten der Erfürter Universität*, dans *Geschichtsquellen der Provinz Sachsen*, t. VIII, 1re partie, Halle, 1881, p. 158; L. Meier, *Studien zur Franziskanertheologie an der Universitäten Leipzig und Erfurt*, dans *Franzisk. Studien*, t. XX, 1933, p. 267-268. C'est très probablement à l'université d'Erfurt qu'il commenta pendant deux années les Sentences, à savoir, en 1430-1431 : les l. I et II et, en 1431-1432, les l. III et IV. Voir L. Meier, *Lebensgang und Lebenswerk des Erfurter Franziskanertheologen Kilianus Stetzing*, dans *Franzisk. Studien*, t. XXIII, 1936, p. 197-198. Il y fut promu bachelier en théologie, mais il ne paraît pas avoir poussé ses études jusqu'au doctorat. La dernière donnée biographique que nous possédions jusqu'ici sur lui est qu'il fut immatriculé à l'université d'Erfurt en 1433. Après quoi son nom disparaît de l'histoire.

Outre la *Tabula super Metaphysicam Antonii Andreæ*, K. Stetzing composa un commentaire sur les quatre livres des Sentences, dont les l. III et IV ont seuls été retrouvés. Il ne peut toutefois exister de doute qu'il ait commenté également les l. I et II, puisqu'il y renvoie dans les l. III et IV; cf. L. Meier, *art. cit.*, p. 266-267 et *De schola franciscana Erfordiensi sæculi XV*, dans *Antonianum*, t. V, 1930, p. 82. Le l. III est conservé dans le ms. *Th. 81*, fol. 227 r°-289 v°, de la bibl. publique de Bamberg et le ms. *I. F. 186*, fol. 1 r°-77 r°, de la bibl. de l'université de Breslau. Il débute : *Cum venit plenitudo temporis. Hic incipit tertius liber Sententiarum, in quo Magister tractat de Christo, secundum quod humanam naturam assumpsit*, et finit : *Hæc itaque est lex vitæ et disciplinæ, Is., 45, quam qui custodit legem beatus est hic in spe et in patria in re. Amen.* Le l. IV est contenu dans les mss. *lat. 563 (theol. lat. Fol. 174)*, fol. 3 r°-135 v°, et *lat. 572 (theol. lat. Fol. 97)*, fol. 173 r°-335 v°, de la bibliothèque d'État de Berlin; le ms. *I. F. 186*, fol. 78 r°-166 r°, de la bibl. de l'université de Breslau; le ms. *50*, fol. 277 r°-393 r°, de la bibl. munic. de Magdebourg; le ms. *lat. 8946*, fol. 1 r°-403 r°, de la bibl. de l'État à Munich. Pour la description détaillée de ces mss. et de celui de la *Tabula in Metaphysicam Antonii Andreæ*, voir L. Meier, *art. cit.*, des *Franzisk. Studien*, t. XXIII, 1936, p. 177-194. L. Meier a édité la dist. III du l. III : *Caro assumenda a Verbo fuit obnoxia peccato a quo sicut et Virgo hanc ministrans fuit purgata sicque munda Verbo fuit unita, art. cit.* de l'*Antonianum*, t. V, 1930, p. 84-94; V. Rose a publié une question sur les indulgences de la dist. XLV du l. IV dans *Verzeichnis der lateinischen Handschriften der königl. Bibliothek Berlin*, Berlin, 1901-1905, t. II, p. 505-511. Il faut très probablement identifier le Kilianus, O. M., à qui des *Quæstiones theologico-morales* sont attribuées dans le ms. *lat. 4904*, de la bibl. nationale de Vienne avec notre Kilian. Voir L. Meier, *art. cit.* de l'*Anton.*, t. V, 1930, p. 474.

Le procédé suivi dans le commentaire du texte des Sentences de Pierre Lombard est très méthodique et présente une unité remarquable, qui permet de saisir sans difficulté chaque distinction dans tout son contenu. A un bref aperçu sur le texte du Lombard suit pour chaque distinction une *sententia conclusiva* ou une *conclusio*, qui est divisée en plusieurs articles. Dans la *conclusio* on trouve l'énoncé de la thèse admise par K. Stetzing, qu'il prouve ensuite dans divers articles. Les *conclusiones* de toutes les distinctions des l. III et IV ont été éditées par L. Meier, *art. cit.* des *Franzisk. Studien*, t. XXIII, 1936, p. 268-277, de sorte que par cette publication on peut avoir un aperçu général de la doctrine de K. Stetzing sur l'incarnation, la rédemption, les vertus, les préceptes de Dieu, les sacrements en général et en particulier les fins de l'homme. Quant à la manière de procéder dans la démonstration des thèses ou des *conclusiones*, il est à remarquer que K. Stetzing divise les articles en *opiniones*. Dans la première *opinio* il expose la pensée opposée à la sienne, apporte en sa faveur les *auctoritates* et les *rationes* et réfute les arguments allégués. Dans la seconde *opinio*, il énonce sa thèse, qu'il divise le cas échéant en plusieurs propositions, appelées *dicta*, qui sont prouvées successivement par des *auctoritates* et des *rationes*. K. Stetzing a introduit aussi le droit canon et la casuistique dans sa théologie, principalement dans son traité des sacrements, où à chaque distinction il a ajouté des *casus*, pour élucider la doctrine morale et juridique. Quant aux sources dont il dépend, K. Stetzing confesse lui-même qu'il a suivi en général les enseignements des docteurs franciscains, surtout de Duns Scot dans les spéculations et de saint Bonaventure dans la théologie positive ou pratique, de sorte qu'à la spéculation de Duns Scot il joint l'onction et la componction de saint Bonaventure. Il affirme, en outre, que, s'il ne cite pas littéralement les textes de ces docteurs ou de leurs disciples, il a cependant toujours suivi leurs doctrines ou du moins embrassé les thèses de l'un ou de l'autre, dans le cas où ils ne s'accordaient pas entre eux. Ce texte caractéristique se trouvera dans L. Meier, *art. cit.* des *Franzisk. Studien*, t. XXIII, 1936, p. 277-278. K. Stetzing se révèle surtout un fidèle disciple de Duns Scot. Son scotisme n'est pourtant pas si exclusif qu'il ne laisse de place aux doctrines d'autres scolastiques, comme saint Bonaventure, saint Thomas d'Aquin, Richard de Mediavilla, Pierre de Tarentaise, etc., dont les thèses sont alléguées très souvent et même suivies par notre auteur ou du moins jugées conformes à celles de Duns Scot. Les théories occamistes toutefois y font complètement défaut et cette constatation confirme la thèse selon laquelle le nominalisme occamiste fut relégué au cours du XVe siècle à l'arrière-plan et banni peu à peu des écoles. Une autre constatation intéressante est que K. Stetzing, qui rejette complètement le nominalisme pour adhérer au réalisme de Duns Scot, se compte parmi ceux qui adhèrent à la *via moderna*, de sorte que la *via moderna*, par opposition à la *via antiqua* du réalisme, ne désigne pas seulement le nominalisme occamiste, comme on l'a cru généralement jusqu'ici, mais aussi le réalisme scotiste et même peut-être thomiste. D'où il suit qu'il faut donner aux termes *via antiqua* et *via moderna* une signification plutôt méthodique que compréhensive.

La théologie de K. Stetzing ne se caractérise cependant pas seulement par la spéculation scotiste, mais aussi par la contemplation bonaventurienne et elle ne tend pas seulement à enrichir l'intelligence de nouvelles connaissances mais aussi à enflammer la volonté d'un amour toujours plus élevé pour Dieu. Cette application à nourrir non seulement la vie intellectuelle, mais aussi la vie intérieure par la théologie se fait jour presque dans chaque distinction du commentaire de K. Stetzing; c'est surtout à ce point de vue que cet auteur se rapproche beaucoup de saint Bonaventure, de sorte qu'on pourrait l'appeler le *vir contemplativus* de l'école franciscaine d'Erfurt.

L. Meier, *De schola franciscana Erfordiensi sæculi XV*, dans *Antonianum*, t. V, 1930, p. 81-94, 157, 161, 163, 166, 173, 187-188, 333, 336, 356, 446-448, 450, 455-458, 466-467, 470, 472, 474; le même, *Die Erforschung der mittelalterlichen deutschen Franziskanerscholastik*, dans *Franzisk. Studien*, t. XVIII, 1931, p. 128, 143-144; le même, *Die Lehre vom Primat in der deutschen Franziskanertheologie des ausgehenden Mittelalters, ibid.*, t. XIX, 1932, p. 278-279, 287-288; le même, *Lebensgang und Lebenswerk des Erfurter Franziskanertheologen Kilianus Stetzing, ibid.*, t. XXIII, 1936, p. 175-200, 265-295, où l'on trouvera une bibliographie plus ample;

le même, *Das Charakterbild des deutschen Franziskaners Hermann Etzen im Lichte seiner Predigten*, *ibid.*, t. xxiv, 1937, p. 122, 263; le même, *Joannes Bremer. O. F. M., immaculatæ conceptionis strenuus defensor*, dans *Antonianum*, t. xi, 1936, p. 430, 456.

A. Teetaert.

STEVART Pierre, théologien belge (1547-1624). — Il naquit à Liége en 1547; sa famille était des plus modestes, et l'enfant ne dut qu'à la protection du prince-évêque de sa ville natale de pouvoir faire ses études; envoyé par ce prélat en Bavière, Stevart fit ses études de théologie à Eichstädt, où il fut ordonné prêtre. Après son ordination, Stevart devint successivement professeur de philosophie et de théologie au collège d'Eichstädt, chanoine du chapitre de Saint-Willibald dans la même ville et protonotaire apostolique, puis professeur d'Écriture sainte à l'université d'Ingolstadt dont il fut vingt fois recteur. En 1617, le prince-évêque de Liége nomma Stevart son vicaire général; rentré dans sa ville natale en 1618, Stevart remplit sa charge durant quatre années et mourut le 27 avril 1624.

Outre des commentaires appréciés sur les principales épîtres de saint Paul et sur celle de saint Jacques, Stevart est l'auteur des ouvrages suivants : *De excellenti divinæ gratiæ natura et in iis quæ ad eam tum obtinendam tum conservandam requiruntur deque ipsius admirabili efficacia disputatio*, Ingolstadt, 1586, in-4°; *De scientia Dei et prædestinatione theses bipartitæ*, Ingolstadt, 1584, in-4°; *Apologia pro Societate Jesu ad principes et ordines sacri romani Imperii contra commentitiam historiam ordinis jesuitici a Polycarpo Leysero nuper editam*, Ingolstadt, 1593, in-4°; Cologne, 1594, in-4°; *De colloquio Ratisbonensi oratio in Ingolstadiensi academia habita*, Ingolstadt, 1602, in-4°; *Manuelis Calecæ contra Græcorum errores libri IV interprete Ambrosio Camaldulensi in lucem prolati et notis illustrati*, Ingolstadt, 1608, in-4°; réimprimé par M. de La Bigne dans sa *Magna bibliotheca veterum Patrum*, t. iv *a*, 1654; *Commentarius de vita et rebus gestis S. Walpurgæ ex Philippo episcopo Eystettensi concinnatus : item de miraculis ejusdem virginis libri IV auctore Wolffardo Hasenrietano*, Ingolstadt, 1616, in-4°; *D. Mauritius Thebessæ legionis dux et signifer jam olim a S. Euchario episcopo Lugdunensi, nunc iterum a Petro Stevartio in theatrum introductus...*, Ingolstadt, 1617, in-4°; *Epistola qua solatur prædicantes lugentes sortem Ægidii Hunnii* (sous le pseudonyme d'*Anonymus catholicus*); *Benedictio Dei, hoc est commentariolus quomodo Deus præcipue per psalmos benedicendus atque laudandus sit... in lucem primum editus studio Petri Stevartii*, dans Migne, *P. L.*, t. cxxix, col. 1399-1431.

Biographie nationale de Belgique, t. xxiii, col. 827-832; Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. ii, 1739, p. 1001-1002; B. Fisen, *Flores Ecclesiæ Leodiensis*, Lille, 1647, p. 229-230; Hartzheim, *Bibliotheca Coloniensis*, Cologne, 1747, p. 284; de Becdelièvre, *Biographie liégeoise*, Liége, 1836, p. 428-429; Pavard, *Biographie des Liégeois illustres*, Bruxelles, 1905, p. 366; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. xxxvi, 1893, p. 157-158; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. iii, col. 793.

J. Mercier.

STEYAERT Martin, théologien de Louvain (xviie siècle). — « Gloire et ornement immortel de l'académie de Louvain, phénix des théologiens de son siècle », pour parler comme Foppens, Martin Steyaert naquit à Somerghem (diocèse de Gand), le 16 avril 1647. Remarqué dès sa jeunesse pour la précocité de ses talents, il était docteur en théologie à l'âge de vingt-huit ans, alors que les statuts fixaient à trente ans la limite d'âge inférieure. Secrétaire de l'évêque d'Ypres (1673), et chanoine de l'église Saint-Pierre de la même ville, il fit partie de la députation envoyée à Rome en 1677 par l'université de Louvain pour obtenir la condamnation des propositions laxistes. Voir art. Laxisme, t. ix, col. 38. A son retour, il concourut pour une chaire à l'université de Douai, mais se désista pour ne pas être obligé, paraît-il, de souscrire aux « quatre articles » de 1682. Il obtint enfin une chaire de théologie à Louvain en novembre 1685 et exerça en 1688 les fonctions de recteur. Déjà sa renommée était grande; la variété de ses connaissances : langues, histoire, géométrie même, donnait un sérieux appui à sa formation théologique. Diverses controverses vinrent rompre l'uniformité de son enseignement. La première le mit aux prises avec le grand Arnauld qui, en 1687, dans son *Judicium æquum de censura lata a parte strictæ facultatis theologicæ Lovaniensis*, avait attaqué les théologiens de Louvain pour la censure qu'ils avaient infligée à quatre propositions de Gilles de Witte, lequel commençait déjà son rôle d'agitateur janséniste. Steyaert riposta; Arnauld revint à la charge; Steyaert reprit et amplifia ses premières thèses dans ses *Positiones de pontifice ejusque auctoritate*, 26 mai 1687. Ce ne fut pas la fin du combat car Arnauld opposa encore au lovaniste une nouvelle réplique. Steyaert prit aussi part à la vigoureuse campagne menée en Belgique contre le jansénisme depuis l'avènement d'Humbert de Précipiano comme archevêque de Malines (août 1690). C'est ainsi qu'il entra en lutte, de concert avec le dominicain Martin Harney, contre le jansénisme de son collègue Gomar Huygens, qui devait se faire exclure de la faculté de théologie à cause de ses opinions. Mais Huygens et Hennebel, le représentant le plus en vue du parti jansénisant, menèrent à leur tour la vie dure à Steyaert, dont ils dénoncèrent le prétendu laxisme. A un moment donné, Steyaert fut même suspendu de ses fonctions de professeur. En 1691, Steyaert fut nommé par Innocent XII vicaire apostolique de Bois-le-Duc, c'est en cette qualité qu'il intervint contre la Bible de Mons. Il était question de son élévation au siège épiscopal de Ruremonde, quand il mourut le 17 avril 1701.

L'œuvre littéraire de Steyaert comprend d'abord les mémoires et libelles d'occasion dont il a été fait état ci-dessus. En 1684, il donna, à Anvers, une édition annotée du *Carmen de ingratis* de Prosper. A la lutte contre le jansénisme se rapportent la *Theoria expurgata*, Ypres, 1685, qui étudie en deux parties les propositions de Baïus et les cinq propositions de Jansénius; la *Dissertatio epistolaris de quorundam in universitate Lovaniensi doctrina*, Louvain, 1691. Mais le gros de l'œuvre est consacré à la théologie morale : *Theologia moralis emendata ad mentem sanctæ Sedis*, Ypres, 1685-1686, examen des propositions condamnées par Alexandre VII et Innocent XI; *Novitas utrinque repressa*, Louvain, 1691, explication des propositions condamnées par Alexandre VIII; mais surtout les *Theologiæ practicæ aphorismi*, résumé et revision des *Commentaria in D. Thomæ Aquinatis* de J. Wiggers (1630), publiés en partie à Louvain par Steyaert lui-même et complétés par F. Martin dans l'édition des œuvres complètes, Louvain, 6 vol. in-8°, 1703, 1717 et 1742. En 1734 par les soins de L. Danes, parurent encore des *Fragmenta Steyaertiana*.

Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. ii, p. 861 sq.; Michaud, *Biographie universelle*, t. xl, p. 245; *Biographie nationale de Belgique*, t. xxiv, p. 5-17; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. iv, col. 719-722.

É. Amann.

STIGMATISATION. — C'est l'impression sur le corps d'une personne, dite stigmatisée, de marques plus ou moins apparentes en rapport avec les plaies du Sauveur, ou quelquefois avec la croix ou la sainte hostie. Ce phénomène, qui, au sens strict, ne reconnaît pas de causes extérieures, est le plus souvent en relation avec une vie mystique très profonde et

avec une sainteté extraordinaire. Il faut constater les faits et se demander quelle en peut-être la cause : I. Les faits. II. Les explications possibles.

I. Les faits. — 1° *Principaux cas.* — Le plus connu, dans le passé, est celui de saint François d'Assise. Quoi qu'il en soit de la façon dont il les reçut, il est bien attesté qu'au moment de sa mort, 1226, il portait aux pieds, aux mains et au côté gauche des marques sanglantes ou sanguinolentes, qui faisaient ressembler son corps à celui du Crucifié. Les témoignages contemporains relatant le fait sont absolument irrécusables, encore qu'il y ait quelques divergences dans la description du phénomène. Voir ces textes rassemblés dans l'art. *Stigmates de saint François*, du *Dictionn. apol.*, t. IV, col. 1492-1497.

On a attaché quelque importance à la question de savoir si François d'Assise est le premier stigmatisé connu. En fait, il paraît bien qu'il faut mettre avant lui la béguine Marie d'Oignie († 1213) dont la vie a été écrite par son confesseur Jacques de Vitry. Cf. *Acta sanct.*, juin, t. V (éd. Palmé), p. 547 sq. Au dire de son biographe, elle s'était fait elle-même des plaies représentant celles du Sauveur, dans une extase, semble-t-il, où elle vit à ses côtés un séraphin; quand, après sa mort, on lava son corps, ces blessures furent révélées : *caritate vulnerata et Christi vulneribus vegetata proprii corporis neglexit vulnera. Loc. cit.*, p. 552. Si le fait est authentique, il est sans aucune relation possible avec ce qui est rapporté du pauvre d'Assise. Au contraire, la stigmatisation de Dodon d'Haske, un ermite mort en 1231, est postérieure à celle de François, on ne saurait exclure à priori une influence des récits, vite mis en circulation, qui relataient les plaies miraculeuses du Poverello. Un autre fait, parfois cité, est celui de Robert, dauphin d'Auvergne et marquis de Montferrand († 1234), qui, chaque vendredi, se faisait avec des clous, sur lui-même, les marques sanglantes de la passion. Que cette idée fort analogue à celle de Marie d'Oignie, lui soit venue spontanément ou qu'il ait agi pour reproduire, en esprit de mortification volontaire, ce qu'il avait ouï dire qui s'était effectué miraculeusement sur le corps de François, elle est à retenir. Il faut mettre l'accent sur le désir de ces pieuses personnes de se transformer en un crucifix vivant. Ce désir n'est certainement pas resté sans influence sur les stigmatisés que l'on enregistre bientôt après la mort de François. Et il est bien remarquable, d'autre part, qu'antérieurement au XIII[e] siècle, il ne soit jamais question de ce phénomène.

On trouvera dans l'ouvrage du D[r] A. Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation*, 2[e] éd., Clermont-Ferrand, 1858, une liste (pas absolument complète) des diverses personnes stigmatisées sur qui l'on a des renseignements plus ou moins certains, avec indication des sources essentielles. La liste qui, à vrai dire, devrait être très sérieusement critiquée, cf. P. Debongnie, dans *Études carmélitaines*, 20[e] année, t. II, oct. 1936, p. 22-59, comporte 321 noms, de femmes pour la plupart. Un certain nombre de ces personnes ont été élevées sur les autels, 80 environ. Pour plusieurs d'entre elles l'Église a permis d'introduire dans le récit liturgique de leur vie mention du fait de leur stigmatisation. Sans parler de saint François, c'est le cas, entre autres, pour sainte Catherine de Sienne († 1380), sur laquelle il faut voir Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione*, etc., l. IV, part. II, c. VIII. D'autres fois, au contraire, le Saint-Siège, tout en reconnaissant la sainteté de tel personnage, a fait des réserves sur le caractère de la stigmatisation reçue par celui-ci. C'est le cas, par exemple, de sainte Gemma Galgani (1878-1903), qui en 1899 reçut les stigmates en une vision. Cf. R. P. Germain, *Gemma Galgani*, adapté par le P. Félix-de-Jésus-crucifié, Paris, 1924. Dans le décret proclamant l'héroïcité de ses vertus, le Saint-Siège a déclaré qu'il n'entendait par là prononcer aucun jugement sur la nature exacte des phénomènes extraordinaires si fréquents dans cette vie, en d'autres termes ne pas décider s'ils étaient préternaturels ou pathologiques. Cf. *Acta apost. Sedis*, t. XXIV, 1932, p. 57.

Le cas précédent est tout rapproché de nous. Plus voisin encore celui de Marie-Thérèse Noblet, assez particulier d'ailleurs, sur lequel on aura des renseignements dans Pineau, *M.-T. Noblet, servante de N.-S. en Papouasie;* celui du capucin Pio Petralcina, à Foggia (Italie méridionale), au sujet duquel le Saint-Office a fait faire des enquêtes, cf. *Acta apost. Sedis*, t. XV, 1923, p. 356; t. XVI, 1924, p. 368; t. XXIII, 1931, p. 233. Beaucoup plus connu est le cas de Thérèse Neumann, de Konnersreuth (Bavière), sur lequel s'est développée une littérature extrêmement touffue, dont on aura une première idée dans *Études carmélitaines*, 17[e] année, t. II, oct. 1932, p. 44 sq.; p. 88 sq. Qu'il soit permis de remarquer, d'ailleurs, que ce dernier cas n'est pas aussi extraordinaire qu'il semblerait d'abord; des phénomènes très divers qui se présentent chez la voyante de Konnersreuth, il n'en est aucun qui ne soit antérieurement connu; isolés ou groupés, ils se rencontrent dans un grand nombre de personnes, présentant ou non le phénomène de la stigmatisation.

2° *Les phénomènes.* — Pour procéder avec une méthode rigoureuse, il faudrait d'abord que fussent éliminés tous les cas douteux, cf. P. Debongnie, *loc. cit.*, puis que fussent étudiés séparément les divers cas qui peuvent être atteints, soit par les témoignages, soit par la vue directe; on en verrait ainsi, avec les ressemblances, les différences qui sont parfois très apparentes; peut-être, cette discrimination faite, arriverait-on à les grouper en des séries plus ou moins divergentes. Une attention toute spéciale devrait être apportée aux conditions fort diverses dans lesquelles s'est produite la stigmatisation, aux accidents cliniques, souvent très apparents et caractéristiques, qui ont pu la précéder. Tout cela n'a été fait que de manière fort approximative et sans grande rigueur de méthode. Il faudra donc se contenter ici de quelques indications très banales et nécessairement schématiques.

On a retenu, dans la liste des stigmatisées, des personnes qui ne présentaient pas extérieurement les marques des plaies de Jésus, mais qui déclaraient avoir ressenti à la suite de visions et continuer à ressentir aux pieds, aux mains, au côté des douleurs très vives, analogues à celles qu'auraient produites les instruments mêmes de la passion. C'est le cas, tout spécialement, de la stigmatisation de sainte Catherine de Sienne et, si l'on veut, de la transverbération du cœur de sainte Thérèse. Sur cette dernière, voir Gabriel-de-Sainte-Marie-Madeleine, dans *Ét. carmél.*, 20[e] année, t. II, oct. 1936, p. 208-242, qui renverra aux divers auteurs. En bonne logique, on ne saurait parler ici de stigmatisation au sens propre; qui dit « stigmates » dit une marque extérieure.

Si l'on réserve le mot de stigmatisation à l'impression, visible dans la chair, des marques de la passion, il faut commencer par mettre à part le cas de saint François d'Assise. A lire les premiers témoignages, on voit qu'il ne s'agit pas chez lui, au moins pour ce qui est des pieds et des mains, de plaies ouvertes, mais de l'apparence de clous, ayant à la face palmaire une tête, à la face dorsale une pointe plus ou moins refoulée et émoussée. L'un des témoins qui a touché le cadavre du saint croit qu'il y avait là comme un clou qu'il a pu faire mouvoir, encore que fait d'induration des muscles et des tendons. Autrement en était-il de la plaie du côté, qui présentait comme l'aspect d'une blessure (d'ailleurs superficielle) faite par un coup de lance et

qui à certains moments, au témoignage de saint Bonaventure, laissait écouler du sang.

C'est le dernier caractère qui se retrouve le plus ordinairement, chez les stigmatisés, pour les plaies des pieds et des mains. La face palmaire de la main, la face supérieure du pied présentent des vésicules sanguinolentes, ou tout au moins une fine pellicule à travers laquelle transparaît le sang; ces apparences se complètent souvent par des accidents analogues à la face dorsale des deux membres, qui paraissent correspondre à celles de la face interne, comme si le membre avait été transpercé de part en part. Des manifestations du même genre apparaissent parfois aussi au front, imitant les marques faites par les épines à la face de Jésus; au dos, comme s'il avait été labouré par le fouet de la flagellation; à l'épaule, comme si elle était meurtrie du portement de la croix. Dans le cas de M.-Th. Noblet, il s'agissait de l'apparition sur la poitrine ou de croix ou d'hosties de grandeur diverse et dont la place variait; ces stigmates n'étaient pas permanents,et ne restaient visibles que dans le temps pascal. Aucune constatation médicale n'a d'ailleurs été faite à leur sujet. On a fait il y a une soixantaine d'années des constatations analogues sur Palma d'Oria; cf. Imbert-Gourbeyre, *Les stigmatisées*, t. II, 1873, mais à compléter par les critiques du P. Thurston dans *The Month*, t. CXXXIII, 1919, p. 402 et t. CL, 1927, p. 135.

A l'état ordinaire ces marques se présentent le plus souvent comme des cicatrices plus ou moins desséchées; mais à de certaines dates, à tels jours de la semaine, le vendredi par exemple, à telles fêtes, elles paraissent se raviver et émettent du sang en quantité plus ou moins considérable. Cette hémorragie est d'ordinaire périodique, se renouvelant par exemple tous les vendredis pendant telle partie du temps liturgique, n'apparaissant pas, au contraire, dans tel autre, le temps pascal par exemple. On a remarqué que, passée la période de discharge, il n'y a plus sur les stigmates ni inflammation, ni suppuration. Par ailleurs ces stigmates résistent aux traitements médicaux que l'on a tentés pour les faire disparaître.

3° *Les sujets.* — Quant aux sujets qui présentent ces phénomènes, ils se recrutent tout spécialement parmi les femmes. La liste de stigmatisés établie par Imbert-Gourbeyre comprend à peine une cinquantaine d'hommes et cette énumération est certainement exagérée. Le plus souvent, dans une personne donnée, la stigmatisation ne reste pas un phénomène isolé. Elle s'accompagne d'états visionnaires ou extatiques, de lectures des pensées, de contemplations de scènes du passé (Catherine Emmerich voit se dérouler toute la passion du Sauveur, et de même Thérèse Neumann), de hiérognosie (discernement d'une relique vraie d'avec une fausse, d'une hostie consacrée d'avec une non consacrée), de xénacousie (intelligence de langues normalement inconnues), de xénoglossie (émission logique de sons d'une langue normalement ignorée); d'action à distance, de bilocation, etc. La piété, entretenue par la méditation de la passion du Sauveur, dépasse ordinairement de beaucoup la moyenne; il s'y joint un détachement souvent héroïque, un amour de la souffrance et de la mortification volontaire poussé jusqu'à l'excès.

Mais il faut ajouter également que beaucoup de stigmatisées présentent — dans une proportion qu'il est difficile de préciser, quand il s'agit de personnes disparues depuis longtemps — des phénomènes pathologiques se rattachant de près ou de loin à un dérangement nerveux. Cf. W. Jacobi, *Die Stigmatisierten*, Munich, 1923. Telle ou telle stigmatisée offre des symptômes incontestables de l'hystérie; cela semble bien être le cas de M.-Th. Noblet et — *salvo melioris judicio* — de Th. Neumann. Il n'est pas jusqu'à l'anorexie (inappétence absolue pour la nourriture ou la boisson) et l'inédie persévérant pendant de très longues durées, qui ne trouve des parallèles dans des cas d'hystérie dûment étudiés. Enfin il n'est pas inouï que des stigmatisés aient été ou se soient cru possédés du démon à l'un ou l'autre moment de leur vie. Le cas du P. Surin, qui figure sur la liste d'Imbert-Gourbeyre, est bien connu; celui de M.-Th. Noblet mériterait lui aussi d'être étudié. Voir *Ét. carmél.*, 23e année, t. II, oct. 1938, p. 152-176; 235-239. C'est assez dire que le phénomène de la stigmatisation se présente comme des plus complexes et que la loi de Descartes sur les « dénombrements complets » devrait lui être appliquée. En tout état de cause cette complexité rend fort difficiles les essais d'explication.

II. Les explications possibles. — Le problème est celui-ci : La stigmatisation, considérée en elle-même, reconnaît-elle une origine naturelle ou préternaturelle? Faut-il la rapporter aux simples forces de la nature, c'est-à-dire dans le cas présent, de l'organisme humain placé dans des circonstances qui sont d'ailleurs à étudier; ou bien faut-il appeler à l'aide, pour l'expliquer, une intervention d'agents étrangers à la nature? En d'autres termes la stigmatisation rentre-t-elle, oui ou non, dans la catégorie des miracles?

1° *Liberté de la recherche.* — On remarquera d'abord que, dans la recherche des solutions, l'historien, le médecin, le psychologue, le psychiâtre, le théologien même ne se trouve lié par aucune décision à priori de l'autorité ecclésiastique. La mention, dans la biographie liturgique de tel saint, de tel bienheureux, d'une stigmatisation dont il aurait été l'objet, n'engage pas davantage l'Église que le récit de tel miracle accompli par le même personnage ou dont il aurait été l'objet. Si la matérialité même du fait n'est pas absolument certifiée par le jugement ecclésiastique, à plus forte raison l'explication surnaturelle de ce même fait n'est-elle pas imposée à l'assentiment des fidèles.

Sans doute l'on a fait grand état des garanties accordées, a-t-on dit, par l'Église au fait de la stigmatisation de saint François et l'on a insisté sur des bulles par lesquelles Grégoire IX, Alexandre IV, Nicolas III se sont portés forts de l'événement, où ils voient, de surcroît, une admirable faveur accordée au Poverello, un effet surprenant de la puissance divine. Mais il n'est que de lire la lettre du pape Pie XI sur le même sujet, du 2 août 1934, pour se rendre compte qu'il n'y a ici qu'un fait historique, avancé, comme tous les autres, sous la réserve de la critique des témoignages. Cf. *Acta apost. Sedis*, t. XVI, 1924, p. 362-365. Aux yeux de Pie XI, le fait de la stigmatisation de François est prouvé par les affirmations de témoins de valeur; c'est tout. Et quant aux explications possibles, il n'en est même pas qnestion.

Il est bien remarquable, d'autre part, que, dans son grand ouvrage sur la béatification et la canonisation des saints, Benoît XIV n'ait traité qu'en passant et d'une manière tout à fait insuffisante de la stigmatisation. Il ne fait que rappeler les constitutions apostoliques affirmant le fait dans le cas de saint François ou même menaçant de peines ecclésiastiques ceux qui enseigneraient le contraire ou effaceraient sur les images du saint la représentation des stigmates. *Op. cit.*, l. IV, part. II, c. IX, n. 11. S'il discute de la stigmatisation de sainte Catherine de Sienne, l. IV, part. II, c. VIII, c'est tout simplement en avocat chargé de résoudre le conflit qui mit aux prises sur ce point les frères mineurs et les prêcheurs et qui amena des décisions plus ou moins contradictoires du Saint-Siège. A un autre endroit, il exclut, quand il s'agit de la stigmatisation de saint François, l'explication par l'imagination, par l'autosuggestion, comme nous dirions aujourd'hui. *Op. cit.*, l. IV, part. I, c. XXXIII,

n. 19, tandis qu'au contraire il admet que puissent être naturels des phénomènes comme les pleurs de sang les sueurs de sang. *Ibid.*, c. XXVI, n. 5. Et c'est à peu près tout ce que l'on peut trouver sur la stigmatisation en cet énorme ouvrage où sont discutées par le menu les diverses espèces de miracles attribués à l'intercession des saints.

Enfin la prudence que mettent depuis quelques années les autorités ecclésiastiques, quand il s'agit d'affirmer le caractère préternaturel de diverses manifestations extérieures, y compris les stigmates — voir ci-dessus, col. 2618, les avertissements du Saint-Office sur le cas du capucin Pio Petralcina, et cf. le décret de la même congrégation sur le cas de Th. Neumann, 4 août 1937 — cette prudence est bien de nature à donner aux critiques catholiques la plus grande latitude. La question n'est pas de savoir si Dieu peut produire certains miracles, physiques ou psycho-physiologiques, la question est de savoir si tel fait, que le croyant serait porté à considérer de prime abord comme un miracle au sens le plus strict du mot, ne reconnaît pas d'explications naturelles.

2° *Explications naturelles.* — Le premier travail qui s'impose à la critique, c'est de s'assurer de la matérialité du fait et d'exclure tout soupçon de supercherie provenant du stigmatisé lui-même ou de son entourage habituel. Il n'est pas inouï qu'il y ait eu des tentatives de simulation. L'Inquisition romaine en a dépisté quelques-unes au XVIe et au XVIIe siècle. Voir quelques exemples dans l'art. *Stigmatisierte* de *Religion in Gesch. und Gegenwart.*, t. V, col. 810. Le P. Thurston a étudié, avec beaucoup de critique, plusieurs cas de stigmatisation et en a relevé un certain nombre où la bonne foi des stigmatisées était suspecte, dans *The Month*, t. CXXXIV, 1919; t. CLII, 1928; t. CLVII, 1931; et dans *Studies*, juin 1933. L'attention de tous les observateurs doit être attirée sur la mythomanie qui est un des symptômes caractéristiques de l'hystérie dont nous avons dit qu'ont été souvent atteintes des stigmatisées. Peut-être écarte-t-on un peu trop facilement ce soupçon en faisant état du désintéressement dont font preuve et la stigmatisée et son entourage. On raisonne comme si la supercherie, la fraude plus ou moins consciente n'avaient pour mobile que l'intérêt matériel; c'est oublier que, même chez des sujets sains, à plus forte raison chez les hystériques, il y a d'autres mobiles possibles, tout spécialement un désir maladif de se rendre intéressant. C'est avec raison qu'en ces derniers temps le Saint-Office ou des autorités ecclésiastiques moindres ont prohibé les visites à des stigmatisés, surtout quand ceux-ci ne voulaient pas, eux ou leur entourage, se soumettre à certaines conditions. Arrêter le flot des curieux peut être, en certains cas, le moyen d'arrêter le phénomène lui-même.

Écartés tout soupçon de fraude ou de supercherie, tout soupçon encore que la stigmatisée ait pu se faire à elle-même ces blessures dans un accès de somnambulisme, il reste à se demander si le phénomène de stigmatisation peut s'expliquer naturellement? Ce ne sont pas seulement des « incroyants », des « esprits forts », des « libres-penseurs » qui ont proposé de l'expliquer par « la force de l'imagination », comme on disait encore au XVIIIe siècle, par la « suggestion », comme l'on dit aujourd'hui. Au temps même de saint François cette interprétation a été donnée; et il ne s'agit pas de formuler contre elle des exclusives à priori. Affirmer sans plus « que le pouvoir de l'imagination n'a jamais produit un stigmate », que « les stigmates naturels, si vainement cherchés de tous côtés, sont introuvables », que « la suggestion ne va jamais jusque là », c'est dépasser les limites de la prudence, s'exposer à des démentis que l'expérience peut apporter. L'étude des phénomènes psychologiques extraordinaires n'en est encore qu'à ses débuts. Il faut appliquer la méthode scientifique à des faits d'apparence merveilleuse, que l'on s'efforcera de rattacher à des propriétés de l'être humain insoupçonnées jusqu'ici, mais que des faits dûment constatés obligent peu à peu à admettre, qu'il s'agisse de télépathie, c'est-à-dire de l'action sur le psychisme conscient ou subconscient, d'objets éloignés, ou au rebours d'un influx centrifuge du psychisme permettant de produire des effets soit à distance, soit dans le corps même du sujet. Voir Dr J. Pinel, *Essai d'interprétation physiologique des stigmates*, dans *Ét. carmél.*, 20e année, t. II, oct. 1936, p. 93-97.

Mais, quoi qu'il en soit des mécanismes qui entrent ici en jeu et qui, à vrai dire, demeurent fort hypothétiques, c'est l'expérience qui doit fournir en dernier lieu la réponse. Et il faut bien dire que, à l'heure présente, il est au moins permis d'hésiter. « Les uns affirment, les autres nient la possibilité de produire par suggestion des plaies dont la forme et la localisation sont sous la dépendance des représentations. J'estime qu'à l'heure présente la question est insoluble. Dans l'état présent de nos connaissances, nous ne réussissons pas à produire par suggestion des plaies à forme et à localisation idéoplastique : voilà la seule chose certaine. Mais cette impuissance est-elle définitive? ou ne tient-elle qu'à l'insuffisance de notre technique? Voilà ce que nous ignorons absolument. » Ainsi s'exprime R. Dalbiez au IVe congrès de psychologie religieuse, dans *Ét. carmél.*, 23e année, t. II, oct. 1938, p. 223. Et un peu plus loin : « En ce qui concerne ce que je me permettrai d'appeler l'aspect psychologique des stigmates de M.-Th. Noblet, il me paraît qu'il constitue à lui seul un argument d'un certain poids en faveur de la thèse qui admet la possibilité de la stigmatisation auto-suggestive. La multiplicité des faits stigmatiques, les processus de transformation de stigmates en dépendance d'un symbolisme élémentaire, pour ne pas dire rudimentaire, tout cela ne fait guère songer au miracle, tout cela donne l'impression d'être commandé par une idéation inconsciente qui n'a rien de transcendant. » *Ibid.*, p. 224.

En somme, sur ce point, les auteurs compétents ne sont pas d'accord. Comme on l'a rappelé à ce même congrès, tandis que le professeur Lhermitte nie la possibilité d'une stigmatisation d'origine subjective, le professeur Van Gehuchten l'admet. Voir l'exposé de ces deux opinions dans *Ét. carmél.*, 20e année, t. II, oct. 1936, p. 72-73, 91-92. On fera donc bien de n'accepter que sous réserve les démonstrations du Dr Van der Elst, selon qui le simple fait d'une exsudation sanguine ou d'une formation de pustules à un endroit déterminé du corps est déjà un miracle incontestable. Voir *Rev. prat. d'apol.*, t. XIII, 1911-1912, p. 423-448; *Dictionn. apol.*, t. IV, col. 1492-1507; *Ét. carmél*,, 17e année, t. II, oct. 1932, p. 87-122 (aspect biologique et psychologique du prodige de Konnersreuth). En fait, R. Schindler aurait fourni la preuve clinique de la possibilité de provoquer par l'hypnose, chez des personnes spécialement disposées, à tels endroits du corps que l'on désire, des stigmates avec exsudations sanglantes et ampoules sanguinolentes, qui résistent pendant des années au traitement normal et disparaissent au contraire par suggestion hypnotique. D'après cet auteur, la production de petites hémorragies spontanées par le seul influx du système nerveux est démontrée. Dans l'hystérie en particulier, on arrive très fréquemment à de petites ecchymoses de la peau. En des cas qui ne sont pas tout à fait rares, il se produit des extravasa sanguins anormaux, se manifestant avec une certaine périodicité et qui peuvent donner l'impression d'être sous la dépendance d'un processus psychique. R. Schindler, *Nervensystem und spontane*

Blutungen, 1927. Il paraît enfin qu'expérimentant sur une jeune protestante, fortement hystérique, un autre professeur, le Dr Lechner a pu provoquer par autosuggestion de véritables stigmates aux pieds, aux mains, au front. Lechler, *Das Rätsel von Konnersreuth im Lichte eines Falles von Stigmatisation*, 1933. (Ces deux remarques sont empruntées au *Lexikon für Theologie und Kirche* de Mgr Buchberger, t. IX, col. 830; il nous a été impossible de vérifier personnellement ces données.) Voir à ce sujet les remarques de J. Lhermitte, dans *Ét. carmél.*, 20e année, t. II, oct. 1936, p. 65-72.

A quoi il n'est pas sans intérêt d'ajouter les remarques faites par Kœniger dans l'encyclopédie protestante, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, à l'art. *Stigmatisierte*, 2e éd., t. V, 1931, col. 811 : « Des suggestions étrangères, ou l'autosuggestion artificiellement provoquée n'ont jamais pu engendrer de vraies stigmatisations. Les cas jusqu'ici connus et provoqués dans l'état hypnotique par une suggestion étrangère et qui présentent quelque analogie : stases sanguines locales, légères exsudations sanguines, formation d'ampoules ou de taches avec inflammation, sont encore très loin des stigmatisations proprement dites avec rupture des capillaires sanguins... En tout état de cause, il s'agit là de phénomènes extraordinairement complexes à l'explication desquels tous sont convoqués, médecins et physiologistes, psychologues et psychiâtres, sans oublier les théologiens et toutes les personnes qui s'intéressent aux sciences religieuses. C'est justement là ce qui fait la complexité et la difficulté du problème, lequel d'ailleurs, compte tenu des différences individuelles, ne semble pas admettre une solution unique. On comprend donc l'attitude de ceux qui pensent ne pouvoir arriver que du point de vue religieux à une explication adéquate et qui, accentuant avec force le caractère de grâce, de charisme divin, recourent en fin de compte à l'idée de miracle. »

3° *Explication surnaturelle.* — A coup sûr chez les stigmatisés que vénère l'Église — qui ne s'est jamais d'ailleurs prononcée sur le caractère même de la stigmatisation — chez d'autres qui, en ces temps derniers, ont éveillé la curiosité publique, il est facile de constater que le phénomène extérieur s'accompagne d'une vie intérieure plus qu'ordinaire, de vertus chrétiennes poussées jusqu'à l'héroïsme. C'est bien le cas de répéter avec Pascal que « la doctrine discerne les miracles ». D'où l'importance qu'il convient d'attacher aux circonstances mêmes de la stigmatisation, circonstances qu'ont bien étudiées les PP. Garrigou-Lagrange et Rivaud, dans *Ét. carmél.*, *loc. cit.*, p. 188-207.

Qui empêche d'ailleurs la Providence de mettre en œuvre pour le bien personnel du stigmatisé, pour l'édification aussi de ceux qui sont les témoins du phénomène, en dernière analyse pour le profit spirituel de l'Église, des mécanismes psycho-physiologiques qui, en d'autres sujets, moralement moins bien disposés, n'aboutissent qu'à des phénomènes n'ayant aucune valeur morale et religieuse. Que, de ce chef, tel ou tel stigmatisé « accomplisse encore dans sa chair ce qui manque à la passion du Christ », pour parler comme saint Paul, col., I, 24, il n'y a lieu ni de se récrier, ni de se scandaliser. Une maladie nerveuse, voire l'hystérie, qui semble renforcer les mécanismes en question, serait-elle, plus que telle autre infirmité somatique, un empêchement à la vie intérieure et morale de celui qui en est atteint? Suivant les cas, la force inconsciente idéoplastique peut être déclenchée par une méditation toute sainte de la passion du Sauveur, tout comme par une suggestion étrangère ou par l'attente de l'entourage. C'est dire que, prise en elle-même, abstraction faite de toutes les circonstances de personne, de temps, de lieu, la stigmatisation n'est jamais un témoignage irrécusable ni de la sainteté héroïque, ni de grâces mystiques absolument authentiques; qu'il est par contre des cas de stigmatisation où le croyant peut, sans imprudence, déclarer que « le doigt de Dieu est là », encore que Dieu use, pour produire ces effets, de virtualités qui sommeillaient au fond de l'organisme.

Les ouvrages indiqués au cours de l'article donneront les renseignements nécessaires. Bien que vieillis à beaucoup d'égards, les ouvrages du Dr Imbert-Gourbeyre fourniront beaucoup d'indications historiques et bibliographiques mais qu'il faut savoir contrôler. Le cas de Th. Neumann a donné lieu à une littérature énorme, surtout de langue allemande, qu'il serait fastidieux de détailler ici. Retenir au moins P. Masoin, *Thérèse Neumann et autres stigmatisées*, Bruxelles, 1933; K. Kiefer, *Thérèse Neumann*, 1928, donne une critique de l'ensemble de la littérature parue à ce moment; voir aussi Mgr. J. Teodorowicz, archevêque de Lemberg, *Konnersreuth im Lichte der Mystik und Psychologie*, Salzbourg-Leipzig, 1936. Les *Études carmélitaines* ont consacré à la voyante de Konnersreuth d'assez nombreux articles d'ailleurs en des sens opposés : B.-M. Lavaud, octobre 1932 et avril 1933; R. Van der Elst, octobre 1932. Voir aussi dans le même recueil la critique des faits relatifs à M.-Th. Noblet, octobre 1938, notes de R. Dalbiez et d'A. Delmas au IVe congrès de psychologie religieuse. Le t. II de l'année 1936 du même recueil est consacré tout entier aux divers problèmes soulevés par la stigmatisation.

É. Amann.

STOBNICA (Jean de), frère mineur polonais de l'Observance (XVIe s.). — Originaire de Stobnica, en Pologne, il fut promu maître ès-arts et docteur en philosophie (1494) à l'université de Cracovie, où il enseigna ensuite la philosophie. Après quelques années d'enseignement il entra dans l'ordre franciscain. Il composa les ouvrages suivants : *Parvulus philosophiæ naturalis cum expositione textuali ac dubiorum magis necessariorum dissolutione ad intentionem Scoti congesta*, Cracovie, 1507, 1513 et 1517; Bâle, 1516; *Quæstiones in universa philosophia subtilissimæ*, que Thomas de Posen, le disciple de Jean de Stobnica, aurait terminées *ad mentem Scoti; Introductio in Claudii Ptolomæi cosmographiam, cum longitudinibus et latitudinibus regionum*, Cracovie, sans année; puis en 1512 et 1519; *Historia totius vitæ et passionis Domini nostri Jesu Christi, ex quatuor evangeliis collecta*, Cracovie, 1523 et 1525. Il édita à Cracovie, 1508, les *Quæstiones veteris ac novæ Logicæ cum resolutione textus Aristotelis clarissima ad intentionem doctoris Scoti* de Michel de Paris, qui avait été son professeur de philosophie à Cracovie. Quant à l'ouvrage intitulé : *Leonardi Aretini in moralem disciplinam introductio, familiari Joannis de Stobnicza commentario explanata*, Cracovie, 1511, il faudrait l'attribuer, d'après S. Starawolski, *Scriptores polonici*, Francfort, 1625, n. XXXII, à un autre auteur, appelé également de Stobnica, qui fut docteur en médecine et composa des commentaires sur la philosophie morale.

L. Wadding, *Annales minorum*, 3e éd., t. XV, an. 1499, n. XXIII, Quaracchi, 1933, p. 221; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2e éd., t. II, Rome, 1921, p. 133-134.

A. Teetaert.

STOCKMANNS Pierre (1608-1671). — Né à Anvers, le 3 septembre 1608, il fit ses études à l'université de Louvain et s'adonna spécialement au droit. Docteur le 7 décembre 1631, il devint professeur de droit le 7 novembre 1633, et fut nommé conseiller ordinaire au Conseil de Brabant, le 27 mars 1643. Il remplit diverses charges officielles et plusieurs missions diplomatiques. Il prit part aux polémiques soulevées aux Pays-Bas par la condamnation des écrits de Jansénius. Il mourut à Bruxelles le 7 mai 1671 et il fut inhumé dans le chœur de l'église des dominicains, avec une épitaphe fort élogieuse.

Somnium Hipponense sive de controversiis theologicis hodiernis Augustini judicium, relatore Philetio theologiæ baccalaureo, s. l., 1641, in-4°. Cet écrit parut aussi sous le titre *Conventus africanus, seu Disceptatio judiciatis apud tribunal præsidis Augustini... enarratore Artemidoro*, Rouen, 1641, in-4°. Cet écrit se propose de montrer que Jansénius a été le fidèle interprète de saint Augustin. L'ouvrage, qui est anonyme, a été attribué parfois à Libert Fromond et il fut mis à l'Index. *Parallelum sancti Augustini, Jansenii et Calvini*, s. l., 1641, in-4°; l'auteur établit, contre le P. Deschamps, que la doctrine de Jansénius, conforme à celle de saint Augustin, est très différente de celle de Calvin. *Jus Belgarum circa bullarum pontificiarum receptionem*, s. l., 1651, in-4°, fut publié à l'occasion du décret de l'Inquisition du 11 mai 1651 contre les mandements de Boonen, archevêque de Malines, de Triest, évêque de Gand, et des vicaires généraux d'Ypres, qui avaient fait des réserves en publiant la bulle d'Urbain VIII contre Jansénius. L'écrit fut condamné par l'Index, le 23 avril 1654. Une seconde édition, très augmentée, parut à Liége, en 1665, in-4°, et quelque temps après, une *Defensio Belgarum contra evocationes et peregrina judicia*, Liége, 1665, in-8°. Ces divers écrits sont très hostiles à Rome. Dans le *De jure devolutionis adversus Mariam Theresiam Franciæ reginam*, 1666, Stockmanns critique les droits que Louis XIV prétendait avoir sur les provinces du Brabant, au nom de sa femme, Marie-Thérèse, fille de Philippe IV d'Espagne. Par les soins de J. Le Plat, professeur de droit à Louvain, parut un Recueil des *Décisions, Conseils et Avis* de Stockmanns, Bruxelles, 1686, in-4°, et nouvelle édition en 1700. Il y est parfois question du droit ecclésiastique et, en particulier, de la propriété monastique qui est attaquée.

Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. II, Bruxelles, in-fol., p. 1012-1013; Moréri, *Dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. IX, p. 580; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas*, t. I, Louvain, 1763, p. 49-57; De Ram, *Disquisitio historico-critica de gemino opusculo circa jura Belgarum, qui viro claro Petro Stockmanns adscribitur*, Malines, 1827; De Reiffenberg, *Pierre Stockmanns*, dans *Bulletin de l'Ac. roy. de Belgique*, Ire sér., t. XI, 2e part., 1844, p. 217 sq.; Clémencet, *Histoire littéraire de Port-Royal*, t. I, Paris, 1868, p. 194-209; *Biographie nationale de Belgique*, t. XXIV, col. 57-66; Adolphe Borgnet, *Vingt-quatre lettres inédites de Pierre Stockmanns, précédées d'une notice historique*, Bruxelles, 1858, in-8°, extrait du compte rendu des séances de la commission d'histoire, t. X, 1858, p. 371 sq.

J. Carreyre.

STOIBER Ubald, frère mineur allemand (XVIIIe s.). — Originaire de Hagrein, il fut dans l'enseignement depuis 1717, avec une interruption seulement de deux années (1729 et 1730), pendant lesquelles il fut gardien à Ingolstadt. Il fut définiteur provincial en 1738 et mourut le 13 juin 1746 à Freising. Il est l'auteur du célèbre *Armamentarium ecclesiasticum complectens arma spiritualia fortissima ad insultus diabolicos elidendos et feliciter superandos ad utilitatem omnium animarum pastorum sedulo ex S. Evangelii fonte, SS. Patribus et probatissimis authoribus collecta*, Augsbourg, 1726, 2 vol. in-8°, XXII-360 et 300 p.; 3e éd., Pedeponti, 1744; 4e éd., *ibid.*, 1757. Ce livre fut mis à l'Index par un décret du 20 août 1753. Le P. Ubald publia aussi des ouvrages de droit canonique.

P. Minges, *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 149; Th. Kogler, *Das philos.-theolog. Studium der bayrischen Franziskaner*, Munster-en-W., 1925, p. 86; B. Lins, *Geschichte des ehemaligen Augustiner-und jetzigen Franziskaner-Klosters in Ingolstadt*, Ingolstadt, 1920, p. 165; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1310; *Index librorum prohibitorum*, Rome, 1761, p. 207; Hilgers, *Der Index der verbotenen Bücher*, Fribourg-en-B., 1904, p. 448.

A. Teetaert.

STOLBERG (Frédéric-Léopold de), protestant converti, poète et historien (1750-1819).

I. Vie. — Frédéric-Léopold, comte de Stolberg-Stolberg, naquit à Bramstedt, dans le duché de Holstein, le 7 novembre 1750. Au cours de ses études de droit à Halle et à Gœttingue, sous l'influence du néo-humanisme propagé alors par Heyne et Frédéric-Auguste Wolff, il s'intéressa à la poésie grecque. A Gœttingue, il adhéra au Hainbund, association de jeunes gens enthousiastes, qui, sous les auspices du poète Klopstock, voulaient régénérer non seulement la poésie mais toute la vie intellectuelle allemande dans un sens opposé au sec rationalisme de l'*Aufklärung*. Comme membre du Hainbund il se lia avec les poètes Hilty et Bürger ainsi qu'avec Jean-Henri Voss, qui plus tard devait lui reprocher si durement sa conversion au catholicisme. Voyageant en Suisse en compagnie de Gœthe, en 1775, il fit la connaissance du poète Gessner et du théologien protestant Lavater. Ses études terminées, Stolberg représenta la ville impériale de Lubeck auprès de la cour de Copenhague; pendant deux ans, de 1789 à 1791, il fut ministre du Danemark à Berlin; en 1791, il devint président de la régence à Eutin, capitale de la principauté temporelle de l'évêché de Lubeck. Stolberg fit d'abord confiance à la Révolution française, espérant qu'elle allait régénérer l'humanité; plus tard il s'en détourna, estimant qu'elle n'établissait pas la liberté sur la base de la vertu.

Un voyage en Italie avait éveillé dans l'âme de Stolberg une certaine sympathie pour le catholicisme. Les relations qu'il entretint dans la suite avec la princesse Gallitzin et, par elle, avec le célèbre catéchiste et pédagogue Bernard Overberg, jointes à l'étude des œuvres de Fénelon l'amenèrent à la foi catholique. Le 1er juin 1800, à Munster-en-Westphalie, il abjura le protestantisme et fut reçu dans l'Église catholique. La conversion de Stolberg eut un grand retentissement en Allemagne. Jean-Henri Voss, son ancien confrère du Hainbund, l'attaqua violemment dans un pamphlet intitulé : *Wie ist Stolberg ein Unfreier geworden* (Comment Stolberg a cessé d'être libre); d'autres de ses anciens amis comme le philosophe Jacobi et le baron de Stein sans le désapprouver se tinrent sur la réserve. Seul le pasteur protestant Lavater lui exprima sa sympathie. Après sa conversion, Stolberg résigna sa charge de président de la régence d'Eutin et se retira à Munster-en-Westphalie où il se consacra à ses études historiques.

Les événements de 1813 firent une grande impression sur le patriote allemand qu'était Stolberg. Deux de ses gendres et ses quatre fils firent les campagnes de 1814 et 1815 dans les rangs de l'armée prussienne; l'un d'eux fut tué à Ligny (16 juin 1815).

Sur la fin de sa vie, Stolberg salua le mouvement de renouveau catholique qui avait pris naissance à l'université de Landshut au début du XIXe siècle. Sur ce mouvement, voir ci-dessus l'article Sailer, col. 749. Il entra en relations avec Sailer et eut le plaisir de recevoir sa visite à l'automne de l'année 1818. Stolberg mourut le 5 décembre 1819 à Sondermuhle près d'Osnabruck dans la province de Hanovre.

II. Écrits. — Étant encore étudiant à Gœttingue, Stolberg avait publié une traduction allemande de l'Iliade; elle se distingue par l'élégance de sa forme extérieure, mais fut éclipsée par celle que Jean-Henri Voss donna peu après. Dans la suite Stolberg traduisit encore plusieurs pièces des tragiques grecs et composa des odes et des hymnes à la manière de Klopstock. Après sa conversion il publia une *Histoire de la religion de Jésus-Christ*, qu'il conduit en quinze volumes jusqu'à la mort de saint Augustin, les quatre premiers volumes étant consacrés à la religion de l'Ancien Testament. En se plaçant résolument sur le terrain de la révéla-

tion et en considérant les faits historiques du point de vue catholique, l'histoire de Stolberg rompait avec les conceptions historiques de l'*Aufklärung;* elle contribua à rendre aux catholiques la confiance en eux-mêmes que l'ambiance du XVIIIe siècle avait ébranlée et provoqua des conversions de protestants. Outre une biographie de saint Vincent de Paul, Stolberg publia encore une histoire du roi d'Angleterre, Alfred le Grand, « dans le but de donner à la jeunesse patriote et à l'ensemble des Allemands l'exemple d'une véritable héros royal, d'un législateur et d'un sage ».

Sur la fin de sa vie Stolberg écrivit pour ses enfants des *Considérations sur la Sainte Écriture,* ainsi que *Le petit livre de l'amour* lequel dans la suite fut réédité plusieurs fois. Sans atteindre l'importance de Sailer et de Schlegel, Stolberg par ses écrits et par ses relations personnelles a été un des meilleurs ouvriers du renouveau catholique en Allemagne au début du XIXe siècle.

Les œuvres complètes de Stolberg ont été éditées à Hambourg de 1820 à 1825; Janssen a publié sa biographie en 2 volumes en 1877; voir aussi l'article qui lui est consacré dans l'*Allgemeine Deutsche Biographie* et dans le *Lexikon für Theologie und Kirche,* t. IX, col. 839.

G. FRITZ.

STORCH Ambroise, dominicain du XVIe siècle, plus connu sous son nom gréco-latin de PÉLARGUS. — Né à Nidda (Hesse) vers 1493, il fit ses études à Francfort puis à Heidelberg. De 1525 à 1529, il est prédicateur à Bâle, où il combat vivement le réformateur Œcolampade et ses doctrines radicales sur l'eucharistie et la sainte messe. Ainsi naquit l'*Apologia sacrificii eucharistiæ, rationem exigente inclyto senatu Basileensi,* Bâle et Vienne, 1528, et aussi en allemand, Vienne, 1528; l'année suivante il reprit la démonstration avec plus d'âpreté : *Hyperaspismus sive propugnatio apologiæ, quo eucharistiæ sacrificium ab œcolampadiana calumnia strenue asseritur,* Bâle, 1529. Expulsé de Bâle par les réformateurs, Storch se rendit à Fribourg (1529-1533), où il prit le doctorat (1533). Il y continua, contre les iconoclastes et les anabaptistes, une polémique qui donna naissance à plusieurs opuscules publiés successivement et qui parurent en un recueil à Cologne en 1534. Le 1er est *In anabaptistarum errores aliquot,* le 2e, *In eleutherobaptistas,* le 3e, *Refutatio concilii Œcolampadii de differendo parvulorum baptismo in trimulam aut quadrimulam usque ætatem,* le 4e, *An fas sit in anabaptistas adeoque in hæreticos pœna capitis animadvertere;* le 5e, *In iconomachos;* le 6e, *Conflictatiuncula Hieroprepii et Misoliturgi de ratione sacrificii missæ.* De Fribourg il gagna Trèves, où il sera prédicateur de la cathédrale et professeur de 1533 à sa mort. Ce séjour fut coupé par divers voyages. En 1540, Storch est au colloque de Worms et il profite de ses loisirs pour publier une traduction avec notes de la *Liturgie de saint Jean Chrysostome,* Worms, 1541. En 1546 il est au concile de Trente comme procureur de l'archevêque de Trèves : cf. *Concil. Trident.,* t. V, p. 141, 149, et siège avec voix délibérative; voir ses différentes interventions à l'index de ce même volume, p. 1066. Quand l'assemblée est transférée à Bologne (1547), il part pour cette ville avec son archevêque et suit encore ce dernier à la diète d'Augsbourg. En 1551 il est de nouveau à Trente et, comme orateur du concile, il prend une part active aux discussions sur l'eucharistie, la pénitence, la messe. Rentré à Trèves après la prorogation de l'assemblée, il reprend son enseignement, démissionne au début de 1561 et meurt le 5 juillet de la même année. Lié avec Érasme, il avait échangé avec lui une correspondance qu'il publia trois ans après la mort du grand humaniste, sous le titre : *Bellaria epistolarum, Erasmi Rot. et Ambr. Pelargi, vicissim missarum* (14 pièces d'Érasme, 21 de Storch), *adjectum est his Judicium A. Pelargi de declarationibus Erasmi ad censuras theologorum Parisiensium,* Cologne, 1539.

Quétif-Échard, *Scriptores O. P.,* t. II, p. 158; N. Paulus, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther,* Fribourg, 1903, p. 190-212; Ehses, dans *Pastor bonus,* 1897, p. 56 sq., 322-328, 361; Hurter, *Nomenclator,* 3e éd., t. III, col. 1428-1430; *Lexikon für Theologie und Kirche,* t. VIII, col. 66 (au mot *Pelargus*).

É. AMANN.

STOZ Matthieu, jésuite allemand, né à Münkhausen, en Souabe, le 24 septembre 1614. Entré au noviciat le 9 janvier 1631, il professa diverses sciences théologiques et spécialement la morale (douze ans, d'après Sommervogel) à Augsbourg, Lucerne et Fribourg-en-Brisgau. Döllinger-Reusch, *Moralstreit.,* t. II, n. 71, p. 364 sq., ont publié une lettre d'un jeune jésuite, écrite de Feldkirch au P. général, J.-P. Oliva, 23 août 1668, où le P. Matthieu, qui avait été son maître en théologie dogmatique à Fribourg, est sévèrement apprécié quant à son enseignement et à son caractère. Les accusations portées peuvent fort bien n'être que des exagérations d'esprit chagrin ou des rancunes de candidat malheureux. Les éditeurs de la lettre (*op. cit.,* t. I, p. 647) et Reusch dans l'*Allgem. Deustche Biographie,* t. XXXVI, col. 479, prennent ces reproches à la lettre; mais on comprend mal, si tout cela est exact, que le P. Stoz soit devenu dans la suite recteur de Lucerne (1673) et de Constance. Il mourut à Munich, le 10 février 1678.

Nous avons du P. M. Stoz cinq programmes de discussions publiques en diverses universités; cf. Sommervogel, col. 1603; le plus intéressant paraît être celui sur le *Dominium rerum,* Fribourg-en-B., 1664. De plus, il publia une *Instructio et praxis recte et expedite confitendi,* Inspruck, 1661, in-12, 484 p. Loué par le P. G. Gobat, l'opuscule eut du succès. L'auteur travaillait à une réédition, quand il mourut. Son frère, le P. Jean Stoz (1619-1696), entré dans la Compagnie en 1638, professeur de théologie morale dix ans et de droit canon dix ans aussi — on lui doit une relation succincte, *De gestis in sacrosancto concilio Tridentino,* d'après Pallavicini, 1695 — acheva cette revision et y ajouta une deuxième partie sur le confesseur. Il publia l'ouvrage ainsi complété sous le titre : *Tribunal pænitentiæ seu libri duo, prior de pænitente ut reo, posterior de confessario ut judice, Opus autore R. P. Matthæo Stoz, S. J. theologo, inchoatum, opera fratris germani ex eadem Soc. perfectum, totoque secundo libro auctum...,* Dillingen, 1684, 2 vol. in-4°, de 403 et 344 p. L'approbation du P. E. Truchsess, provincial de Germanie supérieure, est du 22 avril 1683; rééditions à Dillingen 1684, à Augsbourg et Dillingen en 1701 et 1739, à Bamberg en 1756.

L'ouvrage est une pastorale pénitentielle où sont successivement étudiées toutes les questions qui concernent le pénitent (1er livre, 5 parties), et le confesseur (2e livre, 4 questions, avec un appendice, sur le pouvoir d'absoudre les cas réservés). Les décrets d'Alexandre VII et d'Innocent XI, condamnant diverses propositions de morale, sont reproduits en supplément. A un moment où, surtout en France, la réaction rigoriste, qui suivit les *Provinciales* et les condamnations pontificales des propositions relâchées, se faisait déjà sentir, le *Tribunal,* tout en tenant compte de ces condamnations, reste dans la note de douceur et d'indulgence qui caractérisait la casuistique et la pratique pénitentielle de la première moitié du XVIIe siècle; cf. traitement des habitudinaires et des récidivistes, Stoz ne craint pas de s'autoriser de Diana, Jean Sanchez et Dicastillo, l. I, p. II, n. 98 sq.; à plusieurs reprises, il déclare qu'en général il faut, dans le choix des opinions, tenir compte, plus encore que

des docteurs les autorisant, de « leur plus grande bénignité », qui importe tant au salut des âmes, par exemple, l. I, p. I, n. 86... Parmi les pages les plus originales de ce manuel pénitentiel, on doit signaler l'exposé ample et particulièrement soigné de la doctrine du secret confessionnel. L. II, q. IV, c. V, n. 183-330. Dans cet exposé, œuvre du P. Jean Stoz, l'obligation du secret est présentée d'une manière très précise, avec distinction beaucoup plus nette que chez la plupart des contemporains, du secret proprement dit et de la connaissance *(notitia)* acquise en confession, c'est déjà la doctrine qu'établira définitivement notre Code de droit canon; cinq manières, admises par les docteurs du temps, de couvrir le secret de la confession devant une interrogation directe sont énumérées et une difficulté « singulière » proposée par Gobat et qui l'avait toute sa vie préoccupé, est étudiée sous toutes ses faces; ce casuiste alors célèbre se demandait comment l'Église pourrait poursuivre et condamner un confesseur prévenu d'avoir violé le secret de la confession sans porter elle-même atteinte au secret : il ne voyait de solution que dans la permission du pénitent intéressé; le P. Jean Stoz croit la distinction des fors intérieur et extérieur suffisante à assurer l'exercice de la justice ecclésiastique.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1602-1604; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 304 et 520-521; Döllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten...* 1880, t. I, p. 647 et t. II, p. 366-372; *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. XXXIV, 1893, col. 479, art. *Stoz Matth.* (Reusch).

R. BROUILLARD.

STRAUCH Y VIDAL Raymond, frère mineur espagnol (XVIIIe-XIXe s.). — Né à Tarragone le 7 octobre 1760, il entra dans l'ordre des frères mineurs de la province de Majorque, le 4 septembre 1776, au couvent de Palma. Il exerça la charge de lecteur de philosophie et de théologie au couvent de Saint-François de Majorque et enseigna pendant treize ans à l'université lullienne dans la même ville. Il fut non seulement grand théologien et bon philosophe, mais aussi défenseur intrépide de la religion catholique. Ainsi pour faire face aux doctrines impies et corruptrices qui s'infiltraient dans la masse par la revue infâme : *Aurora patriótica Mallorquina*, il fonda et dirigea pendant trois ans (1812-1815) le périodique : *Semanario cristiano-politico de Mallorca*. Dans les nombreux articles qu'il y écrivit, il se révéla non seulement polémiste redoutable, historien objectif et sincère, critique sagace et serein, mais aussi profond théologien. Dans le même dessein, il traduisit du français en espagnol les ouvrages suivants de l'abbé Barruel : *Memorias para servir a la historia del jacobinismo*, Palma, 1813-1814, 4 vol., et *Historia del clero en tiempo de la revolución francesa*, Palma, 1814, 408 p., qu'il pourvut de précieuses notes se rapportant à la situation espagnole. Ses adversaires réussirent à le faire mettre en prison. Mais, quand Ferdinand VII rentra, en 1814, le peuple de Majorque ouvrit les portes de la prison au P. R. Strauch pour le porter en triomphe à travers la ville. R. Strauch fut promu au siège épiscopal de Vich le 23 septembre 1816. La défense intrépide de la religion et des bonnes mœurs ainsi que des droits sacrés de l'Église lui attirèrent la haine farouche des révolutionnaires, qui lui firent subir toutes sortes de vexations et de persécutions. Tenu prisonnier dans son palais épiscopal depuis le 11 octobre 1822, il en fut enlevé le 6 novembre suivant et conduit à Barcelone, où il fut emprisonné dans une des tours de la citadelle. Dans la matinée du 16 avril 1823, les révolutionnaires lui firent quitter sa prison et le firent monter avec son compagnon sur un chariot sous le prétexte de le conduire à Tarragone, mais arrivés à Vallirana, à la distance d'une lieue et demie de Molins de Rey, ils le fusillèrent, dans l'après-midi du même jour, avec son compagnon Michel Quingles, également frère mineur.

Raymond Strauch est l'auteur de nombreux discours et articles et d'un certain nombre d'ouvrages philosophiques, dans lesquels il se montre un disciple de Duns Scot et de Raymond Lulle, au moins à en juger d'après les titres. On peut voir la liste détaillée de tous ses ouvrages, sermons, discours et articles dans *Criterion*, t. VI, 1930, p. 305-311. Parmi les principaux il faut citer sa *Theologia lulliana*, inédite, qui se conserve à Vich et ses *Dogmata universæ veteris et recentioris philosophiæ*, inédit.

L. Pérez, *Registro de las provincias de la regular Observancia...*, dans *Archivo ibero-americano*, t. XVIII, 1922, p. 122-123; *Una carta del P. Strauch, ibid.*, p. 126; P. Saura Lahoz, *Ilmo Fr. Raymundo Strauch y Vidal, obispo de Vich (1823-1923)*, dans la même revue, t. XX, 1923, p. 321-335; Samuel d'Algaida, *Fra Ramon Strauch, fra menor i bisbe de Vich*, dans *Criterion*, t. VI, 1930, p. 305-311; Fr. Bover, *Biblioteca de escritores Baleares*, t. II, Palma, 1868, p. 418-421; Constante, *Episodios tradicionalistas. Montalegre. Narración verídica e histórica de los crimenes y asesinatos cometidos al grito de libertad en Manresa en 1822 y en Montalegre en 1869*, Barcelone, 1883, p. 191-204.

A. TEETAERT.

STROSSMAYER Joseph-Georges, évêque de Djakovo en Yougoslavie (Croatie) de 1850-1905, propagateur remarquable de l'idée de l'union des Églises, connu aussi pour son attitude anti-infaillibiliste au concile du Vatican. I. Vie; II. Activité pour l'union des Églises. III. Attitude au concile du Vatican.

I. VIE. — Mgr Strossmayer est né le 4 février 1815 à Osijek (l'ancienne Mursa), d'une famille d'origine allemande. Après avoir fait ses études philosophiques à Budapest et ses études théologiques à Vienne, il fut quelque temps vicaire dans le diocèse de Djakovo, son diocèse d'origine, puis fut nommé directeur au collège ecclésiastique Augustineum de Vienne. C'est à ce poste que le trouva, en 1850, sa nomination au siège épiscopal de Djakovo, une petite localité de la Croatie qui à ce moment-là faisait partie de la monarchie austro-hongroise. Par ses qualités intellectuelles et par son intrépidité dans la défense des droits de l'Église et des nations slaves, alors plus ou moins opprimées, Mgr Strossmayer rendit célèbre Djakovo, siège de l'évêché de Sirmium et de Bosnie.

La grande personnalité de Strossmayer est intimement mêlée à la vie politique de la double monarchie à la deuxième moitié du XIXe siècle. En Croatie, il est le personnage central autour duquel un mouvement très prononcé se dessine pour l'indépendance des nations slaves du Sud. A cette époque l'on pensait plutôt à une indépendance culturelle, car personne n'osait alors croire à l'écroulement de la puissante monarchie. Mgr Strossmayer s'employa de toutes ses forces à cette œuvre. C'est grâce à lui que fut fondée à Zagreb, capitale de la Croatie, l'académie yougoslave des arts et des sciences, en 1867, et l'université croate, pareillement à Zagreb, en 1874. Mgr Strossmayer puisait à pleines mains dans les riches fonds dont disposait alors son évêché, pour subvenir à de nombreuses institutions nationales.

Mgr Strossmayer entretenait aussi de nombreuses relations avec l'étranger. C'était naturellement dans les pays slaves qu'il comptait le plus d'amis. Mais il en avait aussi à Rome, où il séjournait souvent, et en France. Il n'est allé, il est vrai, qu'une seule fois en France, en 1867, mais il en suivait les événements avec un très sympathique intérêt. Le 7 février 1870, prenant part à la discussion du schéma *De vita et honestate clericorum* au concile du Vatican, Mgr Strossmayer eut l'occasion d'affirmer ses sentiments à l'égard de l'Église de France : « Qu'il me soit permis d'expri-

mer ici la profonde douleur de mon âme à cause de cet évêque (Del Valle, évêque de Huanuco, au Pérou) qui a été exagéré et indiscret à l'égard de l'Église de France. Ah! si je pouvais faire que ces paroles n'aient jamais été dites ici! Que ce prélat se souvienne que l'éminente Église de France vient de sortir victorieuse d'une persécution honteuse et dure qui lui a été infligée à notre époque malheureuse, et cela par le mérite de ses innombrables martyrs et de ses confesseurs. Si jamais elle a eu des taches, elle les a abondamment lavées dans son sang. Que ce prélat se souvienne que l'Église de France est illustre dans le monde entier et, pour passer sous silence ses autres titres, qu'elle est, après Rome, la mère et l'institutrice de nous tous. » Nous citons les discours de Mgr Strossmayer au concile du Vatican d'après l'édition critique faite par le chanoine André Spiletak dans *Biskup J. J. Strossmayer na vatikanskom saboru* (L'évêque J.-G. Strossmayer au concile du Vatican), Zagreb, 1929, p. 60. Mgr Strossmayer est pareillement intervenu au concile du Vatican en faveur de l'Église gallicane dans son dernier discours, prononcé le 2 juin 1870, en répliquant au patriarche de Jérusalem, Mgr Valerga. *Op. cit.*, p. 98.

Dans son pays, Mgr Strossmayer joua un rôle politique de premier ordre. On ne doit pas s'étonner que l'attitude intrépide de cet évêque ait déplu à la cour de Vienne. A plusieurs reprises on tenta de se débarrasser, en le dénonçant à Rome, de l'évêque importun qui prônait ouvertement la réforme fédérative de la monarchie. Ce fut d'abord son opposition au dogme de l'infaillibilité pontificale qui donna occasion à ses ennemis à demander sa déposition. Mais Mgr Strossmayer se hâta d'annoncer publiquement son adhésion à ce dogme, en janvier 1873. Une occasion semblable se présenta au gouvernement autrichien en 1888. La Russie fêtait, cette année-là, le neuvième centenaire de sa conversion au christianisme. Mgr Strossmayer envoya un télégramme chaleureux aux Russes réunis à Kiev pour la célébration de ce mémorable anniversaire. Ce télégramme causa une grande émotion dans la monarchie. L'empereur en prit ombrage. Le Saint-Siège fut saisi. Strossmayer se préparait déjà à quitter son siège, mais il ne se démentit pas. C'est alors que se produisit la célèbre « affaire de Bjelovar », petite ville croate où l'empereur François-Joseph était venu assister aux manœuvres. Les évêques de la région vinrent le saluer. D'un ton acerbe, l'empereur dit à l'évêque de Djakovo qu'il avait certainement été malade au moment où il se décidait d'envoyer le télégramme incriminé à Kiev. Mgr Strossmayer répondit avec beaucoup de dignité et de fermeté : « Sire, ma conscience est pure. » Il quitta Bjelovar au milieu des acclamations de la foule sans avoir assisté au banquet organisé en honneur de l'empereur. Léon XIII et le cardinal Rampolla ne cédèrent pas aux demandes réitérées de la cour de Vienne concernant la déposition de Mgr Strossmayer.

L'épiscopat de Mgr Strossmayer dans le diocèse de Djakovo a été long et fécond. Il est mort à Djakovo le 8 avril 1905. Son souvenir est resté très vivant non seulement parmi les Croates, mais dans la Yougoslavie entière. La cathédrale qu'il a fait construire à Djakovo, une des plus belles églises de l'Europe, est le monument le plus éloquent de son activité épiscopale, laquelle fut dominée visiblement par l'idée de l'union de tous les peuples slaves dans l'Église catholique. Le 4 février, jour de sa naissance, est célébré chaque année en Yougoslavie comme une fête nationale.

II. Activité de Mgr Strossmayer en faveur de l'union des Églises. — Grâce à la correspondance très abondante échangée entre Mgr Strossmayer et le chanoine Rački, premier président de l'Académie yougoslave des arts et des sciences et son ami intime, nous pouvons constater à quel point l'évêque était préoccupé de l'idée de l'union des Églises. Ces préoccupations se reflètent dans beaucoup de ses écrits et discours, et tout particulièrement dans deux de ses lettres pastorales (de 1881 et de 1882) et dans les discours tenus par lui au concile du Vatican.

Il est intéressant de voir quelle idée il se faisait de l'unité de l'Église. Là-dessus il a eu l'occasion de s'exprimer clairement au concile. Prenant la parole lors de la discussion du schéma *De disciplina ecclesiastica*, Strossmayer s'en prend « à la tendance, qui se fait voir presque à chaque page (du schéma), de réduire tout, même les choses de moindre importance, à l'unité. Certes, mes vénérables frères, dit-il, l'unité est une des plus essentielles et des plus nécessaires propriétés de l'Église. Mais je voudrais que cette unité fût le symbole de la sagesse, de la beauté et de la perfection divines. Elle doit être faite de la diversité de plusieurs éléments, dont chacun conserve intégralement sa nature, ses fonctions et ses droits. De cette façon l'unité qui fait partie de la nature de l'Église catholique, sera vraiment comme une harmonie céleste qui attire à elle non seulement les yeux de tout le monde, mais encore les cœurs. Autrement, si l'on réduit tout sans distinction à l'unité, on risque de parvenir à une unité qui pourrait susciter des rébellions ». *Op. cit.*, p. 46. Dans la suite du discours, Strossmayer appuie sans réserve la demande faite par les cardinaux et évêques français en faveur de leur Église : « Je m'associe de tout mon cœur aux vœux des évêques de France : que ces particularités qui correspondent aux nécessités de l'Église de France, soient religieusement et intégralement conservées. » *Ibid.*, p. 48.

Un des plus grands obstacles à l'union des Églises est, selon Mgr Strossmayer, la crainte chez les non-unis de perdre, en se joignant à l'Église catholique, leurs privilèges et leurs particularités. Dans le même discours, Mgr Strossmayer faisait à ce propos la constatation que voici : « Chaque fois, lorsque je leur (à des évêques orthodoxes) parle de ces choses (de l'union), je trouve toujours chez eux le préjugé et la crainte que le Saint-Siège et l'union n'abrogent et n'anéantissent leurs privilèges et leurs droits, leurs rites, leurs autonomies, leurs coutumes ecclésiastiques particulières. C'est en vain que je leur dis que ce n'est pas là le but ni la vocation du pouvoir de l'Église, mais que, bien au contraire, l'Église n'enlève jamais les droits des Églises particulières, mais les confirme toujours. Je leur dis que le but de cette institution, la plus élevée qui soit, est plutôt d'aider les Églises plus faibles, les Églises opprimées et persécutées. Dans les moments des graves difficultés, elles trouveront toutes dans le Saint-Siège la défense et l'aide la plus efficace de leurs propres intérêts. » *Ibid.*, p. 48. Il est donc nécessaire d'affirmer cette large conception de l'unité de l'Église, afin d'abolir beaucoup de vieux préjugés et de faciliter ainsi la réalisation de cette unité.

Une preuve tangible de cette unité dans la diversité devrait se faire, selon Mgr Strossmayer, le plus tôt possible, par la réforme du Collège cardinalice, jusqu'alors composé en majeure partie d'Italiens. Dans son discours du 14 janvier 1870, l'évêque rappela la décision du concile de Trente, selon laquelle les cardinaux devraient être choisis dans toutes les nations. Il formait le vœu que cette décision conciliaire se réalisât enfin et que le Collège cardinalice devînt ainsi comme une espèce de « compendium du monde entier ». *Ibid.*, p. 31. Ceci n'est pas seulement, d'ailleurs, opinait Strossmayer, une exigence de justice envers le concile de Trente. La prudence toute naturelle nous en confirme l'utilité. Étant donné que les cardinaux sont appelés à s'occuper de questions très graves touchant soit

l'Église universelle, soit quelques Églises particulières, il serait fort utile que l'universalité de l'Église fût représentée parmi ces mêmes cardinaux.

Partant de cette conception vraiment catholique de l'unité de l'Église, Strossmayer insiste sur la délicatesse et la circonspection qu'il faut mettre dans les relations avec les non-unis. Il faut surtout éviter les expressions qui pourraient les blesser dans leur amour-propre, par ailleurs légitime. Dans son premier discours tenu au concile, le 30 décembre 1869, Strossmayer énumère plusieurs de ces expressions malencontreuses employées par les Pères du concile eux-mêmes, à propos des chrétiens séparés et de leur doctrine : *antichristus, turpitudo, noxa, abominatio et detestatio, impietatum et errorum monstra, pestis, cancer*, etc. Ces expressions, dit-il avec raison, sont pareillement éloignées et de l'esprit contemporain et de l'esprit de l'Église. « Et ceux qui croient qu'avec d'aussi dures expressions et des anathématismes on puisse convertir le monde moderne et le ramener au sein de l'Église sont complètement dans l'erreur. » *Ibid.*, p. 24. Aujourd'hui, tout le monde est d'accord sur la justesse de cette observation; à l'époque du concile du Vatican des paroles de ce genre avaient sans doute quelque chose de nouveau.

Travaillant inlassablement à l'œuvre de l'union des Églises, Mgr Strossmayer noua de nombreuses relations avec les représentants des diverses nations slaves. Il comptait de nombreux amis personnels en Serbie (depuis 1851 il était administrateur apostolique pour tout le territoire de la Serbie), en Bulgarie, au Monténégro, mais surtout en Russie. Strossmayer était convaincu que les peuples slaves allaient jouer dans un avenir prochain un rôle considérable en Europe. En septembre 1876, il envoyait au tzar Alexandre II, par l'intermédiaire du diplomate russe Heesen, un long mémoire sur la nécessité d'un concordat entre le Saint-Siège et la Russie. Tel qu'il était conçu, ce mémoire impliquait à l'époque un acte de haute trahison. Il marqua le commencement de longues négociations qui aboutirent en 1882 à la signature d'un « arrangement préliminaire » et en 1905 au concordat. Depuis cette date la Russie a passé par de lugubres vicissitudes et les grands espoirs que Strossmayer nourrissait à l'égard du plus grand pays slave paraissent, du moins pour le moment, avoir été vains. Saurait-on pourtant dire aujourd'hui d'une façon définitive que Strossmayer se soit trompé?

III. Au concile du Vatican. — Mgr Strossmayer a été très actif au concile du Vatican. Il a prononcé en tout cinq discours, dont un seul sur la question la plus difficile, celle de l'infaillibilité du pape. On sait du reste que Mgr Strossmayer faisait partie du groupe des anti-infaillibilistes, à côté de Mgr Dupanloup, de Mgr Darboy, des cardinaux Schwarzenberg de Prague et Rauscher de Vienne, et d'autres. Mais il faisait aussi figure d'opposant dans d'autres questions discutées au concile.

Dans son premier discours du 30 décembre 1869, lors de la discussion du schéma de la constitution dogmatique *De doctrina catholica*, il parla longuement du titre de la constitution qui aurait dû contenir, selon lui, non seulement le nom du pape, mais encore celui du concile entier, en harmonie avec la tradition depuis le concile de Jérusalem jusqu'à celui de Trente. Il constata au même discours qu'une grande partie du schéma ne faisait que soulever de vieilles questions d'école, sans aucun rapport avec la vie réelle qui, trop souvent, n'est que très mal connue par les théologiens. Il proposa en même temps que l'on employât des expressions plus charitables à l'égard des chrétiens non catholiques et même des incroyants. Certaines phrases de ce discours de Mgr Strossmayer sont presque de véritables prévisions, concernant par exemple le développement de la démocratie dans le monde et l'influence de la presse, aussi bien que l'importance qu'allaient prendre les mouvements sociaux.

Le second discours de Mgr Strossmayer relatif au schéma *De disciplina ecclesiastica* contient les propositions sur la réforme du collège cardinalice, relevées plus haut, et d'autres propositions d'ordre pratique, ainsi par exemple l'abolition du droit des souverains de nommer les évêques. Cette question était d'ailleurs une des plus épineuses pour les catholiques de la double monarchie. L'empereur faisait souvent nommer des évêques de nationalité allemande ou hongroise pour les fidèles slaves : Tchèques, Slovaques, Croates et autres. Il va de soi que pour l'Église catholique il ne pouvait résulter de là que des désavantages.

Le troisième discours de Mgr Strossmayer, prononcé le 7 février 1870, sur le schéma *De vita et honestate clericorum* a, lui aussi, plutôt une portée pratique.

Son quatrième discours, prononcé le 22 mars lors de la discussion spéciale de la constitution *De doctrina catholica*, provoqua dans l'assemblée un véritable orage. Strossmayer insista tout d'abord sur la nécessité d'ajouter une précision au début de la constitution. Celle-ci était libellée comme suit : *Sedentibus nobiscum et judicantibus universi orbis episcopis in hanc œcumenicam synodum auctoritate nostra in Spiritu Sancto congregatis.* Strossmayer proposa que l'on ajoutât, après *judicantibus*, les mots *et definientibus de fide. Ibid.*, p. 78.

D'après Strossmayer le schéma de cette constitution aurait trop chargé les protestants, en leur imputant à peu près toutes les erreurs de ce temps. A l'affirmation de Strossmayer que, parmi les protestants, il y avait encore aujourd'hui beaucoup de personnes qui aimaient vraiment Notre-Seigneur Jésus-Christ, des mouvements divers commencèrent à se produire dans l'assemblée. Le président, le cardinal De Angelis, dut intervenir. Le calme ayant été finalement rétabli, Strossmayer passa à la critique de la procédure du vote. Il protesta contre le fait que la majorité des voix avait été déclarée suffisante pour toute définition dogmatique, alors qu'autrefois l'unanimité morale était exigée. Un tumulte encore plus grand que le précédent interrompit l'orateur. En protestant contre cette interruption, celui-ci descendit de l'ambon. Parmi les interrupteurs, plusieurs s'oublièrent jusqu'à lui jeter l'anathème, à l'appeler un second Luther, à le traiter même de Lucifer. Cf. *op. cit.*, p. 88.

Le dernier et cinquième discours de Strossmayer, tenu le 2 juin 1870, a seul trait à la question de l'infaillibilité pontificale. Ce fut le plus long des discours de Strossmayer, mais, pendant deux heures entières, les Pères du concile suivirent l'orateur avec intérêt, dans un calme absolu. Le charme que possédait la parole de Mgr Strossmayer y fut sans doute pour quelque chose. Il n'est pas nécessaire de s'étendre sur le contenu de ce discours. L'orateur y développe deux arguments qui, de son point de vue, s'opposent à la définition de l'infaillibilité. D'une part ce sont les difficultés d'ordre historique et, de l'autre, l'inopportunité qu'il y aurait à proclamer ce dogme. Strossmayer accentua tout particulièrement les conséquences fâcheuses que ce dogme pourrait avoir pour le rapprochement des chrétiens non catholiques avec l'Église romaine. Il est curieux de noter que Mgr Strossmayer parle toujours d'une *absoluta et personalis infallibilitas romani Pontificis*. L'on sait que dans l'assemblée générale du 13 juillet, Strossmayer fut parmi les évêques qui votèrent : *non placet*. Il quitta immédiatement Rome pour ne pas devoir assister à l'assemblée solennelle du 18 juillet à laquelle le dogme de l'infaillibilité fut promulgué.

Par son attitude au concile du Vatican, Strossmayer s'acquit une grande notoriété. Malheureusement certains hommes se servirent de son nom pour attaquer plus efficacement l'Église catholique. Dès la fin du concile il parut à Florence une brochure intitulée : *Pape e Vangelo, di un vescovo al concilio vaticano.* Elle contenait un discours apocryphe attribué à Mgr Strossmayer. Cette brochure eut un succès de scandale. On la traduisit bientôt en différentes langues. L'auteur de ce faux était un certain José Augustin de Escudéro, religieux apostat, qui s'en ouvrit à son confesseur, le P. Pierre Stollenwerk, prêtre de la Mission à Buenos-Ayres, en chargeant celui-ci d'en informer Mgr Strossmayer. La lettre du P. Stollenwerk est conservée aux archives de l'évêché à Djakovo. Cf. *op. cit.*, p. 149.

Mgr Strossmayer ne publia dans son diocèse les définitions du concile du Vatican qu'en janvier 1873, mais il n'y a aucune raison de penser qu'il ait voulu tirer une conséquence pratique de son attitude anti-infaillibiliste au concile. Dans la suite Strossmayer se servit de maintes occasions pour montrer sans restriction aucune son adhésion complète au dogme de l'infaillibilité, surtout dans sa lettre pastorale du 4 février 1881, commentant l'encyclique de Léon XIII *Grande munus.* La question de l'infaillibilité ne provoqua d'ailleurs aucune agitation religieuse ni dans le diocèse de Djakovo, ni dans les autres diocèses croates. La secte des vieux-catholiques ne commença à exister en Croatie qu'à partir de 1923, mais pour des motifs tout autres que d'ordre dogmatique.

Sources. — Les archives de l'évêché à Djakovo; *Glasnik biskupija bosanske i srijemske* (Bulletin officiel du diocèse de Bosnie et de Sirmium); Dr Andrija Spiletak, *Biskup J. J. Strossmayer na vatikanskom saboru* (L'évêque J.-G. Strossmayer au concile du Vatican), Zagreb, 1929; Dr Ferdo Šišić, *Korespondencija Rački-Strossmayer*, Zagreb, 1928-1931, 4 gros volumes contenant la correspondance entre Mgr Strossmayer et son ami le plus intime, le chanoine Rački de Zagreb. Les travaux sur Strossmayer en langue croate sont innombrables.

R. Schutz.

STROZZA Pierre, érudit italien né à Florence en 1575, secrétaire des Brefs aux princes sous Léon XI et Paul V, mort à Pise en 1640. Il a écrit : *Synodalia Chaldæorum* suivi de *Preces Chaldæis consuetæ ex quibus patet eorum in papam et Ecclesiam constans cultus*, Rome, 1617, in-4°; *De dogmatibus Chaldæorum disputatio ad patrem Adam, Eliæ patriarchæ Babylonis ad Paulum papam V legatum*, Rome, 1617, in-4°; Cologne, 1617, in-8°.

M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium dissidentium*, t. v, 1935, p. 39; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Milan, t. iv, 1833, p. 410; Brucker, *Historia critica philosophiæ*, t. iv *a*, Leipzig, 1776, p. 210; Ellies Du Pin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, col. 1884.

J. Mercier.

STROZZI Thomas, jésuite napolitain (1631-1701). — Homme apostolique, auteur d'opuscules de piété non dépourvus de valeur, le P. Strozzi s'intéressa particulièrement à la conversion des juifs et publia pour eux un ouvrage considérable sur la divinité de Jésus-Christ, *L'Homo-Dio*, Naples, 1692, in-4°. Il écrivit également sur la question, alors discutée, de l'immaculée conception de la Vierge : *Controversia della concezione della beata vergine Maria, descritta istoricamente*, Palerme, 2 vol. in-fol., 1700. Mais le livre fut mis à l'Index le 11 mars 1704.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. vii, col. 1650-1652.

J. de Blic.

STUMEL Frédéric, frère mineur allemand (xviie s.). — Appartenant à la province de Thuringe, il y exerça les charges de lecteur en théologie, de gardien du couvent de Dettelbach (1666), de custode et de vicaire provincial. Il mourut en 1681. Nous avons de lui les ouvrages suivants : *Controversiarum inter principes cathedras divi Thomæ et Scoti de simplicitate Dei etc. primum et perenne mobile*, Cologne, 1680, en deux tomes, dans lesquels il démontre que la doctrine de Duns Scot sur la simplicité de Dieu et la distinction formelle est sûre et conforme à la doctrine des conciles ainsi que des écrivains sacrés tant grecs que latins; *Unitabium orbis subtiliter literati de distinctionibus*, Fulda, 1668, dans lequel il traite surtout de la *distinctio formalis ex natura rei.* Il y affirme que l'école scotiste n'est inférieure à aucune autre soit pour la doctrine, soit pour le nombre des professeurs qui y adhèrent : *Schola Scoti, sive professorum numerum, sive doctrinam spectes, nulli secunda.* Voir tractatus II, *De distinctione formali*, controv. I, quæst. i.

P. Minges, *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 256-257; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. iv, col. 52; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. i, Madrid, 1732, p. 452; F. Hueber, *Dreyfache Cronickh*, Munich, 1686, p. 772; Dominique de Caylus, *Merveilleux épanouissement de l'école scotiste au XVIIe siècle*, dans *Études francisc.*, t. xxiv, 1910, p. 6-7; D.-E. Sharp, *Franciscan philosophy at Oxford*, Oxford, 1930, p. 282.

A. Teetaert.

STUMPF Kilian, jésuite allemand, missionnaire en Chine; un de ceux qui furent mêlés à l'affaire des Rites (1655-1720). Les Portugais le nommaient Estum; les Chinois Ki Li-Ngan Yun-Fong.

Né à Wurzbourg, en Bavière, le 14 septembre (ou le 13 mars) 1655, il entra au noviciat des jésuites de la Germanie supérieure le 17 juillet 1673 et, dès cette époque, demanda les missions étrangères. On les lui fit attendre durant de longues années. Il eut ainsi le loisir de prendre ses grades universitaires, et, une fois maître ès arts, d'enseigner six ans la rhétorique et les humanités. Il fut en outre professeur de mathématiques pendant deux ans. Entre temps il avait émis ses vœux de profès le 2 février 1689. Ce ne fut que le 15 juillet 1694, à près de quarante ans, qu'il débarqua sur la terre chinoise. Affecté dès ce moment à la mission de Pékin, il devait y demeurer jusqu'à sa mort, 24 juillet 1720 (non pas 1729, comme le répète Streit après Huonder). Ces vingt-cinq années de résidence ininterrompue furent marquées par la faveur de l'empereur mandchou K'ang-hi, qui fit du Père son compagnon durant plusieurs voyages, et le nomma président du célèbre « Tribunal des mathématiques ». Recteur du Collège dit « Portugais » de la Compagnie de Jésus à Pékin, et même, de 1714 à 1718, visiteur général de la province du Japon et de la vice-province de Chine (F. Rodrigues, *A Companhia de Jesus em Portugal en as Missoes*, Porto, 1935, p. 45), le P. Stumpf dut à ce titre prendre une part active et parfois prépondérante aux discussions que soulevait alors la question des rites chinois. En 1701, avec les autres « Pères de Pékin », il avait signé la *Brevis relatio* sur le décret de l'empereur K'ang-hi du 30 novembre 1700. Cf. Streit, t. vii, p. 55-56. Il a laissé aussi de volumineux comptes rendus de la légation du cardinal de Tournon. *Ibid.*, p. 102. Bref, son nom et ses écrits sont inséparables de la mémorable controverse.

D'une manière générale, on peut dire qu'il y représente le parti modéré, et, semble-t-il, la tradition du P. Ricci. Un siècle plus tôt, en effet, celui-ci avait soigneusement distingué entre les cérémonies bouddhistes et taoïstes et les pratiques confucianistes, et, sans se prononcer de façon absolue sur le caractère non superstitieux de ces dernières, avait cru cependant pouvoir les tolérer chez les chrétiens, dans la pensée que, en dépit de leur nature religieuse originelle, elles avaient largement évolué, comme tant d'autres insti-

tutions humaines, dans le sens d'une laïcisation qui devait aller s'accentuant. H. Bernard, *Le Père Matthieu Ricci et la société chinoise de son temps*, t. II, Tientsin, 1937, p. 128-145; pages reproduites dans *Recherches de science religieuse*, 1938, p. 31-47. Telle fut aussi en gros l'opinion du P. Stumpf. Moins réservé que Ricci sur le point de l'origine non superstitieuse des « rites », il tablait néanmoins avec insistance sur la signification toute civique que leur attribuaient, estimait-il, les contemporains; signification que ses confrères et lui avaient espéré fixer définitivement par l'effet d'une déclaration officielle de l'empereur : d'où l'édit de K'ang-hi de 1700.

Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*, dans *Variétés sinologiques*, t. I, n. 59, p. 472-474, Chang-haï, 1932; Huonder, *Deutsche Jesuiten-Missionäre des XVII. und XVIII. Jahrhunderts*, dans la collection *Ergänzungshefte zu den « Stimmen aus Maria-Laach »*, n. 74, Fribourg, 1899, p. 195, 208-209; Streit, *Bibliotheca missionum*, t. VII, p. 521 et *passim*.

H. Bernard.

SUARÈS Joseph-Marie, ecclésiastique avignonnais et célèbre érudit (XVIIe siècle). — Né à Avignon le 5 juillet 1599, d'une famille récemment installée dans le Comtat et qui aurait été apparentée à celle de l'illustre théologien, Joseph-Marie entra de bonne heure dans l'état ecclésiastique et partagea avec son oncle la prévôté de la cathédrale. Emmené à Rome par le cardinal François Barberini qui en fit son bibliothécaire, il eut les faveurs du pape Urbain VIII, qui le fit camérier et le nomma, en 1633, évêque de Vaison. Après s'être convenablement occupé des affaires de son petit diocèse, il se démit, en 1666, en faveur de son frère, Charles-Joseph, et revint à Rome où il devint préfet de la bibliothèque Vaticane. C'est à Rome qu'il mourut le 8 décembre 1677.

Son œuvre littéraire qui est considérable est surtout consacrée à l'archéologie profane et sacrée, voire à la numismatique. Mais quelques-unes de ses productions intéressent aussi l'histoire de la liturgie, celle de l'Église et des Pères. Mentionnons : *Onuphrii Panvinii de baptismate paschali, cum corollario J. M. Suaresii*, in-8°, Rome, 1630; *Diatribæ duæ, quarum prima universalis historiæ syntaxin ex authoribus nondum editis, altera diversorum locorum et fluminum synonyma exhibet*, in-8°, Paris, 1650; *Vindiciæ Sylvestri II, P. M.*, in-4°, Lyon, 1658, apologie curieuse et peu commune du célèbre pape; *Conjectura de libris de imitatione Christi eorumque authoribus*, in-4°, Rome, 1668; à en croire l'auteur, les trois premiers livres de l'*Imitation* seraient des remaniements faits par Thomas a Kempis de textes antérieurs qu'il attribue à Jean de Verceil, à Ubertin de Casale et à Pierre de Corbara (qui deviendra l'antipape Nicolas V), le l. IV serait de Gerson. Dans les *Dissertationes IV*, in-4°, Rome, 1670, on trouve une chronologie des œuvres de saint Augustin, des *testimonia* relatifs à l'*Opus imperfectum contra Julianum*, et une étude sur le cardinal Laborans. La *Dissertatio de Origenis Hexaptis et Octaplis*, in-8°, Rome, 1673, est l'œuvre du capucin Denys de Rives publiée par Suarès avec un corollaire. L'édition des *Tractatus* de saint Nil, texte grec, traduction latine et notes, in-fol., Rome, 1673, est une contribution précieuse à l'histoire de l'ascétique. Les juristes ont été reconnaissants à notre auteur de sa *Notitia librorum Basilicorum*, imprimée en tête de l'édition des *Basiliques* de Fabrot, 1647. La première publication de Suarès est celle d'un fragment d'un livre qu'il a cru pouvoir attribuer à Tertullien : *Tertulliani de exsecrandis gentilium diis fragmentum erutum e bibliotheca Vaticana*, in-4°, Rome, 1630; les critiques ultérieures n'ont pas ratifié cette attribution.

Niceron, *Mémoires*, t. XXII, p. 297-306; *Gallia christiana*, t. I, 1716, col. 936; Michaud, *Biographie universelle*, t. XL, p. 378-379; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XLIV, p. 610; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 160-161.

É. Amann.

SUAREZ François, jésuite espagnol (1548-1617), auteur d'une importante collection d'ouvrages; c'est le *Doctor eximius*, célèbre comme théologien, philosophe et juriste. — I. Vie et œuvres. II. Théologie dogmatique (col. 2649). III. Théologie pratique (col. 2691).

I. VIE ET ŒUVRES. — La principale source de renseignements sur ces deux points reste l'ouvrage du P. de Scorraille, *François Suarez*, in-8°, Paris, 1912; il y a pourtant au moins quelques détails à y ajouter, comme aussi à l'excellente bibliographie dressée par le P. Rivière, *Suarez et son œuvre à l'occasion du troisième centenaire de sa mort. 1. La bibliographie des ouvrages imprimés et inédits*, in-8°, Paris et Barcelone, 1918. Dans le présent article chaque référence indiquera, sauf avis contraire, le tome et la page de l'édition Vivès.

I. Vie. — C'est la vie édifiante et laborieuse d'un religieux qui fut un travailleur insigne. On n'en connaît guère, et cela seul importe ici, que ce qui a trait à son activité de professeur et d'écrivain.

1° *Jeunesse et vocation; études scolastiques à Salamanque* (1548-1570). — François Suarez naquit le 5 janvier 1548 à Grenade, où son grand-père s'était fixé après la reprise de la ville sur les Maures. Son père était un riche avocat et lui-même, destiné à l'état ecclésiastique, commença par étudier le droit canonique à Salamanque. C'est là qu'il entra dans la Compagnie de Jésus le 16 juin 1564. Il avait dû triompher du refus préalable des supérieurs, comme il dut triompher, pendant ses études philosophiques, de difficultés qui lui firent d'abord faire figure d'étudiant fort mal doué; mais le succès une fois obtenu ne cessa plus de s'affirmer avec éclat. Pendant ses études de théologie, de 1566 à 1570, Suarez fut élève à l'université de Salamanque du dominicain Jean Mancio, lui-même élève de Vitoria avant d'être l'un de ses successeurs. Il suivit aussi les cours de l'augustin Jean de Guevara qui avait été titulaire de la chaire de Durand, et eut encore comme professeur, vers la fin de sa théologie, le jésuite Henri Henriquez, moraliste distingué et thomiste fervent, dans la carrière duquel se rencontre un événement peu fréquent, l'insertion, au milieu de sa vie de jésuite, d'une interruption de plusieurs années passées dans l'ordre de saint Dominique.

2° *Premières années de professorat* (1571-1580). — Après avoir été, à Salamanque même, répétiteur de philosophie, Suarez fut professeur de cette discipline trois ans à Ségovie (1571-1574), puis enseigna la théologie dans divers collèges de Castille, surtout à Valladolid. Pendant cette période de dix ans, il rédigea de nombreux cours qui devaient servir plus tard à la composition de ses ouvrages. On le sait, soit par le témoignage de ses historiens, soit par lui-même, d'abord pour une métaphysique reprise ensuite dans les *Disputationes metaphysicæ*, cf. de Scorraille, *op. cit.*, t. I, p. 96; pour une dissertation sur la sainteté de la très sainte Vierge, *ibid.*, p. 107; pour le traité *De opere sex dierum*, *ibid.*, p. 149; pour le *De anima*, dont une revision restée inachevée a permis la publication posthume en guise de complément; pour les commentaires d'Aristote restés inédits et dont on peut relever certaines indications chez Suarez lui-même. Voir plus loin, col. 2641.

3° *Enseignement à Rome et en Espagne* (1580-1597). *Début des publications.* — 1. *A Rome.* — Suarez fut appelé à l'enseignement de la théologie au Collège romain, mais il vit sa santé fléchir et dut regagner

l'Espagne après un séjour de cinq ans. Il avait enseigné toute la *Prima pars* de la *Somme théologique* à Valladolid; à Rome ses cours eurent pour matières des questions des deux parties de la *Secunda* et de la *Tertia*. Certains cahiers d'élèves qui seront mentionnés plus loin nous ont conservé des spécimens de cet enseignement que reproduisent aussi les traités imprimés *De spe* et *De charitate*.

2. *A Alcala* (1585-1593). — Suarez vint remplacer à Alcala le P. Gabriel Vazquez, qui le remplaça lui-même à Rome, et il y enseigna la *Tertia pars* avec un succès qui aboutit à la publication de son premier volume sur cette partie de la *Somme*. C'est à cette époque que Suarez se montra partisan de la science moyenne dont il était précédemment l'adversaire. Stegmüller, *Zur Gnadenlehre des jungen Suarez*, in-8°, Fribourg-en-B., 1933, p. 34; Dumont, *Liberté humaine et concours divin d'après Suarez*, in-8°, Paris, 1936, p. 165. Mais, lorsque Vazquez, au bout de six ans, revint de Rome à Alcala, la rivalité difficilement évitable et quotidiennement excitée des deux grands théologiens, tous deux de même valeur et de très dissemblables caractères, finit par aboutir, pour Suarez, sur sa demande et selon son choix, au départ pour Salamanque.

3. *Premières publications*. — A part la suppléance d'un professeur absent pendant la première année de son séjour à Salamanque, Suarez n'y enseigna point, mais se consacra entièrement à la publication de ses ouvrages : deuxième et troisième volume sur la *Tertia pars* de la *Somme*, revision et augmentation du premier déjà paru, préparation des *Disputationes metaphysicæ;* voir plus loin. Désormais Suarez n'a qu'un désir, celui d'achever d'écrire et de publier sa théologie; mais à ses nombreuses années d'enseignement il va être obligé d'en ajouter encore bien d'autres et son travail d'écrivain sera lui-même trop souvent conduit tout autrement que selon ses vues, force lui étant de tenir compte des circonstances et des démêlés où celles-ci l'engagent. Aussi, malgré les splendides résultats d'un prodigieux labeur, il mourra sur sa tâche, sans avoir publié tout ce qu'il avait rédigé, ni achevé toutes les rédactions ou revisions qu'il voulait faire encore.

1° *Le docteur de Coïmbre* (1597-1617). — 1. *Première période* (1597-1603). *Les controverses « De auxiliis »*. — Appelé à Coïmbre par la volonté expresse de Philippe II, Suarez, qui était allé prendre le titre de docteur à l'université d'Évora, s'efforça de remplir ses obligations de professeur sans ralentir la composition de ses ouvrages. L'année qui le vit arriver à Coïmbre vit paraître ses *Disputationes metaphysicæ;* mais c'est aussi vers ce temps que les débats entre dominicains et jésuites sur la question *De auxiliis* passaient d'Espagne à Rome, et Suarez fut appelé à écrire sur la grâce avant de pouvoir continuer ses travaux sur la *Tertia pars*. Le volume *Opuscula theologica* ne représente qu'une partie de son activité dans les controverses; en effet, « acteur de second ordre seulement, si on en juge par les apparences, il l'est en réalité de premier ordre, si on tient compte de l'influence qu'il exerça par ses écrits et par ses conseils. » De Scorraille, *op. cit.*, t. I, p. 350. On trouve, du reste, parmi les théologiens jésuites qui discutèrent à Rome, Valencia qui l'avait eu pour répétiteur, *ibid.*, p. 63, Arrubal qui avait été son élève, *ibid.*, p. 247, Salas et Los Cobos, jadis ses collègues, en butte avec lui aux mêmes oppositions à Salamanque *ibid.*, p. 325, et surtout La Bastida sur lequel son influence est assez connue. *Ibid.*, p. 161. Elle allait mettre à profit un rapprochement accidentel.

2. *Affaire de la confession à distance* (1601-1606). — C'est une condamnation portée par le Saint-Office qui occasionna ce rapprochement. Suarez en effet gagna Rome en 1604, dans le dessein de justifier son interprétation d'un récent décret de Clément VIII, interprétation condamnée par le Saint-Office (31 juillet 1603), et avec l'espoir d'épargner à son *De pænitentia* la suppression de la section où se trouvait l'interprétation erronée. Il ne réussit « qu'à faire confirmer plusieurs fois la sentence portée contre lui et à lui donner plus de notoriété ». Cf. de Scorraille, *op. cit.*, t. II, p. 102; long récit documenté et exposé doctrinal de cette affaire, *ibid.*, p. 52-116. Voir aussi plus loin. La condamnation, qui mortifia beaucoup Suarez, ne semble pourtant pas lui avoir fait grand tort aux yeux de Paul V devenu pape pendant le séjour de Suarez à Rome. Ce séjour avait duré plus d'une année pendant laquelle Suarez vécut près de ses confrères de Rome au temps des dernières Congrégations *De auxiliis* sous Clément VIII et jusqu'à leur reprise sous Paul V.

3. *Dernière période* (1606-1617). *La fin du professorat et l'affluence des écrits*. — Le désir qu'avait Suarez, rentré à Coïmbre au début de 1606, d'achever la rédaction d'une théologie basée sur la *Somme*, fut contrarié de différentes manières, mais on peut dire que, tout compte fait, il n'y eut guère de changé que la forme de ses ouvrages. Car la première des entraves apportées à son travail d'écrivain venait de ses obligations de professeur, prolongées à plusieurs reprises par le roi et terminées seulement en 1615; or, les cours enseignés se transformaient en livres publiés. Les traités *De Deo*, *De angelis*, *De legibus*, *De gratia*, sont avant tout le fruit de l'enseignement. Suarez fut aussi conduit par les circonstances et se rendit à certaines demandes à lui adressées; les controverses sur la grâce ont été déjà signalées; un désir de son recteur de Coïmbre fut l'occasion première du *De legibus;* le traité *Defensio fidei* est une apologie contre le roi d'Angleterre, Jacques Ier, réclamée par le Saint-Siège; l'énorme *De religione*, qui traite de l'état religieux en général et de la Compagnie de Jésus en particulier, répond à une demande du P. général Aquaviva. Sans compter le grand nombre de consultations, rapports, conseils, donnés par Suarez pour satisfaire aux demandes des prélats espagnols ou de son entourage et qui pourraient constituer un juste volume. Mais désormais il n'était plus question pour Suarez de commenter la *Somme* de saint Thomas comme il l'avait fait dans ses premiers ouvrages. Aux quatre tomes sur la *Tertia pars*, il n'a joint que le volume *De censuris*, sans même entreprendre l'ultime volume sur les sacrements qu'il avait pourtant annoncé au début et qu'il aurait écrit volontiers, de Scorraille, *op. cit.*, t. II, p. 156; voir le t. III, *In tertiam, argumentum totius operis ad lectorem*, édit. Vivès, t. XX, p. X. Quant au changement dans le type des ouvrages, le voici : Suarez publie ses cours sans les amplifier aussi abondamment et se contente d'une simple table donnant la concordance des questions de saint Thomas; ou bien, s'il écrit encore un livre immense, il en fait purement et simplement un traité de sa façon. Il reste que le travail peut toujours s'encadrer dans la *Somme* de saint Thomas. Voir plus loin. Suarez mourut à Lisbonne où il mettait sa science et son renom au service de l'Église pendant un conflit de l'autorité ecclésiastique avec l'autorité civile, l'affaire dite de l'interdit de Lisbonne; cf. de Scorraille, *op. cit.*, t. II, p. 331. Le bref de félicitations envoyé de Rome à cette occasion ne parvint qu'après sa mort qui eut lieu le 25 septembre 1617. C'est un bref précédemment donné; celui qui répondit en 1607 au traité, resté d'ailleurs pour lors inédit, *De immunitate ecclesiastica contra Venetos*, qui avait formulé le titre gardé par la postérité au *Doctor eximius* en qualifiant Suarez de théologien éminent et pieux.

II. ŒUVRES. — 1° *État général*. — Suarez laissait un certain nombre d'ouvrages tout préparés pour

l'impression; mais l'apparition de tel d'entre eux se trouvait différée *sine die* par l'interdiction de rien publier sur le sujet des controverses *de auxiliis*. Les autres, pendant les dix ans qui suivirent la mort de Suarez, furent presque tous édités par le P. Balthazar Alvarès, son collègue et son ami, qui édita aussi les cours que Suarez avait laissés sans pouvoir lui-même en faire la revision. Toutefois Alvarès, à son tour, mourut sans avoir achevé la tâche, et celle-ci, malgré le volume donné encore en 1859 par Mgr Malou, *Suarezii opuscula sex inedita*, reste toujours à terminer. On peut dire qu'il n'y a jusqu'à présent qu'une édition d'*Opera omnia*, puisque celle de Paris, 1856-1878, chez Vivès, reproduit celle de Venise, 1740-1751; mais précédemment les ouvrages avaient été abondamment réédités. Rivière, *op. cit.*, Préface, fait remarquer que « de 1590 à 1636, c'est-à-dire pendant une période de près de cinquante ans, ouvrages et rééditions se succèdent presque sans interruption d'année en année ». Certains de ces vieux volumes sont parfois bien utiles pour remédier aux fautes de l'édition Vivès, spécialement pour les trois premiers tomes. On a fait aussi grief à l'édition complète de la façon dont sont distribués les différents ouvrages selon l'ordre de la *Somme* de saint Thomas. C'était en effet intervertir notablement l'ordre dans lequel Suarez a donné ses ouvrages. Mais il n'est pas possible de suivre simplement l'ordre chronologique de l'apparition des ouvrages : on disjoindrait des parties qui font un tout. La liste suivante essaiera de concilier les deux points de vue.

2° *Liste détaillée.* — 1. *Traités scolastiques de philosophie.* — *a) Commentaires sur différents traités d'Aristote.* — Leur existence a été attestée plus haut, col. 2638. Leur édition avait été promise par Alvarès comme en témoigne la *Vita auctoris* mise en tête du premier volume *De gratia*, édit. Vivès, en tête du t. I, p. VI. Actuellement il faut se contenter de citer les principales mentions que Suarez a faites lui-même de ces commentaires : sur le *Perihermeneias*, dans le *De anima*, l. III, c. X, n. 1, édit. Vivès, t. III, p. 651; sur les deux livres des *Analytica posteriora*, par exemple *De anima*, l. IV, c. III, dub. 2, n. 15; l. II, c. II, n. 10, édit. Vivès, t. III, p. 727 et p. 576; sur les livres de la *Physique*, soit en général, soit notamment les l. I, II, III, VIII, par exemple dans le premier traité *De Deo*, l. I, c. I, n. 7, édit. Vivès, t. I, p. 48; *De anima*, l. V, c. I, n. 1; l. III, c. IX, n. 9; l. V, c. X; l. IV, c. VI, n. 3, édit. Vivès, t. III, p. 753, 649, 777, 736; sur le *De generatione* et le *De cælo*, dans le *De anima*, l. II, c. XI, n. 6; l. IV, c. VIII, n. 5, édit. Vivès, t. III, p. 607 et 742. Il peut être question de référence tout à fait précise, par exemple celle-ci : *diximus in libro De generatione, disputatione prima, quæst. 4, circa secundam confirmationem octavi argumenti secundæ opinionis, et secunda solutio ibi data est conformior doctrinæ hic traditæ. De anima*, l. II, c. III, n. 12, t. III, p. 583.

b) De anima. — Le traité était en cours de transformation quand Suarez mourut. Le remaniement s'arrête avec les douze premiers chapitres et donc la presque totalité du traité publié est un traité de philosophie datant de la jeunesse de Suarez; pourtant Suarez était en train de le faire passer dans un ensemble théologique, c'est là qu'on le retrouvera. Voir plus loin, col. 2645.

c) Disputationes metaphysicæ, Salamanque, 1597, Vivès, t. XXV et XXVI. — Cette métaphysique de Suarez est l'introduction voulue par lui-même à son œuvre théologique; indépendamment de sa valeur philosophique absolue, elle est donc comme la clé de l'intelligence des positions théologiques de son auteur, et c'est à regret qu'on en omettra ici l'exposé. On peut en croire sur ce sujet un historien non suspect de bienveillance excessive pour la philosophie suarézienne et qui écrit : « Quelle que soit l'importance de ces thèses où il semble que la connaissance des dogmes fondamentaux et ce qu'on a appelé le bon sens de la foi aient suffi à faire prendre position à Suarez, il faut dire que l'ensemble de ses positions théologiques, du moins en matière dogmatique, se ressent avant tout et foncièrement de sa philosophie. » L. Mahieu, *François Suarez, sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Paris, 1921, p. 495. D'ailleurs cette métaphysique ne parut qu'après une vingtaine d'années d'enseignement théologique et la publication de trois gros volumes sur la *Tertia pars* de la *Somme* de saint Thomas. Suarez, parti pour rédiger une théologie, a constaté la nécessité de s'interrompre et de rédiger d'abord une métaphysique. Il en avait toujours eu un peu l'idée, nous confie-t-il dans son *ad lectorem* et son *Proœmium;* il ne s'est pourtant mis vraiment à l'ouvrage que vers 1595, semble-t-il. Le premier volume sur les sacrements, qui fut édité cette année-là, ne mentionne pas la *Métaphysique*, tandis que l'édition définitive du *De Verbo incarnato*, qui est de cette même année 1595, annonce la prochaine apparition des *Disputes métaphysiques : plura tradentur in disputationibus metaphysicis quas propediem in lucem dabimus*, disp. VII, sect. III, n. 7, t. XVII, p. 311; *quæ omnia in Disputationibus jam prælo mandandis tale tractanda sunt*, disp. VIII, sect. II, n. 6, t. XVII, p. 342. Suarez y renvoie déjà au passé : *ut in disputationibus metaphysicis latius declaratum et probatum est*, disp. XXXI, sect. VI, n. 65, t. XVIII, p. 132; il y renvoie au futur : *fortasse in Metaphysica pressius examinabo*, disp. XIV, sect. I, n. 21, t. XVII, p. 510. Avant cette édition définitive du *De Verbo*, Suarez renvoyait à un opuscule, écrit ou à écrire, sur l'essence, l'existence et la subsistence de la créature. Voici, selon l'édition de Lyon, 1592, les passages qui correspondent aux deux premiers de ceux qui viennent d'être cités : *Plura tradentur in disputatione de essentia, existentia et subsistentia creaturæ*, p. 135 aD; *Quæ omnia in illo opusculo de essentia, existentia, et subsistentia tale tractata sunt*, p. 145 bF. On peut croire que les développements de cet opuscule ont passé dans la *Métaphysique*, laquelle a dû bénéficier aussi des cours philosophiques de la jeunesse de Suarez. Tout en rédigeant, non pas un manuel, mais une récapitulation préparatoire à la théologie — la métaphysique du théologien et non celle du simple philosophe — Suarez a en effet pris soin d'y rendre possible, grâce à son *Index locupletissimus in metaphysicam Aristotelis*, la présentation de toutes les questions du programme scolaire d'alors dans l'ordre scolaire d'un commentaire d'Aristote.

2. *Traités scolastiques de théologie.* — *a) Commentaires sur la Somme de saint Thomas.* — C'est la première manière suarézienne. Le texte de la *Somme* est reproduit, suivi d'un commentaire, après lequel viennent les *disputationes*, subdivisées en sections. Le commentaire est toujours très bref, réduit la plupart du temps à quelques courtes remarques ou renvoyé aux *disputationes. Tam quæstio ipsa quam littera D. Thomæ perspicua est, neque aliquid addendum occurrit... De hac re jam disputatum est, et littera nulla indiget expositione.* In III^{am}, q. III, a. 5 et a. 8, édit. Vivès, t. XVII, p. 475 et 481. Les *disputationes* au contraire sont très copieuses. Ce n'est pas le texte de saint Thomas qui intéresse Suarez, c'est la doctrine, pour la pénétration de laquelle il se met du reste sous la conduite de saint Thomas. Cette première manière a été appliquée à toute la *Tertia pars*, et comme saint Thomas a laissé la *Somme* inachevée, les derniers tomes suaréziens ne comportent que des *disputationes*.

a. *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem Divi Thomæ tomus primus*, Alcala, 1590 (Vivès, t. XVII-XVIII). — C'est le *De Verbo incarnato.* Suarez le remania et l'augmenta considérablement : *ut non*

immerito novum aliudque opus possit et appellari et existimari, dit l'*admonitio* de cette édition définitive, Salamanque, 1595. Une bonne part des nouveaux développements avaient pour occasion la polémique contre Vazquez. Voir de Scorraille, *op. cit.*, t. I, p. 301. On ne donne qu'une faible idée des additions en signalant que 9 sections sur 213 sont entièrement nouvelles : au total c'est presque le quart de l'ouvrage qui est fait de développements complémentaires.

Contrairement à ce qu'on pourrait croire et à ce que semble dire le P. de Scorraille, *op. cit.*, t. I, p. 254, on trouve encore, même datés d'après 1595, des exemplaires du *De Verbo* qui n'ont pas reproduit ce texte définitif, mais le précédent. Ce sont des éditions de Venise, 1600 (Paris, Bibliothèque nationale, D. 2504) et 1605, conformes, comme celle de Venise, 1593, au texte donné par l'édition de Lyon, 1592. Il est intéressant de signaler qu'on possède donc plus facilement qu'on ne l'aurait soupçonné le moyen de mettre en parallèle le texte définitif et celui qui l'a précédé, au moins celui de 1592. Ne parlons pas, faute d'avoir pu l'atteindre, du texte de 1590, mais à s'en fier aux titres, la deuxième édition, 1592, ne diffère de la première, 1590, que par ce qu'elle annonce ainsi : *emendata..., scholiolis ad marginem illustrata..., indice copiosiore ac uberiore aucta.* En tout cas, pour voir du premier coup d'œil si le texte d'une vieille édition est ou non le texte définitif, il suffit de faire attention au nombre de sections de certaines disputes. Le nombre des disputes est dans les deux cas de 56, mais la 4e est passée de 10 sections à 12; la 8e de 3 à 4; la 26e également, la 31e de 8 à 9; la 49e de 2 à 4; la 51e de 3 à 4 et la 54e de 7 à 8. On a même ainsi la raison de fautes qui se sont perpétuées jusque dans la plus récente réimpression : par exemple, édit. Vivès, t. XVIII, p. 479 : *Disputatio XLIX in* DUAS *sectiones distributa.*

b. *Commentariorum ac disputationum in IIIam partem Divi Thomæ tomus secundus*, Alcala, 1592 (Vivès, t. XIX). — C'est le *De mysteriis vitæ... Christi.* On possède encore le manuscrit original, Rivière, n. 523; de Scorraille, *op. cit.*, t. I, p. 255, note.

c. *Commentariorum ac disputationum in IIIam partem Divi Thomæ tomus tertius, qui est primus de sacramentis*, Salamanque, 1595 (Vivès, t. XX-XXI). — Cinq traités composent ce gros ouvrage : *De sacramentis in genere; De baptismo; De confirmatione; De sacrosancto eucharistiæ sacramento; De arcano missæ sacrificio.* Chacun d'eux est divisé en deux parties, l'une dogmatique et l'autre morale.

d. *Commentariorum ac disputationum in IIIam partem Divi Thomæ tomus quartus*, Coïmbre, 1602 (Vivès, t. XXII). — Six parties : *De pænitentiæ virtute; De pænitentia ut est sacramentum; De extremæ unctionis sacramento; De purgatorio in genere, an et ubi sit; De suffragiis; De potestate concedendi indulgentias, et an sit et quid sit indulgentia.* C'est l'ouvrage qui fut l'objet de la condamnation racontée plus haut col. 2639; on trouve pourtant la section condamnée à disparaître restée intacte dans toutes les éditions postérieures. Voir de Scorraille, *op. cit.*, t. II, p. 101.

e. *Disputationum de censuris in communi, excommunicatione, suspensione et interdicto itemque de irregularitate, tomus quintus additus ad IIIam partem Divi Thomæ*, Coïmbre, 1603 (Vivès, t. XXIII). — Dans la première idée de Suarez, la matière de cet ouvrage devait former la dernière partie du volume précédent; c'est l'ampleur de son œuvre qui le força à dédoubler le volume. Une des éditions du *De censuris* a été mise à l'Index, mais cette condamnation était portée en faveur de Suarez; l'édition prohibée fut celle de Venise 1606 : les éditeurs avaient falsifié l'ouvrage en y supprimant certains passages capables de gêner la politique du sénat vénitien alors en conflit avec l'Église.

Suarez cite ordinairement tous ces ouvrages *in IIIam partem* en indiquant simplement le numéro d'ordre de chaque tome; il arrive même au *De censuris* d'être cité ainsi : *vide tomum V in tertiam partem D. Thomæ. Defensio fidei*, l. VI, c. VI, n. 16, édit. Vivès, t. XXIV, p. 690. Quand la référence indique seulement question et article de la *Somme*, c'est qu'il s'agit du commentaire; et, comme dans l'édition Vivès certains volumes sont dédoublés et en tout cas leur numérotation toujours différente de celle qu'énonce Suarez, les recherches ne sont pas facilitées. Voici un tableau récapitulatif :

T. I *in IIIam*, q. I-IX ou disp. I-XXV = édit. Vivès, t. XVII; — q. X-XXVI ou disp. XXVI sq. = édit. Vivès, t. XVIII.

T. II *in IIIam*, q. XXVII-LIX = édit. Vivès, t. XIX.

T. III *in IIIam* ou I *De sacramentis*, q. LX-XLIV ou disp. I-XLV = édit. Vivès, t. XX; — q. LXXV-LXXXIII ou disp. XLVI sq. = édit. Vivès, t. XXI.

T. IV *in IIIam* ou II *De sacramentis*, q. LXXXIV sq. = édit. Vivès, t. XXII.

T. V *in IIIam* ou *De censuris*, = édit. Vivès, t. XXIII.

b) Traités dans le cadre de la Somme de saint Thomas. — C'est la deuxième manière suarézienne. Suarez lui-même, au début de son *De Deo*, a marqué le changement, *Lectori optimo*, édit. Vivès, t. I, p. XV. Le texte de la *Somme* n'est plus ni reproduit ni commenté, il y a simplement une table de concordance des questions de saint Thomas et des différentes parties du traité suarézien ou, moins encore, une référence générale indiquée dans la préface. En définitive, le traité est parfaitement autonome et il ne se compose plus de disputes et de sections, mais de livres et de chapitres. Il peut être assez bref. Suarez se contente alors de publier ses cours; il peut au contraire être très développé, Suarez met alors son autonomie à profit. Certaines publications posthumes reproduisent des cours absolument tels quels.

a. *In primam.* — α) *De Deo uno et trino*, Lisbonne, 1606 (Vivès, t. I). — Il y a trois traités différents : *De divina substantia ejusque attributis in tres libros divisus; De divina prædestinatione et reprobatione* (deux livres); *De sanctissimo Trinitatis mysterio* (douze livres). Un index donne la concordance de l'ouvrage avec les quarante-trois premières questions de la *Somme* théologique, mais pour certains articles Suarez doit se contenter de dire : *omittitur* ou *remittitur.* Plus nombreux sont les renvois précis à sa *Métaphysique*, laquelle est abondamment mise à contribution dans le cours du premier et du troisième traité, du premier tout spécialement. Dans une lettre au P. de La Bastida, Suarez lui-même fait connaître que presque tout ce que contient ce volume avait déjà été donné dans ses cours. Cf. de Scorraille, *op. cit.*, t. II, p. 118.

β) *De angelis* (Vivès, t. II). — Publié seulement après la mort de Suarez, Lyon, 1620, l'ouvrage avait été préparé par lui dans tous ses détails et même déjà soumis par ses soins au jugement de l'Inquisition; c'est ce que nous apprend l'*ad lectorem* de l'éditeur au début du *De gratia*, édit. Vivès, t. VII, p. V. De cette édition le *De angelis* est le t. II, et, de fait, Suarez le présente comme le premier traité de la deuxième partie de son œuvre sur la *Prima* de saint Thomas. La première partie étant *De Deo uno et trino*, la deuxième est *De Deo creaturarum omnium effectore* et, la création en général ayant été exposée dans la *Métaphysique*, le premier traité est celui de la créature incorporelle. Suarez se contente de rappeler que saint Thomas parle des anges dans la Ia, q. L-LIV, mais il ne donne pas de concordance détaillée. Il procède en effet d'une façon toute personnelle : quatre livres pour considérer chez les anges ce qui est de l'ordre de la nature, quatre autres pour ce qui est de l'ordre de la

grâce. Il ne s'agit plus de cours édités à peu près tels quels : le *De angelis* est un des ouvrages de Suarez écrits à loisir et considérablement développés.

γ) *De opere sex dierum* (Vivès, t. III). — Encore une édition posthume, Lyon, 1621; et un ouvrage dans les mêmes conditions de préparation achevée que le *De angelis*. Suarez a refait un traité déjà rédigé dans sa jeunesse, voir plus haut, col. 2638; il le place comme deuxième traité *De Deo creatore*, le réfère d'une façon générale à la *Somme*, Iª, q. LXV-LXXIV, et le divise en cinq livres. Le dernier de ceux-ci, *De statu quem habuissent in hoc mundo viatores si primi parentes non peccassent*, risquant de paraître un développement hors de saison, Suarez le présente comme une enquête relative aux suites funestes du péché originel. Cf. début du l. III et de ce l. V, t. III, p. 170 et 380.

δ) *De anima* (Vivès, t. III). — Ce traité a toujours été édité à la suite du *De opere sex dierum*. Mais la revision du *De anima* fut interrompue par la mort de Suarez après les douze premiers chapitres. Un manuscrit signalé par Rivière, n. 504, *Francisci Suarez S. J. Commentaria una cum quæstionibus in libros Aristot. de anima*, comprend 14 *disputationes*. Dans la partie refondue, Suarez utilise Fonseca et ses propres *Disputationes metaphysicæ;* il donne aussi, aux c. IX, X, XII, l'exemple d'apports scripturaires, patristiques, conciliaires, comme la partie non revisée n'en présente pas. Les références à la *Métaphysique* contenues dans cette partie non revisée peuvent être attribuées à l'éditeur, et, en tout cas, ne se trouvent jamais dans le texte, lequel renvoie à des cours inédits, on en a donné plus haut des exemples, col. 2641.

b. *In primam secundæ.* — α) *Tractatus quinque in primam secundæ D. Thomæ* (Vivès, t. IV). — Ce titre est suivi de leur énumération, voir *infra*. Il s'agit encore d'un recueil posthume, Lyon, 1628, et, du reste, le dernier publié par Alvarès, qui s'est contenté de réunir des cours donnés jadis par Suarez *vel per Hispaniam, non uno in loco, vel Romæ. (Ad lectorem).* Tels qu'ils sont édités, ces cours semblent bien présenter quelques additions à leur état primitif; on y trouve, et à l'occasion dans le texte même, des renvois à des ouvrages postérieurs aux années d'enseignement espagnol ou romain. Il est vrai que Suarez, on l'a vu plus haut, citait déjà sa *Métaphysique* quand elle était encore à paraître ou même à achever. Mais on trouve aussi des indications dont la teneur n'est vraisemblablement pas de Suarez. Quoi qu'il en soit, la façon dont ces traités se citent les uns les autres montre bien que leur réunion est tout à fait conforme au plan suarézien. Les cahiers d'élève conservés à Karlsruhe et dont le relevé le plus détaillé est indiqué en note par Stegmüller, *Zur Gnadenlehre des jungen Suarez*, Fribourg-en-Brisgau, 1933, p. 2, portent des dates qui prouvent pour certains traités et suggèrent pour d'autres, que Suarez a enseigné à Rome l'ensemble de cette matière en 1580-1583; sans préjudice d'éventuelles reprises ultérieures. Voici maintenant l'énumération de ces traités; le premier et le troisième sont les plus longs, le quatrième est le plus court.

α. *De ultimo fine hominis.* — Seize *disputationes* dont l'une, la douzième, est un simple renvoi à deux chapitres du *De Deo*. On pourrait dire aussi : Traité de la béatitude, comme le fait Suarez dans le *Proœmium* du traité suivant. Rivière, n. 505, signale sans indication de lieu un cahier d'élève, *Tractatus de beatitudine a P. Suarez expositus*, dont l'explicit est daté *quinto kalendas julias, anno Domini 1592.*

β. *De voluntario et involuntario.* — Dix *disputationes.*

γ. *De bonitate et malitia humanorum actuum.* — Douze *disputationes.*

δ. *De actibus qui vocantur passiones, tum etiam de habitibus, præsertim studiosis ac vitiosis.* Quatre *disputationes* dont la deuxième est un simple renvoi à la XLIVᵉ dispute métaphysique. Cahier d'élève, voir Rivière, n. 507.

ε. *De vitiis et peccatis* (Iª-IIæ, q. LXXI-LXXXIX). — Neuf *disputationes* dans la dernière desquelles l'éditeur Alvarès a fait entrer, à la section IV, la traduction latine d'une lettre écrite par Suarez peu avant sa mort. La conservation du texte espagnol inédit de cette lettre est attestée par Rivière, n. 458; *ibid.*, n. 507, cahier d'élève.

β) *De legibus.* Édité par l'auteur à Coïmbre, 1612 (Vivès, t. V-VI). — L'ouvrage s'encadre dans la Iª-IIæ, q. XC-CIX (*Proœmium*, p. XI). C'est le fruit de l'enseignement de Coïmbre en 1601-1603; cf. de Scorraille, *op. cit.*, t. I, p. XX et t. II, p. 156. L'ouvrage comporte 10 livres répartis en 246 chapitres; on possède un cahier d'élève de Coïmbre, Rivière n. 509, comprenant 24 *disputationes.*

γ) *De gratia.* — « Suarez a laissé sur la grâce un grand ouvrage et deux moindres », de Scorraille, *op. cit.*, t. II, p. 398 note. On a aussi de lui différents autres documents et comme les dates de publication ne répondent pas à l'ordre de composition, il ne sera pas inutile de détailler un peu les renseignements.

α. A Rome, en 1582-1583, Suarez a enseigné les q. CIX-CXIV de la Iª-IIæ . Un cahier d'élève a conservé le texte de cet enseignement. Rivière, n. 511 et 506; de Scorraille, *op. cit.*, t. I, p. 174. On en trouve un extrait, la q. VIII de la disp. III, publié par Stegmüller, *op. cit.*, qui donne aussi les titres des huit disputes contenues dans ce cahier.

β. A Salamanque en 1594, dans chacun des deux mémoires dont il sera parlé plus loin et que Suarez rédigea pour défendre certains points de sa doctrine, il y a un développement consacré aux questions *De auxiliis*. Cf. *Archivum historicum Societatis Iesu*, 1937, p. 79-81; *Gregorianum*, 1936, p. 23-33.

γ. En 1599 parut à Madrid le volume *Opuscula theologica sex* (Vivès, t. XI). Voici l'énumération du contenu avec quelques précisions chronologiques :

De concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario, libri tres. — Cet « opuscule » de quarante-sept chapitres représente déjà à lui seul ce que nous appelons un juste volume.

De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus, libri duo. Dix-sept chapitres au total.

Dans leur forme actuelle, ces deux premiers opuscules remontent aux années 1594-1597, années de travail personnel à Salamanque. Ils proviennent en effet de la division du traité en quatre livres que Suarez composa quand Clément VIII, évoquant à son tribunal la controverse *De auxiliis* en août 1594, prescrivit de préparer et de lui envoyer le plus tôt possible les écrits propres à le renseigner; cf. de Scorraille, *op. cit.*, t. I, p. 402. Le titre du mémoire est celui que porte le premier opuscule mais sous la forme : *Tractatus de concursu etc... in quatuor libros distributus.* Il est conservé à Rome à l'Angelica, Cod. *885 (R. 2, 14)*, n. 4, selon l'indication du même auteur, *op. cit.*, t. II, p. 491.

Brevis resolutio quæstionis de concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario. C'est la reprise d'un mémoire qui faisait suite au précédent et se trouve conservé dans le même dossier. Il y est présenté comme le résumé, non seulement de l'écrit précédent de Suarez, mais aussi de l'écrit similaire et conjoint du P. Antoine de Padilla. De plus, à la signature de ces deux auteurs, s'ajoute une formule d'adhésion signée par dix-huit théologiens jésuites de la province de Castille. *Op. cit.*, *ibid.* On voit l'intérêt de ce mémoire dont Suarez est le rédacteur et qu'il a publié, sous son seul nom, dans les *Opuscula*, *id.*, t. I, p. 404.

Relectio theologica de libertate voluntatis divinæ in actionibus suis. Deux disputes de chacune deux sec-

tions. On doit donner comme date 1598, puisque l'opuscule qui termine le recueil assigne à celui-ci l'année précédente, t. XI, p. 515, tout en étant lui-même de 1599.

Relectio de meritis mortificatis et per pœnitentiam reparatis. Deux disputes de chacune trois sections. Le sujet avait été déjà traité en 1594 à Salamanque et avait fait partie d'un acte que présida Suarez. Rivière, n. 5; de Scorraille, *op. cit.*, t. I, p. 319.

Disputatio de justitia qua Deus reddit præmia meritis et pœnas pro peccatis. En six sections. Dirigé contre Vazquez et à dater de la fin de 1599; cf. de Scorraille, *op. cit.*, t. I, p. 302.

Les *Opuscula* furent attaqués par Bañez; de Scorraille, *op. cit.*, t. I, p. 427. Il y a un mémoire de Suarez qui, en les défendant, les complète. C'est le n. 2 des documents édités par Mgr Malou dans son recueil *R. P. Francisci Suaresii... Opuscula sex inedita*, Paris et Bruxelles, 1859 : *Patris Francisci Suarez gravis epistola ad Clementem VIII pontificem maximum et epistolæ subjuncta ejusdem Apologia, seu responsiones ad propositiones de auxiliis gratiæ notatas a M. Dominico Bannez.*

δ. *Tractatus theologicus de vera intelligentia auxilii efficacis ejusque concordia cum libertate voluntarii consensus* (Vivès, t. X). — Quarante-six chapitres. C'est un mémoire écrit pendant le deuxième séjour à Rome, donc entre juin 1604 et août 1605. Cf. de Scorraille, *op. cit.*, t. I, p. 465. Il fut publié seulement en 1655 à Lyon, dans les circonstances que retrace le P. de Scorraille, *op. cit.*, t. II, p. 398 (*ibid.*, en note, la démonstration de l'authenticité). Rivière, n. 514, 515, 502, signale les parties de manuscrits encore conservées et, n. 502, le transfert qui a fait passer du *De Deo*, deuxième traité, l. II, c. V, au *De vera intelligentia* ce qui en constitue le c. XXXVI.

ε. Également à Rome, en la même année 1604-1605, quatre écrits encore inédits, dont le P. de Scorraille, *op. cit.*, t. I, p. 465, note, indique la présence à Grenade, bibliothèque de l'université, *E. 1*, t. V, n. 9, et dont il transcrit les titres que voici :

Doctrina quam Societatis Jesu Patres docere et defendere solent circa concordiam liberi arbitrii cum gratia et providentia divina.

An tota efficacia auxilii prævenientis gratiæ sit a Deo tanquam a sola totali et propria efficiente causa, atque ita tale auxilium dicatur et sit vere et complete efficax de se et ut est præcise a Deo? An potius ista efficacia sit a Deo et a consensu liberi arbitrii, tanquam a duabus causis proprie efficientibus? — Et consequenter an in liberi arbitrii potestate situm sit prævenientis divinæ gratiæ auxilia reddere proprie efficacia vel inefficacia? — Denique utrum posito auxilio prævenientis gratiæ vere et proprie efficaci stet simul cum illo actualis dissensus liberi arbitrii?

Suarezii commentarius in quindecim Augustini propositiones.

Sententia Augustini de prædeterminatione. Quæstio theologica : Utrum ex sententia Augustini detur motio gratiæ quæ physice voluntatem hominis prædeterminet ad actus supernaturales?

ζ. Le grand ouvrage *De gratia* (Vivès, t. VII-X), qui se réfère (t. VII, p. VIII), comme le cours de 1582, à la Iª-IIæ, q. CIX, a été, on le voit, longtemps préparé et mûri. Il faut mentionner encore, comme préparation, l'enseignement donné à Coïmbre en 1606-1609. Suarez a achevé lui-même avant de mourir la mise au point de son grand ouvrage. Voir l'*ad lectorem* de Balthazar Alvarès, t. VII, p. V; de Scorraille, *op. cit.*, t. II, p. 374, cf. p. 162 et 228. On possède encore de la *secunda pars* le manuscrit original, surchargé de corrections autographes, et Rivière, n. 513, qui le signale, en fait voir déjà l'intérêt; on jugera mieux encore de son importance en se rappelant les remarques peu rassurantes du dernier éditeur, qui se plaint de l'état des éditions précédentes et conclut par l'aveu suivant : « nous avons corrigé plus de seize cents fautes grossières. Il nous a même fallu souvent conjecturer, et suppléer des lignes entières, qui ne se trouvent dans aucune édition. » L'*ad lectorem* ci-dessus cité décrit au contraire le deuxième volume *De gratia* comme *a suo auctore omnibus adornatum numeris, præloque sepositum.* Alvarès parlait ainsi du manuscrit préparé par Suarez, tandis que l'édition a été faite, avant tout, comme une bonne affaire de librairie, sur une copie communiquée.

Les trois parties, maintenant rassemblées, du grand ouvrage *De gratia* n'ont donc pas été publiées selon leur ordre normal. La première et la troisième parurent ensemble à Coïmbre en 1619, la deuxième à Lyon en 1651. Voir de Scorraille, *op. cit.*, t. II, p. 394. Une bonne analyse de tout le traité se trouve *ibid.*, p. 377. Ce traité débute par six prolégomènes qui font déjà un total de 45 chapitres. Le dernier prolégomène, *De scriptis de gratia doctrinam continentibus*, ayant été reproduit dans l'édition de la deuxième partie, s'est trouvé imprimé deux fois dans les *Opera omnia* de Venise, 1741. Le corps du traité comprend douze livres. Les deux premiers forment la première partie : nécessité de la grâce; joints aux prolégomènes, ils constituent le t. I, *De gratia*. Les l. III, IV, V forment la deuxième partie : grâce actuelle, c'est-à-dire ce deuxième tome qui parut le dernier. Et les sept derniers livres, VI-XII, donnent la troisième partie : grâce habituelle, troisième tome qui fut édité avec le premier.

c. *In secundam secundæ.* —α) *De triplici virtute theologica, fide, spe et charitate* (Vivès, t. XII). — Publication posthume faite à Coïmbre en 1621. Alvarès a simplement édité des cours donnés jadis à Rome en 1583-1584 et repris, quant au traité de la foi, à Coïmbre en 1613-1614, dernière année de l'enseignement public de Suarez. Voir de Scorraille, *op. cit.*, t. II, p. 384. C'est ce qui explique la différence dans l'ampleur des développements : 24 *disputationes de fide*, 2 *de spe*, 13 *de charitate*. Rivière, n. 518, mentionne un cahier d'élève conservé à Karlsruhe.

β) *De virtute et statu religionis* (Vivès, t. XIII-XVI). — On l'appelle aussi *De religione*, et Suarez, dans l'épître dédicatoire du premier volume, le mentionnait en ces termes : *Opus de religione.* Parmi les traités qui s'encadrent dans le plan de la *Somme théologique*, c'est le seul dont la matière n'a pas été pour Suarez un sujet de cours. Il répond à une demande du général des jésuites, Claude Aquaviva, désireux de voir publier un docte exposé de l'institut de son ordre. Quatorze ans s'écoulèrent entre cette demande et l'apparition en 1608 du t. Iᵉʳ, que le t. II vint continuer l'année suivante, 1609, également à Coïmbre. Les t. III et IV, terminés par l'auteur et prêts à être publiés dès 1615, ne parurent pourtant qu'en 1624 et 1625, l'un et l'autre à Lyon. On a conservé le manuscrit original du t. IV, avec les remarques des reviseurs. Rivière, n. 519. Comme certaines parties du *De religione*, et notamment du dernier tome, ont été ensuite éditées à part, Rivière, n. 143, 144, 146, 156, et comme les citations qu'on en fait ne sont pas toujours faciles à retrouver dans l'ouvrage complet, voici la division de celui-ci. Les deux premiers tomes, consacrés à la vertu de religion, embrassent, en six traités formant 24 livres de 410 chapitres au total, l'un, ce qu'on peut appeler le culte en général (3 traités), l'autre, la prière, le serment, le vœu. Donc quand on voit citer le *De oratione* de Suarez, il s'agit, non pas d'un livre spécial, mais du quatrième traité de son grand ouvrage, le premier du t. II, au quatorzième volume de l'édition Vivès. Les

deux derniers tomes, consacrés au *De statu perfectionis et religionis*, embrassent, en quatre traités — ce qui fait un total de dix pour tout l'ouvrage — l'un, ce qu'on peut appeler l'état religieux en général (soit l'unique septième traité constituant le t. III), l'autre, avec les trois derniers traités, les différentes formes de vie religieuse et tout spécialement la Compagnie de Jésus. Ces deux derniers tomes totalisent 327 chapitres en 26 livres. Quand on est renvoyé au traité de Suarez sur les *Exercices* de saint Ignace, cela veut dire, en réalité, les chapitres cinquième et suivants du neuvième livre du dixième traité, au IVe et dernier tome de ce monumental *De religione*.

3. *Ouvrages de polémique.* — *a) Defensio fidei catholicæ et apostolicæ adversus Anglicanæ sectæ errores, cum responsione ad Apologiam pro juramento fidelitatis et præfationem monitoriam Serenissimi Jacobi Angliæ Regis* (Vivès, t. XXIV). — L'ouvrage parut à Coïmbre en 1613; il y avait trois ans que Suarez s'était mis à l'œuvre. L'origine de ce travail, les détails concernant sa composition, son apparition, ses condamnations en Angleterre et en France, sont rapportés par le P. de Scorraille, *op. cit.*, t. II, p. 165-221. Suarez garda, malgré la nouveauté du genre qu'il abordait, ses vieilles habitudes scolastiques. *Proœmium*, n. 4, t. XXIV, p. 2. C'est l'absence de la *Defensio fidei* qui empêche de considérer comme un recueil d'*Opera omnia* la collection des vieilles éditions de Lyon.

b) De immunitate ecclesiastica a Venetis violata et a pontifice juste ac prudentissime defensa. — Écrit en 1606, l'ouvrage resta inédit, mais n'en valut pas moins à Suarez un bref très élogieux du pape Paul V. Le premier des trois livres dont se composait l'ouvrage est maintenant perdu, les deux autres ont été publiés par Mgr Malou en 1859. C'est le quatrième document des *Suarezii opuscula sex inedita.*

4. *Mémoires divers.* — En marge de son activité principale de professeur et de publiciste, Suarez rédigea de nombreux mémoires en réponse aux diverses questions qui lui étaient proposées sur des sujets de théologie, de liturgie, de morale ou de droit. « Les éditeurs de ses œuvres posthumes avaient composé de ces écrits un gros recueil qu'ils promirent de publier sous ce titre : *Consilia et variæ quæstiones.* Ils ne purent tenir parole, ce recueil s'étant, semble-t-il, égaré. » Cf. de Scorraille, *op. cit.*, t. II, p. 239; *De gratia, ad lectorem*, t. VII, p. V. Tel écrit qui a été mentionné à propos d'un des grands traités scolastiques, par exemple sur la grâce, serait à citer de nouveau si une énumération complète avait ici de l'intérêt. En attendant l'édition exhaustive, on peut se reporter à de Scorraille, *op. cit.*, t. II, p. 237 sq. et p. 418; Rivière, n. 57, 103, 147, 148, 171 et la liste des inédits à partir du n. 273.

5. *Correspondance.* — On a conservé environ quatre-vingts lettres, pour la plupart inédites. Voir de Scorraille, *op. cit.*, t. II, p. 421; Rivière, n. 273-497.

Le recueil moderne des *Opera omnia* de Suarez, édition Vivès, Paris, 1856-1878, 28 volumes, dont les deux derniers de tables et de notes, seule collection vraiment accessible et maniable des ouvrages de notre auteur, n'offre, ainsi qu'il ressort du précédent exposé, ni la totalité des œuvres ni leur texte toujours absolument correct. L'édition critique et complète que mérite l'*Eximius doctor* est actuellement en préparation en Espagne.

P. Monnot.

II. THÉOLOGIE DOGMATIQUE. — Un inventaire de la théologie dogmatique de Suarez qui la rende aisément assimilable n'a pas encore été dressé. S'il existe bien des tables alphabétiques et même des résumés de ses œuvres, ces abrégés se bornent à résumer matériellement les textes sans chercher à y séparer le principal de l'accessoire. Les limites fixées à cet article ne nous permettent pas, comme nous l'aurions voulu, d'offrir aux lecteurs de ce dictionnaire un compendium de chacun des traités dogmatiques de Suarez où les lignes maîtresses de son enseignement, entièrement débarrassées de l'accessoire et du superflu, fussent soulignées avec clarté et précision. Nous nous bornerons donc, après avoir très brièvement rappelé les caractères distinctifs de cette œuvre magistrale, à mettre ces caractères en évidence par un court exposé de quelques-unes des thèses de théologie scolastique où Suarez a pris une position plus personnelle et plus discutée. Pour éviter toute polémique superflue puisque les idées de notre auteur en cette matière sont suffisamment connues, nous ne ferons dans ces thèses aucune place à ce qui concerne la controverse *De auxiliis*. Voir ici l'art. Congruisme, t. III, col. 1120. Nous présenterons par contre ses idées sur la Trinité, l'Incarnation, l'état primitif de l'homme, le surnaturel, la justification, le mérite, la vision intuitive, l'efficacité de la prédestination et de la grâce.

I. Caractères généraux. — 1° Suarez est d'abord sans contredit un auteur moderne. Qu'on le compare en effet aux théologiens qui l'ont précédé du XIIIe au XVIe siècle, soit au Docteur angélique, soit aux premiers représentants du thomisme tels que Paludanus et Capréolus, soit à Duns Scot et à son école, soit aux apologistes de l'école de Louvain tels que Ruard Tapper et Driedo, soit à Cajétan et aux principaux auteurs de l'époque du concile de Trente comme Vitoria, Dom. Soto et Medina, on trouvera entre leur œuvre et la sienne des divergences essentielles dans l'exposé et la discussion des problèmes théologiques. Nul comme lui parmi ses prédécesseurs ou même parmi ses contemporains n'a eu le souci de traiter scientifiquement, dans toute leur ampleur, les principales questions dogmatiques en les divisant en thèses nettement séparées, en signalant les origines historiques des controverses plus importantes, en rappelant toutes les opinions émises à leur sujet soit par les hérétiques, soit par les catholiques, avec les principaux arguments mis en avant pour les défendre, en recensant et analysant aussi exactement que possible tous les documents patristiques ou conciliaires qui s'y rapportent, en donnant enfin à chaque solution la note théologique qui lui convient. Quoique de nombreux ouvrages de Suarez se présentent comme des commentaires de saint Thomas, quelle différence entre le Maître et le disciple dans la façon de traiter le même sujet! Il suffit pour s'en rendre compte de parcourir du regard, en tête d'un tome de Suarez, l'énumération des questions et articles de la Somme qu'il prend pour base de son étude et celle des chapitres et sections où il exprime sa propre doctrine.

2° D'autre part, le contraste n'est pas moins éclatant entre les commentaires suaréziens de saint Thomas et la plupart des autres. Chez ces derniers le respect du texte est poussé si loin, qu'on n'ose guère s'écarter de son sens le plus littéral; tout au plus, quand il y a doute, se contente-t-on de rapprocher matériellement divers passages où se retrouvent les mêmes idées et les mêmes mots, comme si l'on croyait porter atteinte à l'autorité du Maître en ayant l'air d'admettre que son opinion puisse jamais prêter à discussion, que certaines données du problème lui aient échappé, qu'il y ait eu parfois certains flottements dans sa pensée et même certaines oppositions difficiles à résoudre entre les solutions qu'il a proposées d'un même problème à diverses époques de sa vie ou en diverses parties de son œuvre, enfin que des controverses plus récentes ou de nouvelles définitions du magistère aient pu faire avancer certaines questions au point qu'il soit devenu nécessaire de les envisager et de les trancher au XVIe ou au XXe siècle tout autrement qu'au XIIIe.

Quoique le respect professé par Suarez pour saint Thomas ne le cède à celui d'aucun autre théologien, il ne lui a pas dicté la même attitude à l'égard du saint docteur. Ne croyant pas que ce fût porter atteinte à la gloire d'un génie, si incontesté qu'il puisse être, que de lui reconnaître des limites dans lesquelles l'ont nécessairement enfermé soit les imperfections de l'intelligence humaine, soit les conditions du travail scientifique à une époque donnée, il ne s'est jamais étonné de rencontrer chez saint Thomas à côté des vues les plus justes et les plus profondes, des obscurités, des omissions, des assertions contestables. Aussi, là où la doctrine du Maître lui semble manquer de clarté s'est-il fait un devoir, en toute objectivité, d'abord d'avouer son impuissance à la comprendre, puis de chercher à lui donner un sens acceptable et cohérent par une exégèse inspirée des méthodes scientifiques les plus rigoureuses, préférant en tout cas renoncer parfois à en percer le mystère que de l'interpréter arbitrairement en l'intégrant dans une synthèse personnelle. De même ne s'est-il jamais fait scrupule de discuter point par point, avant de l'admettre, l'enseignement de la *Somme*, s'y conformant avec d'autant plus de conviction lorsqu'il le reconnaissait solidement fondé, s'y ralliant de préférence à tout autre quand, tout bien pesé et examiné, il lui semblait impossible d'arriver à une certitude sur tel point controversé, mais l'abandonnant par contre sans hésiter, lorsque, par suite d'arguments ou de documents nouveaux apportés au débat, il lui semblait devenu désormais insuffisant ou insoutenable. Serait-ce là vraiment faire preuve d'étroitesse ou d'infirmité d'esprit? N'est-ce pas plutôt ainsi qu'aurait voulu lui-même être traité celui qui ne fut pas seulement l'un des plus grands et des plus respectés de tous les maîtres, mais aussi l'un des plus sagement indépendants et des plus soucieux du progrès intellectuel?

3° Théologien moderne et indépendant, Suarez a été de plus un prodigieux érudit. Ce n'est pas seulement en effet par l'analyse exacte et la discussion pénétrante de leurs principales thèses qu'il sera d'un précieux secours à qui cherche à pénétrer au cœur de la doctrine des deux grands maîtres de la théologie catholique : saint Augustin et saint Thomas, mais aussi par l'abondance des citations qu'il a faites de leurs différentes œuvres. Seule une pratique constante et familière de leurs écrits a pu lui permettre ces accumulations et ces rapprochements de textes concernant toutes les questions en litige à propos de leur enseignement. Que l'on se rallie ou non à l'interprétation qu'il a donnée de ces textes, au moins y aura-t-il toujours sérieux profit à s'y référer et à la connaître.

L'étude critique à laquelle Suarez s'est livré sur les auteurs les plus notables, de toute école, qui se sont succédé du XIIIe siècle jusqu'au concile de Trente, n'est pas moins remarquable. Nulle part sans doute Durand, Duns Scot et les nominalistes Paludanus, Capréolus, Dom. Soto et Médina n'ont été aussi minutieusement exposés et commentés. On trouvera chez lui, après l'énoncé de leurs thèses, leurs arguments, la mise en balance de leur fort et de leur faible, puis un jugement sans parti pris qui adopte ou rejette leurs conclusions. « Eclectisme! » a-t-on dit. Pour être courant, ce reproche dédaigneux n'en est pas fondé pour autant. Car, d'abord, n'y aura-t-il pas toujours avantage, en quelque controverse que ce soit, à entrer en contact avec un esprit qui a poussé aussi loin le souci de s'informer du contenu et des fondements de toutes les opinions avant de formuler la sienne? Par ailleurs n'y a-t-il pas éclectisme et éclectisme, pure compilation et assimilation judicieuse? Est-il vrai enfin qu'une intelligence ne fait montre de puissance que dans la mesure où elle élabore, sur l'ensemble de la théologie ou sur chacune des différentes parties dont elle est composée, une synthèse plus ou moins neuve et grandiose? La répugnance que d'aucuns éprouvent à fondre en un système logiquement organisé et rigoureusement lié les résultats de leur vie de travail, ne pourrait-elle pas venir précisément de ce que l'étendue de leurs connaissances et la vigueur de leur esprit leur ont permis de sonder plus à fond les vraies difficultés des grands problèmes de la métaphysique ou du dogme, et de mieux comprendre les défauts des meilleures solutions qu'on a cherché à leur donner? N'est-il pas au moins permis de se poser cette question?

Mais beaucoup mieux peut-être que ces considérations générales, quelques morceaux choisis de la théologie de Suarez mettront en lumière ces caractères fondamentaux de son œuvre : la précision scientifique toute moderne de sa méthode, son indépendance à l'égard des écoles trop exclusives, son immense érudition et la remarquable pénétration de son analyse.

II. La Trinité : existences et subsistences en Dieu. — Ayant successivement établi, dans son traité de la Trinité, qu'il y avait trois personnes en Dieu, que l'existence de cette Trinité n'était démontrable ni par notre intelligence, ni par celle des anges, qu'elle ne l'était même pas après la révélation, que le Père, le Fils et le Saint-Esprit étaient également Dieu et, en tant que personnes, réellement distincts l'un de l'autre, Suarez étudie la notion de subsistence dont il s'est aussi occupé à propos de l'incarnation du Verbe. T. XVII, disp. XI, p. 431 sq.

Chez les Pères, le mot subsistence a un sens concret; chez les scolastiques, au contraire, il s'emploie généralement de façon abstraite pour désigner le principe en vertu duquel subsiste la personne. D'après certains, de ce qu'il existe en Dieu plusieurs personnes, il ne s'ensuivrait pas qu'il y ait en lui plusieurs principes de subsistence. La nature divine, expliquent-ils, étant subsistante par elle-même, n'a aucun besoin d'être complétée par des subsistences personnelles. L. III, c. IV, n. 2 et 6, t. I, p. 593, 594.

Suarez rejette cette opinion d'où il résulterait que la personne serait exclusivement définie par l'incommunicabilité et ne consisterait par conséquent qu'en une pure négation. Comment, du reste, une essence serait-elle rendue incommunicable par du négatif? Selon lui, les formes positives par lesquelles subsistent le Père, le Fils et le Saint-Esprit, ce sont les relations propres qui les unissent entre eux. Ce qui ne l'empêche point, au demeurant, d'admettre que l'essence divine ait sa subsistence à elle, cette subsistence absolue ne s'opposant nullement, à son sens, aux subsistences personnelles. *Loc. cit.*, n. 3, 7, 10, p. 595.

De même incline-t-il à affirmer, contrairement à l'opinion de Capréolus et de Cajétan, la présence en Dieu de trois existences relatives et personnelles à côté de l'existence essentielle. Impossible, d'après lui, de ne tenir l'être du Père, du Fils et du Saint-Esprit, comme le veulent ses adversaires, que pour un mode de l'existence absolue de la divinité. D'ailleurs n'en serait-il qu'un mode, encore posséderait-il son existence propre, comme l'accident en possède une qui se distingue de celle de la substance. Partout en effet où il y a une entité actuelle réellement différente d'une autre, il y a aussi une existence spéciale et distincte. Or, les trois personnes de la sainte Trinité sont réellement différentes l'une de l'autre; elles ont donc chacune une existence relative particulière. D'où il ne faut pas conclure cependant que la divinité existe formellement par les trois existences des hypostases dans lesquelles elle subsiste, mais seulement, que ces hypostases ont leur existence relative propre, comme la substance divine a son existence absolue. *Ibid.*, c. V, p. 595.

Il semble beaucoup plus malaisé de décider si les propriétés personnelles, comme la paternité et la filiation, constituent ou non des perfections différentes l'une de l'autre et différentes aussi de la perfection essentielle. Duns Scot, Capréolus et de nombreux thomistes le nient, alléguant qu'une relation, un simple *esse ad* n'implique de soi aucune perfection. Ainsi les créatures acquièrent-elles des relations et en perdent-elles sans subir de changements. Comment supposer, d'ailleurs, une inégalité quelconque en fait de perfection entre les trois personnes de la Trinité? C. IX, n. 1 et 2, p. 603.

Quelques auteurs pourtant professent une opinion contraire, mais ne s'accordent pas sur la façon de l'expliquer. *Ibid.*, n. 3, p. 603. Certains, par exemple, mettent une différence entre la bonté transcendantale qui consisterait dans l'intégrité de la perfection divine et la bonté comparative qui proviendrait de la convenance d'un terme ou d'un objet à l'égard d'un autre. Dans la mesure où les relations personnelles sont nécessaires à l'intégrité divine, il faudrait donc les considérer comme transcendantalement bonnes et de ce point de vue, cela va sans dire, il ne pourrait être question de leur attribuer différents degrés ou différentes sortes de perfection. Par contre, la bonté comparative qui résulte de la convenance de chacune des trois relations avec la personne correspondante, ne serait point identique dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Ce qui n'offrirait du reste aucun inconvénient, cette bonté n'étant point d'ordre réel, mais résultant tout entière d'une considération de la raison. *Ibid.*, n. 5 et 6, p. 604.

Suarez se refuse à entrer dans cette manière de voir. A ce compte, objecte-t-il, les personnes divines prises isolément ne seraient pas intégralement Dieu. Si, en effet, les trois relations personnelles sont indispensables à la perfection complète de l'Être infini. chacune d'elles en tant que réellement distincte des deux autres n'inclurait pas toute cette perfection. La paternité comme telle n'étant pas la filiation, ni la spiration passive, ne s'identifierait donc pas avec la bonté intégrale de la divinité. En d'autres termes, le Père, dans ces conditions, ne serait pas intégralement Dieu, ce qui semble vraiment inadmissible. *Ibid.*, n. 7, p. 604.

Quant à l'opinion de Suarez, elle tient en ces trois propositions. Premièrement : la paternité doit sans aucun doute être considérée comme une perfection réelle et transcendantalement bonne. La relation qui la constitue est, en effet, réelle et elle est une perfection; car c'est une perfection que d'être ce par quoi subsiste une nature. Comment admettre que le Père ne soit pas aimable en tant que Père et pourquoi l'est-il, sinon parce que, comme tel, il a une bonté particulière. *Ibid.*, n. 15, p. 606.

Deuxième proposition : la perfection et la bonté propres de chacune des trois personnes divines ne peuvent être pourtant que relatives; des êtres relatifs étant incapables d'un autre genre de bonté. *Ibid.*, n. 18, p. 607.

Troisièmement : il y a donc dans la Trinité trois perfections relatives et réellement distinctes entre elles. *Loc. cit.*, n. 19.

Dira-t-on dès lors que le Père possède une perfection qui ne se trouve point chez le Fils et vice-versa? Rien ne s'y oppose, à condition toutefois de noter qu'il s'agit en pareil cas de ce que Suarez appelle des perfections *non simpliciter simplices*, c'est-à-dire de perfections opposées entre elles et cependant suffisamment équivalentes pour qu'aucune ne puisse être considérée dans l'ensemble comme ontologiquement meilleure que les autres. C. X, n. 4, p. 608.

Par contre, il n'y a entre les relations personnelles et l'essence aucune opposition, puisque celle-ci se retrouve exactement la même en chacune de celles-là. Par ailleurs, le fait de subsister en trois hypostases n'ajoute rien à la perfection de la divinité en tant que telle, une perfection infinie n'étant point susceptible de s'accroître. *Ibid.*, n. 6, p. 609.

III. L'INCARNATION. — 1° *La cause principale de l'incarnation.* — C'est après une longue introduction sur la convenance et la nécessité de l'incarnation, que Suarez aborde la question très controversée du motif pour lequel elle a été voulue et réalisée.

1. *Questions préalables.* — On pourrait, il est vrai, se demander si cette question se pose vraiment, étant donné qu'en Dieu intelligence et volonté se confondent et qu'il ne semble pas dès lors y avoir en lui de fondement à une distinction entre les motifs pour lesquels il se décide et cette décision elle-même. Autrement dit, le problème de la cause de l'incarnation n'a de sens que dans la mesure où il est permis de considérer tel acte des facultés divines comme antérieur ou postérieur à tel autre.

Ce n'est pas le lieu de discuter les différentes opinions émises à ce sujet. Notons seulement celle de Suarez d'après qui les vouloirs de l'Être infini peuvent être conçus par nous comme virtuellement postérieurs à ses projets, parce qu'il y a vraiment dans sa nature un fondement qui justifie l'ordre de succession suivant lequel notre esprit est forcé de se les représenter les uns par rapport aux autres. Disp. V, sect. I, n. 1, t. XVII, p. 197.

Ainsi sommes-nous en droit de ranger, suivant les cas, telles opérations de l'intelligence divine avant ou après telles opérations de sa volonté et, de même, tels actes de chacune de ces deux puissances avant ou après tels autres. Enfin pouvons-nous, en vertu du même principe, distinguer chez le Créateur une science de simple intelligence concernant les possibles, une science de vision concernant les réalités présentes ou futures, et une science moyenne concernant les futuribles. *Ibid.*, n. 6, p. 199.

Il suit encore de là qu'il est permis de discuter si, dans les plans de la Providence, l'intention de la fin précède nécessairement le choix des moyens. Sur ce dernier point, on peut dire en général que, s'il s'agit d'une intention visant un but qui ne sera pas atteint, comme par exemple, la volonté salvifique universelle, cette intention, pour être conçue avec sagesse, suppose les moyens de la mener à bonne fin connus comme possibles et suffisants. S'il s'agit, par contre, d'une intention efficace, c'est-à-dire dirigée vers un but qui doit être atteint, elle est nécessairement accompagnée de la science de vision des moyens qui y mènent sans faute et précédée de la science conditionnelle des moyens capables d'y mener sûrement. *Ibid.*, n. 7 et 8, p. 200.

De ce que cette dernière soit antérieure au choix de la fin et nécessaire à sa réalisation, il n'en résulte nullement toutefois qu'elle soit le motif déterminant de cette élection; ainsi Dieu n'a-t-il pas créé le monde à cause de nos mérites, bien qu'il sût que nous les gagnerions s'il le créait. *Ibid.*, n. 10, p. 202.

Le mystère, d'ailleurs, ne consiste point seulement en ce que l'on puisse, sans faire complètement erreur, attribuer à une nature parfaitement simple et immuable des actes successifs, comme un choix précédé et provoqué par le désir de parvenir à une fin, mais même un seul acte libre par lequel cette nature se décide, par exemple, à racheter le monde plutôt qu'à l'abandonner après sa chute, et cela de telle façon qu'elle demeure identiquement la même dans les deux hypothèses, ne gagnant pas plus à vouloir qu'elle ne perd à ne vouloir pas. Quand nous parlons d'une élection que Dieu a faite, nous ne signifions donc point par là un changement survenu en lui et ce n'est pas non plus, d'après Suarez,

parce qu'il s'est produit une modification dans le monde créé que nous pouvons dire qu'il a opté dans un sens ou dans l'autre, car les êtres ne sont pas voulus par lui parce qu'il les réalise, mais au contraire ils sont réalisés parce qu'il les a voulus, si bien que c'est en lui et non au dehors que se trouve toute la raison de son vouloir. *Ibid.*, n. 22, p. 206.

A la lumière de ces principes, sans doute sera-t-il plus aisé de comprendre pourquoi les grands docteurs se sont demandés quels étaient les motifs de l'incarnation et dans quelle mesure les solutions qu'ils ont proposées à ce problème sont capables de le résoudre.

2. *Le problème du motif de l'incarnation et les diverses réponses.* — L'intérêt de la question se comprend aisément : il s'agit de savoir si le Christ a été prédestiné par Dieu avant ou après la prévision du péché originel, en d'autres termes s'il est avant tout rédempteur ou s'il est, au contraire, d'abord la fin de la création et le premier des prédestinés, de telle façon que, s'il n'avait pas dû venir un jour sur la terre, rien n'eût jamais existé et le ciel ne se fût ouvert pour personne, ni homme, ni ange.

Entre ces deux hypothèses, saint Thomas et tous ses disciples ont choisi la première, s'appuyant sur l'Écriture qui ne donne guère d'autre raison de l'incarnation que le rachat du péché, sur les Pères qui ont parlé dans le même sens et sur le symbole de Nicée n'indiquant, lui aussi, comme but à l'union du Verbe avec notre nature que le salut des hommes : *propter nostram salutem incarnatus est.* Sect. II, n. 1 sq., p. 216.

D'autres grands docteurs, cependant, Alexandre de Halès, Albert le Grand, Duns Scot soutiennent que la venue du Christ parmi nous a eu pour premier objet de manifester au dehors la bonté divine, soit que le Seigneur ait voulu avant tout, comme le pense le Docteur subtil, des élus qui partagent sa béatitude et dont son Fils serait le chef, soit que d'une manière plus générale il ait estimé qu'aucune création n'était digne de sa charité infinie si son Fils n'en était le centre et le couronnement. *Ibid.*, n. 10, p. 219.

Entre ces deux opinions extrêmes, Suarez en signale deux autres plus complexes qu'il n'attribue pourtant à aucun auteur. Suivant la première, Dieu ayant sous les yeux tous les mondes possibles et particulièrement l'un d'eux se caractérisant par la création des anges et des hommes, les mystères de la grâce et de l'union hypostatique, la permission du péché et la rédemption, aurait choisi ce dernier sans doute à cause de la perfection spéciale dont il était redevable à l'incarnation, mais sans considérer toutefois si celle-ci était ou non la conséquence d'une faute. Ainsi la chute du genre humain aurait-elle été acceptée et l'existence du Christ décidée en un seul et même moment, sans que l'une ou l'autre puisse prétendre à la première place dans l'intention divine. A quoi d'ailleurs rien ne s'oppose, puisque l'incarnation n'est rattachée par aucun lien nécessaire à la rédemption. *Ibid.*, n. 11, p. 220.

D'après la seconde de ces opinions intermédiaires, Dieu aurait d'abord décrété que, pour la glorification de ses divers attributs dans l'univers, l'une des personnes de la Trinité s'unirait hypostatiquement à une créature, sans préciser que ce serait le Verbe, ni que ce serait à la nature humaine. Le Christ n'aurait, par contre, été prédestiné qu'après la permission du péché originel. Ainsi la fin primordiale de l'incarnation serait-elle le rachat du péché, tandis que l'union hypostatique aurait pour but de donner un chef parfait aux anges et aux hommes. *Ibid.*, n. 12, p. 220.

3. *Position prise par Suarez.* — Suarez ne se rallie complètement à aucun de ces quatre systèmes. Il reconnaît pourtant, dans le commentaire qu'il en donne, une très grande probabilité à l'opinion de saint Thomas. *Comment.*, n. 3, p. 195. Il conteste seulement que l'Écriture assigne « partout », comme il est dit dans la Somme, IIIa, q. I, a. 3, l'expiation de nos fautes comme motif à l'incarnation, car elle l'attribue parfois à d'autres causes qu'il est difficile de considérer comme se confondant avec la rédemption et comme incluses en elle. Rien n'empêche même de soutenir que ces dernières causes étaient prédominantes dans l'intention de Dieu, bien qu'ayant été plus rarement mentionnées dans les Livres saints. *Ibid.*, n. 5, p. 188.

Certains arguments du Docteur angélique prêtent du reste à discussion. Ainsi quand il soutient que la prédestination suppose la prescience des futurs et en conclut que Dieu n'a décrété l'incarnation qu'après avoir prévu le péché, comme il lui arrive de ne vouloir le salut d'un homme qu'eu égard aux prières d'un autre, *prædestinat salutem alicujus hominis per orationes aliorum implendam.* Comparaison fort mal choisie, fait observer Suarez, car aucune prière ne peut valoir à quelqu'un son élection à la vie éternelle, cette élection étant nécessairement gratuite et indépendante de toute prescience de bonnes œuvres ou mérites.

D'autre part saint Thomas concède qu'Adam avant sa chute a connu le Christ et qu'il a eu la foi en lui, comme le prouvent soit les paroles par lesquelles, lors de son mariage avec Ève, il prophétisa l'union de Notre-Seigneur et de l'Église, soit le simple fait qu'il avait la grâce sanctifiante, Dieu n'ayant pas pu ne pas lui révéler à quel médiateur il la devait.

Le saint docteur précise toutefois que l'incarnation ne fut pas dévoilée à nos premiers parents comme une rédemption, mais seulement comme un moyen pour accéder à la béatitude. A quoi Suarez de répondre que, s'il est permis au Seigneur de faire part à quelqu'un de l'incarnation de son Fils en lui donnant une raison qui n'est pas la vraie ou tout au moins la principale, il se pourrait de même fort bien que les nombreux textes de l'Écriture attribuant à cette incarnation un but de rédemption, ne nous en aient pas non plus indiqué le motif primordial. *Ibid.*, n. 11, 12, 13, p. 192.

Ces critiques n'empêchent pas Suarez de déclarer une seconde fois, en concluant, que la doctrine révélée favorise beaucoup la thèse de saint Thomas et lui assure un solide fondement dogmatique. *Ibid.*, n. 14, p. 193.

Toutefois, en ce qui le concerne, il se refuse à admettre que l'incarnation n'ait été voulue par Dieu qu'accidentellement, pour ainsi dire, et comme retouche à son plan primitif contrecarré par la faute d'Adam. D'après lui, le Christ ne pouvait pas ne pas avoir la première place, comme chef et fin de toutes les créatures, dans l'intention initiale du Seigneur de se communiquer au dehors. Ainsi faudrait-il comprendre ces paroles de l'Ancien Testament : *Dominus possedit me in initio viarum suarum*, si souvent appliquées par les Pères à la Sagesse faite homme, et de même celles de saint Paul : *Primogenitus omnis creaturæ...; omnia per ipsum, et in ipso creata sunt... : ut sit in omnibus ipse primatum tenens.* Col., I, 15 sq.

Or, ces passages de l'Écriture se concilient fort bien avec ceux qui semblent plutôt donner à l'incarnation une fin réparatrice, pour peu que l'on distingue dans la création l'ordre d'intention de l'ordre d'exécution. Parmi les mondes possibles, en effet, Dieu en prévoyait un où l'homme, élevé à l'état surnaturel et soumis à une épreuve, succomberait à la tentation, puis serait racheté par le Verbe hypostatiquement uni à notre nature. Or, connaissant par sa science moyenne ces futurs conditionnels, rien ne s'opposait à ce qu'ayant d'abord formé l'intention de faire du Christ le couronnement de ses œuvres au dehors, il ait jugé que ce dessein serait précisément exécuté de façon très satisfaisante pour sa sagesse, sa justice et sa miséricorde, dans une humanité d'abord comblée de ses dons, puis

déchue et punie, enfin pardonnée et rétablie dans ses privilèges grâce à son Fils incarné.

Ainsi les textes inspirés faisant de Notre-Seigneur le premier-né des créatures et des prédestinés auraient-ils trait à l'ordre d'intention et nous manifesteraient-ils la raison prédominante de l'existence de l'univers. Quant à ceux qui, au contraire, nous présentent le Christ comme un Sauveur, il faudrait les entendre de l'ordre d'exécution et du mode particulier suivant lequel le primat sur les hommes et les choses a été donné en fait au Fils de Dieu.

Bien loin, par conséquent, que le projet de l'incarnation soit né du besoin d'un rédempteur après la chute, il était antérieur, au moins logiquement, à la permission du péché, celle-ci ne fournissant qu'une occasion propice de le réaliser d'admirable façon. Disp. V, sect. II, n. 16, p. 223.

A cette raison fondamentale, Suarez en ajoute une autre beaucoup plus systématique et d'ailleurs beaucoup plus discutable. D'après sa théorie de la prédestination, concordant sur ce point avec celle de Bellarmin et celle des bañéziens, tout a été subordonné dans la production de l'univers, tant dans l'ordre de la nature que dans l'ordre de la grâce, au choix d'un nombre déterminé d'élus. La préparation des moyens par lesquels ils seraient sauvés n'est venue qu'en second lieu. Or, la permission du péché d'Adam doit être considérée comme un moyen de salut pour lui et pour ceux de ses descendants qui l'accompagneront dans la béatitude. L'élection des prédestinés et du Christ, leur chef, lui a donc été antérieure. D'où il faut évidemment conclure que le Verbe incarné a d'abord été voulu de Dieu comme premier-né des élus, avant d'être investi de sa mission rédemptrice. *Ibid.*, n. 17 et 19, p. 224.

A quoi les thomistes répliqueront sans doute que cette dernière démonstration suppose précisément ce qui serait à prouver, savoir que le Christ aurait fait partie des prédestinés en toute hypothèse, même si la permission du péché n'avait pas compté parmi les moyens contribuant à les sauver. Il reste cependant, en faveur de l'argument de Suarez, que quiconque fait passer la détermination par Dieu d'un certain nombre d'élus avant toute discrimination des moyens qui doivent les conduire au ciel, et soutient en même temps que la rédemption fut la première cause de l'incarnation se trouve par là-même obligé d'admettre que des hommes ont été prédestinés avant le Christ, l'existence de celui-ci n'ayant été décrétée qu'après la leur, comme instrument de leur salut. *Ibid.*, n. 19 et 20, p. 225.

Il est bon de noter toutefois que, dans la thèse suarézienne, le Verbe incarné n'a pas été prédestiné avant les autres élus mais en même temps. Il n'en est pas moins le premier d'entre eux, car aucun n'a de priorité sur lui et il est la raison d'être de leur élection à tous. *Ibid.*, n. 27 et 29, p. 229.

On peut se demander pourtant si, au premier instant de raison où Dieu se décida à faire de son Fils le premier-né des créatures, il le choisit également pour rédempteur, ou s'il faut distinguer comme deux moments dans sa détermination, l'un où il conféra d'abord au Christ le primat de l'univers, l'autre où il le chargea d'expier nos fautes. Au moins la question se pose-t-elle dans les systèmes de Duns Scot et de Suarez, où la réparation du péché n'est point la fin principale de l'incarnation.

D'après le Docteur subtil, l'Homme-Dieu n'a pas été prédestiné comme sauveur en même temps que comme chef des élus. Après s'être attardé quelque peu à examiner le pour et le contre des arguments, Suarez aboutit à la même conclusion.

Le terme du vouloir créateur, fait-il observer, peut être envisagé de deux façons différentes : soit au concret et tel qu'il se présentait dans son ensemble à l'intelligence divine, au moment où le monde fut tiré du néant, soit tel que notre esprit le conçoit et avec les relations qu'il y établit entre certains éléments considérés comme fins et certains autres considérés comme moyens. Sous le premier aspect, il est clair que l'ordre de Providence dans lequel nous vivons a été voulu tel quel avec ses diverses parties : nature, grâce, union hypostatique, permission du péché et rédemption, sans aucune priorité de l'un des composants sur les autres. Ce n'est point d'ailleurs sous cet angle que se pose le problème dont il est ici question. Mais, à l'envisager du second point de vue, selon lequel les divers éléments de la création peuvent être tenus par notre esprit comme ayant été décrétés à divers moments, il ne semble guère admissible que le Christ ait été prédestiné *in eodem signo rationis* à titre de fin primordiale de l'univers et à titre de sauveur. Car, si rien ne s'opposait à ce que Dieu prît les mérites et la gloire de son Fils comme un but excellent à poursuivre pour lui-même et en vue duquel il était convenable de produire le monde et d'en organiser le cours, il n'en allait point de même d'une passion rédemptrice supposant à la fois le crime des bourreaux nécessaire à sa consommation et le péché de nos premiers parents qui en fournit la cause. Une mort impliquant des fautes commises ne peut être, en effet, choisie pour fin principale de l'acte créateur, comme peut fort bien l'être au contraire la sainteté du Verbe, source et modèle de celle des autres élus. Disp. V, sect. III, n. 5 et 6, p. 234.

Précisant encore davantage sa doctrine, Suarez se demande alors si ceux qui conçoivent la rédemption comme n'ayant été voulue qu'après le primat du Christ sur les créatures, peuvent néanmoins soutenir qu'elle a été l'un des motifs déterminants de la substance même du mystère de l'incarnation et non pas seulement de l'une de ses modalités : savoir, qu'il soit réalisé dans une humanité souffrante et humiliée plutôt qu'heureuse et triomphante. *Ibid.*, sect. IV, n. 2-6, p. 239. D'après lui, bien que l'incarnation ait eu différentes causes qui ne peuvent être considérées comme ayant agi au même moment *(in eodem signo)* sur la volonté divine, il n'y a pourtant aucune difficulté à ce qu'elle soit due entièrement et dans ce qu'elle a de plus essentiel, à chacune de ces causes comme si son influence avait été la seule à s'exercer. *Ibid.*, n. 7, p. 241. En attribuant l'union hypostatique du Verbe avec notre nature à des motifs divers, l'Écriture et les Pères ne laissent entendre nulle part que l'un ait influé sur le Seigneur de façon moins décisive ou plus partielle que les autres. *Ibid.*, n. 9 sq., p. 242. De soi, ces motifs n'avaient nul besoin d'être réunis pour justifier la réalisation du mystère ; ils suffisaient tous isolément. Au moins n'y a-t-il point de doute qu'il en était ainsi de la seule primauté sur les créatures ou de la seule rédemption. *Ibid.*, n. 14 sq., p. 244. Il ne répugne pas du reste qu'une résolution soit dictée par plusieurs raisons aussi efficaces l'une que l'autre à la provoquer, ou qu'elle soit sanctionnée par de multiples actes de volonté soit réellement, soit logiquement distincts. Ainsi puis-je vouloir me rendre à Rome pour mon agrément, puis, apprenant qu'un de mes amis s'y trouve dans l'embarras, vouloir y aller aussi pour le tirer d'affaire, si bien que j'aurais fait le voyage pour cette dernière raison, si la première n'avait pas existé. De même rien ne s'opposait-il à ce que Dieu décrétât l'incarnation pour différents motifs aussi décisifs l'un que l'autre aux yeux de sa sagesse. *Ibid.*, n. 22 sq., p. 246.

Il semble que, ces explications données, Suarez devrait en arriver à la conclusion que, même si Adam n'avait point péché, le Christ se serait incarné. Il n'en vient pourtant à cette déduction qu'avec d'impor-

tantes réserves et juge nécessaire de distinguer entre tel ou tel décret d'incarnation que Dieu aurait pu porter et celui qu'il a porté, de fait, lorsqu'il se résolut à créer. La raison principale de l'union hypostatique du Verbe avec notre nature n'étant point, d'après lui, la rédemption, pourquoi cette union n'aurait-elle pas pu, de soi, se réaliser dans un ordre de choses où Adam n'eût point péché? Cependant, étant données les conditions concrètes dans lesquelles fut produit notre univers, Suarez n'en affirme pas moins que, sans la faute de nos premiers parents, le Christ n'aurait pas existé. Sans doute n'admet-il pas que ce soit avant tout pour réparer leur désobéissance qu'il est venu sur la terre, s'étant incarné pour manifester le mieux possible la sagesse, la bonté, la justice et la miséricorde infinies. Néanmoins celui qui le prédestinait dans cette intention ayant au même moment sous les yeux, grâce à sa science moyenne, un monde où ces quatre attributs de son essence étaient glorifiés d'une manière aussi conforme à son dessein qu'il pouvait le souhaiter, se trouvait pour ainsi dire obligé, sous peine d'inconséquence avec lui-même, de créer de préférence à tout autre ce monde-là qui était celui où son Fils s'incarnait pour nous sauver.

En affirmant que le Christ ne se serait pas fait l'un des nôtres si le péché originel n'avait pas été commis, Suarez n'affirme donc pas que la rédemption fut la seule ou la première raison de son existence. Bien au contraire, il le nie. Mais, à son avis, elle était impliquée de telle manière dans l'intention qui détermina le Seigneur à créer que cette dernière intention cessait d'être réalisable du moment qu'il n'y avait plus de péché à réparer. Ainsi le dessein d'un homme qui aurait décidé d'aller à Rome de façon confortable, n'est-il plus exécutable si ce voyage ne peut se faire sans fatigue et sans désagréments. De même Dieu cherchant la glorification de certains de ses attributs et constatant, à la lumière de sa science moyenne, que l'expiation par son Fils des fautes du genre humain est seule à lui procurer cette gloire exactement comme il la désire, se serait abstenu de décréter l'incarnation si Adam ne lui avait pas désobéi.

Par ces explications, Suarez se flatte d'avoir à peu près rejoint la doctrine thomiste tout en gardant ce qu'il y a de meilleur dans celle des scotistes. On lui objectera sans doute qu'il est vraiment étrange qu'une incarnation ayant pour but de donner au Fils de Dieu le primat sur la création ait été décrétée de telle façon qu'elle fût irréalisable ailleurs que dans un monde déchu réclamant un rédempteur. Et s'il en a été vraiment ainsi, est-ce qu'en prédestinant le Christ comme chef des élus, le Seigneur ne le prédestinait point par là-même comme rédempteur, le premier de ces deux titres équivalant, à si peu de chose près, au second qu'il ne pouvait être conféré sans lui? Mais alors la rédemption ne faisait-elle pas partie de la fin primordiale de l'univers et, comme elle exige un péché à réparer, Dieu n'aurait-il pas voulu d'abord qu'une faute fût commise pour que son Fils l'expiât et acquît par ce sacrifice la royauté du monde telle qu'il désirait la lui conférer?

Il importe d'autant plus à Suarez de réfuter cette objection que, d'après lui, Dieu n'a pas prédestiné le Christ comme premier-né des créatures et comme sauveur *in eodem signo rationis*, justement parce qu'il n'aurait pu le faire sans se fixer la mort de son Fils et les péchés qu'elle impliquait comme des buts recherchés au moins implicitement pour eux-mêmes. Ne se contredit-il pas en affirmant après cela que l'univers n'aurait pas été produit si la faute d'Adam n'avait pas rendu nécessaire la passion du Christ? Cette faute et cette passion étaient donc si bien la fin de la création que sans elle celle-ci n'aurait pas eu lieu.

A cette objection qu'il soulève d'ailleurs lui-même contre sa thèse, Suarez répond que, suivant son explication, il n'y a aucun lien de droit entre la royauté du monde, telle que Dieu entend la conférer à son Fils et le péché dont la permission entraînant le besoin d'une rédemption transforme par là-même le premier-né des créatures en un sauveur. Il n'y a entre ces deux faces de la prédestination du Christ qu'un lien de fait, établi par la science moyenne, laquelle montre au Seigneur entre l'une et l'autre une si parfaite harmonie qu'il lui devient impossible de les vouloir isolément. Ainsi, comme le péché n'est essentiellement inclus ni dans l'objet de la fin principale de l'incarnation, ni dans le motif pour lequel elle est recherchée, il n'y aurait point de difficulté, d'après Suarez, à ce que cette fin coïncidât matériellement avec une autre de rang secondaire impliquant, elle, parmi ses éléments constitutifs le mal et son expiation. Disp. V, sect. v, n. 7, 8, 17, p. 254, 261.

Il n'en reste pas moins qu'en se prononçant pour la première de ces fins Dieu sait fort bien qu'elle est pratiquement inséparable de la seconde. Peut-on vraiment soutenir, dans ces conditions, qu'en choisissant et poursuivant celle-là, il ne choisit et ne poursuit pas en même temps celle-ci et le péché qu'elle implique? D'aucuns, sans doute, ne partageront pas l'avis de Suarez sur ce point.

2° *Le mystère de l'union hypostatique.* — De quelque façon que l'on conçoive et explique l'union hypostatique, l'on se heurtera à d'insurmontables difficultés. N'y a-t-il pas d'abord contradiction métaphysique à ce que la nature humaine subsiste par la subsistence du Verbe? Puisque pour toute substance complète c'est exactement la même chose d'exister et de subsister, comment subsister par autrui quand on existe par soi-même? N'admettant ni distinction réelle entre essence et existence, ni possibilité pour l'essence créée du Christ d'exister par l'être du Verbe, Suarez répond à l'objection que, tout en étant spécifiquement semblable à la nôtre, l'existence contingente du Sauveur n'était pourtant pas tout à fait complète parce qu'il lui manquait d'être personnelle. D'après lui, par conséquent, dans une nature substantielle, exister ne dit point par sa notion même exister en soi et par soi sans le concours d'une personnalité étrangère, mais simplement avoir été tiré du néant et par là se trouver capable de devenir un individu ou une personne. Sans doute, à moins d'un miracle qui s'opposerait au cours normal des choses, la subsistence émane-t-elle spontanément de toute existence substantielle. Mais, le miracle étant toujours possible, il faut donc considérer la subsistence comme un mode positif distinct de la nature créée et venant l'achever de telle manière que, constituant un tout fermé sur lui-même, elle n'ait plus besoin d'être sustentée par autrui. Disp. VIII, sect. iv, p. 360.

Bien que son être fini ait toujours été dépourvu de ce mode, le Christ n'en était pas moins un homme parfait, parce qu'il subsistait de façon plus élevée dans le Verbe. *Ibid.*, n. 5, p. 362. D'autre part, s'il arrivait que son humanité perdît son hypostase divine, il faudrait l'action d'une cause efficiente pour lui donner une nouvelle personnalité de même ordre que la nôtre. Comment, en effet, conférer autrement à un sujet un mode physique dont il est dépourvu. *Ibid.*, n. 7, p. 362. Les raisons ne manquent pas pour croire que la causalité requise en pareil cas devrait être exercée par un agent extérieur; toutefois on admet communément qu'elle viendrait plutôt du dedans, étant admis que la subsistence résulte connaturellement des virtualités de chaque essence au même titre que ses différentes propriétés quand aucune influence prépondérante en sens contraire ne s'y oppose. *Ibid.*, n. 9 et 10, p. 363.

Mais, dans ces conditions, le Verbe ne fait-il pas violence à l'humanité du Christ et ne contrecarre-t-il pas son appétit inné en empêchant qu'elle ne se donne pour ainsi dire d'elle-même la personnalité qui lui convient normalement? Non, répond Suarez, car si une perfection communiquée surnaturellement à une créature élève cette créature au-dessus de son niveau normal, jamais elle ne contredit ses tendances foncières. Autrement dit, ne fait violence à une nature que ce qui lui est contraire, non pas ce qui la hausse au-delà de ce à quoi il lui est strictement permis de prétendre. Ainsi, bien qu'en s'unissant hypostatiquement à une humanité le Verbe n'ait ni supprimé ni rempli la capacité qu'elle avait d'être pourvue d'une personnalité mesurée à sa propre perfection, il lui a cependant ôté tout appétit et tout désir de cette personnalité en l'élevant à une autre infiniment plus parfaite. On ne souffre pas d'être privé d'une perfection lorsque cette privation est due à la présence et à la possession d'un bien beaucoup meilleur et qui supplée abondamment aux avantages du premier. *Ibid.*, n. 12, 15, 16, p. 365.

Il est beaucoup plus malaisé de comprendre comment le Verbe peut s'unir à une nature créée et la faire hypostatiquement sienne sans changer le moins du monde; c'est même là ce qu'il y a de plus obscur dans ce mystère. Cette union ne se réalise pourtant pas sans une modification de l'humanité, comme il vient d'être expliqué; quant au Fils de Dieu, ce qui permet de l'appeler homme, c'est qu'en vertu de la susdite modification, il subsiste réellement dans une nature semblable à la nôtre. S'il serait inexact de dire qu'il doit son nom d'homme à une cause intrinsèque, comme le serait une forme inhérente à sa substance, il ne le doit certainement pas non plus à une cause d'ordre purement extrinsèque, car la nature qui lui vaut d'être ainsi appelé lui est si intimement jointe qu'on ne peut pas la considérer comme lui étant vraiment extérieure. *Ibid.*, n. 19, 20, 21, p. 367.

Il reste une dernière difficulté, propre celle-ci à la thèse de Suarez. Étant admis que la subsistence doit être conçue comme un mode de la nature, comment le Verbe peut-il servir de subsistence à l'humanité du Christ, alors qu'il y a distinction réelle entre elle et lui? Suarez répond qu'en fait de composition entre nature et personne il est inadmissible de vouloir comparer exactement ce qui se passe chez les créatures en vertu de la loi commune avec l'union tout à fait extraordinaire qui s'est consommée dans l'incarnation. D'ailleurs si le Verbe ne peut être considéré comme un mode de l'humanité du Sauveur, au moins est-ce grâce au mode par lequel cette humanité a été jointe à lui qu'il la fait subsister. *Ibid.*, n. 26, p. 369.

IV. Innocence primitive de l'homme. — 1° *Incompatibilité des dons préternaturels et du péché.* — Protégé par le don d'immortalité contre toute souffrance du corps et par là contre une bonne part des épreuves de la vie, parfaitement éclairé par une science infaillible et pénétrante sur le service dont il était redevable à Dieu et sur la récompense qui en serait le prix, régnant en maître souverain sur les convoitises de sa chair, dans quelle mesure Adam était-il encore accessible à la tentation et, à supposer qu'il pût en subir les assauts et y succomber, la perte de ses privilèges originels devait-elle suivre inévitablement celle de son innocence?

Que, malgré la perfection de son état, l'homme soit demeuré capable de pécher gravement au paradis terrestre, cela ne fait pas de doute, puisqu'il s'y est en réalité souillé d'une faute mortelle. Et rien ne porte à croire qu'à part le point sur lequel Dieu le mit à l'épreuve, il n'aurait pu sur aucun autre transgresser la loi morale. Jouissant de la liberté, pourquoi eût-il été empêché d'en user en telle ou telle matière ou, si l'on veut, pourquoi son Créateur ne l'aurait-il confirmé dans le bien que pour la pratique de certaines vertus à l'exclusion des autres? En passe d'être séduits par toute espèce de satisfaction coupable, il eût suffi d'ailleurs à nos premiers parents de consentir à une seule, quelle qu'elle fût, pour être privés des avantages dont ils avaient d'abord été comblés. Quoi qu'en ait dit Catharin, Ève les avait perdus par sa propre désobéissance avant qu'Adam ne fût tombé à son tour. Communément admise par les théologiens, cette opinion n'est pas contestable en tout cas pour un thomiste, puisqu'aux yeux du Docteur angélique la grâce sanctifiante sert de fondement nécessaire, sinon même de cause efficiente, aux dons originels. Comment, dans ces conditions, ceux-ci subsisteraient-ils après une faute grave, cette faute leur ôtant, avec la justice surnaturelle, leur point d'appui indispensable?

Du reste, que leur existence dépende ou non de celle de la grâce habituelle, il ne semble pas admissible à Suarez qu'ils survivent chez l'homme coupable. Admettrait-on avec saint Bonaventure qu'intégrité et adoption divine soient séparables au point d'avoir été conférées à Adam l'une après l'autre, la première l'ayant aidé à se préparer à la seconde, il demeurerait inconcevable que l'intégrité, c'est-à-dire un état de parfaite rectitude résultant de l'adhésion des facultés supérieures à la fin dernière et de la soumission des appétits du corps à la raison, coexistât avec le péché c'est-à-dire avec un état de désordre intérieur, de révolte contre Dieu et d'attachement excessif aux biens de la terre. A quoi on peut ajouter que les suites logiques de toute désobéissance aux lois divines, la souffrance physique, les protestations de la conscience, la crainte de l'enfer jurent si violemment avec le bonheur et la paix propres à l'intégrité que l'on ne voit pas comment cette dernière aurait pu subsister avec elles. *De op. sex dier.*, l. III, c. XIII, n. 4, t. III, p. 257.

Sans doute Suarez n'est-il pas sur ce point le seul de son avis. Avec saint Thomas, en effet, la plupart des théologiens, Duns Scot excepté (*In II*am *Sent.*, dist. XXI), ne veulent même pas entendre parler de faute légère au paradis terrestre. *Ibid.*, n. 16, p. 260. Cette conclusion pourtant ne leur a pas été dictée à tous par le même argument. Pour l'établir, le Docteur angélique s'appuie sur l'ordre inviolable qui régissait l'exercice des différentes facultés et opérations du premier homme. Chez lui aucun mouvement inconsidéré, aucun acte semi-délibéré, mais un esprit si logique et si bien équilibré qu'il ne perdait jamais de vue les principes en procédant à leur application, ni par suite la fin dernière en s'occupant des moyens d'y parvenir. Avant sa chute, Adam n'aurait donc pas été sujet à cette espèce de dédoublement contradictoire qui s'opère parfois en nous lorsque, tout en demeurant attachés aux devoirs essentiels de notre salut, nous n'en violons pas moins en même temps certaines de ses obligations accessoires. Et, puisque c'est là pécher véniellement, il n'y aurait pas eu de péché véniel au paradis terrestre. Pleinement conséquente avec elle-même, la volonté s'y serait portée tout d'une pièce vers le bien ou vers le mal, incapable de se partager et de céder à la moindre faiblesse coupable, tant qu'elle serait restée tournée vers Dieu. Ia-IIæ, q. LXXXIX, a. 3; q. LXXII, a. 5; voir L. Billot, *De personali et originali peccato*, 5e édit., p. 124 sq.

Bien qu'il se prétende en parfait accord avec saint Thomas sur cette thèse, *loc. cit.*, n. 10 et 24, p. 259 et 263, Suarez ne semble cependant pas avoir de tout point expliqué et démontré celle-ci comme le Docteur angélique. S'il se conforme à l'enseignement de la *Somme* en déclarant que la perfection de l'état originel ne suffisait nullement à rendre mortelle une faute qui

de soi ne l'était pas, *ibid.*, n. 22, p. 262, et en excluant d'autre part de cet état toute inadvertance capable d'atténuer la responsabilité en matière grave, *ibid.*, n. 17 sq., p. 261, il ne lui est plus aussi fidèle quand il en vient à prouver l'incompatibilité du péché véniel pleinement délibéré avec l'intégrité primitive. Ce n'est pas, en effet, comme saint Thomas, sur la nature des choses qu'il la fonde, c'est-à-dire sur l'impossibilité où se serait alors trouvée la volonté parfaitement droite de partager son amour entre sa fin dernière et un bien créé qui, tout en restant conciliable avec cette dernière, lui eût été néanmoins tant soit peu opposé. A son sens, au contraire, ni ses qualités naturelles ou infuses, ni la maîtrise dont il jouissait sur lui-même n'ayant retiré au premier homme l'entier usage de sa liberté, il pouvait aussi bien se servir d'elle pour un choix de minime importance que pour un choix de portée capitale, pour prononcer une parole oiseuse que pour consommer la ruine du genre humain. *Ibid.*, n. 21, p. 262. Au surplus, rien n'autorise à penser que, pour avoir été prise en pleine lumière et sans passion, une décision coupable s'aggrave nécessairement d'un mépris explicite de la loi ou du législateur. Car on peut, en toute connaissance de cause, s'accorder un peu de plaisir défendu sans vouloir nécessairement par là outrager celui qui l'a prohibé. Est-il même sûr que la première faute grave d'Adam et d'Ève leur ait été inspirée par un mépris formel de l'autorité divine? *Ibid.*, n. 23, p. 262.

La haute perfection que les dons préternaturels avaient conférée aux facultés humaines n'explique donc pas à elle seule pourquoi aucun péché véniel n'a été commis au paradis terrestre. Beaucoup moins qu'une conséquence nécessaire de la justice originelle, il n'y avait plutôt en cela, au fond, qu'un effet du bon plaisir de Dieu, à qui il parut bon d'écarter le plus possible de cet heureux séjour, fût-ce au prix de fréquents miracles de sa providence, le désordre, le remords et la tristesse. Ce qui l'obligeait, en conséquence, à en bannir totalement les fautes légères, puisque rendant peu à peu les hommes menteurs, cupides, jaloux et ambitieux, ces fautes auraient vite troublé une félicité qu'il voulait parfaite. Aussi s'ingénia-t-il à en supprimer par sa grâce toutes les occasions de manière à ce qu'il ne s'en produisît aucune jusqu'au jour où Adam l'offensât gravement. *Ibid.*, n. 26 et 27, p. 263 et 264.

2° *La justice originelle.* — A l'ensemble de privilèges préternaturels et surnaturels dont l'homme jouissait avant sa chute, convient-il d'en ajouter un dernier qui soit comme le couronnement des autres ou la source d'où ils proviennent, la justice originelle? En d'autres termes celle-ci consistait-elle en une qualité distincte, contribuant pour sa part soit à la sanctification, soit au bonheur d'Adam, ou s'identifiait-elle au contraire avec la collection des dons qui lui avaient été primitivement concédés, ne servant qu'à les désigner par un vocable commun?

Avant le concile de Trente et surtout avant saint Thomas, ce problème ne paraît pas avoir été clairement posé ni traité par les Pères ou les théologiens. Voir J.-B. Kors, O. P., *La justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas*, Bibliothèque thomiste. Kain, 1922. Le Docteur angélique lui-même ne l'a pas tranché avec une indiscutable netteté puisque sur ce sujet — de récents débats l'ont montré — sa doctrine est diversement interprétée par ses meilleurs disciples. Voir *Bulletin thomiste*, t. I-III, 1924-1926, n. 53, p. 244-248, 921-922. A-t-il réservé le nom de justice originelle aux seuls dons préternaturels qui remédiaient aux imperfections de notre nature, à l'exclusion de la grâce sanctifiante; ou en a-t-il étendu l'application jusqu'à cette dernière qu'il aurait dès lors considérée comme l'un des éléments formels désignés par ce terme? Tel est l'objet de la controverse. Sa portée dogmatique l'emporte encore sur son intérêt historique. Car, suivant le parti qu'on prend, on prête un sens fort différent à la définition du Docteur angélique : *Peccatum originale est privatio justitiæ originalis.* Si saint Thomas, comme on a de sérieuses raisons de le croire, a vraiment réduit la justice originelle aux seuls dons d'intégrité et d'immortalité, sa conception du péché originel s'assimile, à peu de chose près, à celle de saint Augustin; *privatio justitiæ originalis* équivaudrait en somme à *reatus concupiscentiæ.* Mais elle s'oppose par contre irréductiblement à la thèse, aujourd'hui commune, qui veut que la perte de la grâce sanctifiante constitue à elle seule toute l'essence du péché originel.

Suarez s'est-il rendu compte de l'intérêt du débat et a-t-il plus ou moins contribué à l'éclairer? Il faut avouer que son interprétation de saint Thomas et des auteurs scolastiques du XIIIe au XVIe siècle ne semble pas reposer sur une étude bien pénétrante ni même suffisamment informée de leur doctrine. Il n'a pas vu, par exemple, que Duns Scot a confondu justice originelle et intégrité et que, en s'expliquant sur celle-là, c'était en réalité de celle-ci qu'il parlait; qu'il n'a donc point pris parti dans la présente controverse, ne s'étant jamais demandé si l'intégrité dépendait ou non, avec l'immortalité et la science infuse, d'un autre *habitus* appelé justice originelle, mais seulement en quoi consistait au juste l'intégrité prise à part des autres dons primitifs. *De op. sex dier.*, l. III, c. XX, n. 27, t. III, p. 300.

Il est beaucoup plus exact par contre en notant chez certains thomistes, comme Dom. Soto, *ibid.*, n. 4 et 5, p. 300 et 301, une tendance très marquée à exagérer dans la soumission originelle du corps à l'esprit le rôle dévolu à la grâce habituelle, comme si cette dernière conférait à notre âme un supplément considérable de forces psychologiques et morales, et non pas seulement une élévation surnaturelle totalement inconsciente et par là-même incapable de contrebalancer la mauvaise influence des appétits inférieurs. A vrai dire, les textes ne manquent pas dans l'œuvre du Docteur angélique où une efficacité médicinale est attribuée à la grâce sanctifiante sur les passions des sens, efficacité analogue à celle qu'exercent les vertus et bonnes habitudes acquises par la pratique du bien. Mais, outre qu'il aurait mieux valu amender cette doctrine que la suivre, ce n'est point d'elle en tout cas qu'il s'agit en l'occurrence. Peu importe en effet la manière exacte dont saint Thomas concevait le rôle médicinal des *habitus* surnaturels, l'unique question est ici de savoir s'il a compté ou non la grâce habituelle au nombre des éléments constituants de la justice primitive. Or, ce point précis, qui fait l'objet du présent débat, Suarez ne semble pas l'avoir beaucoup mieux discerné que Dom. Soto. Il ne s'est point aperçu qu'il y a d'excellentes raisons d'attribuer au Docteur angélique l'opinion d'Alexandre de Halès et de saint Bonaventure, d'après qui le terme de justice originelle s'appliquait uniquement aux dons préternaturels à l'exclusion des vertus infuses. Il lui paraît au contraire si peu contestable que la conception de saint Thomas s'identifie sur ce point avec la sienne, qu'il donne cette conclusion comme indéniable sans guère se donner la peine de la prouver ou de la discuter. *Ibid.*, n. 20, p. 306. Or, pour sa part, il est pleinement convaincu que la justice d'Adam ne consistait pas en un *habitus* distinct des principaux privilèges qui lui furent d'abord conférés, mais qu'elle comprenait l'ensemble de ses dons primitifs préternaturels et surnaturels, dont elle n'était sans plus que la dénomination collective. Il lui semble en effet qu'en attribuant à Adam une justice extraordinaire ni les Pères, ni les conciles n'entendaient par là restreindre à

la justice commutative ou distributive ou à une autre qualité du même genre la perfection dont un don gratuit de Dieu l'avait favorisé. Ce qu'ils voulaient au contraire désigner par ce mot, c'était un jeu complexe de grâces permanentes et d'aides occasionnelles de la Providence contribuant, chacune pour leur part, à la domination de l'âme sur le corps, bref tous les avantages dont nos premiers parents avaient été comblés lors de leur création et qu'ils devaient transmettre avec l'existence à leurs descendants, aussi bien par conséquent la participation à la vie divine que l'intégrité et l'immortalité. *Ibid.*, n. 10, 11, 12, p. 302. Sans doute ces divers avantages différaient-ils les uns des autres en valeur et en importance, mais, si la grâce habituelle tenait parmi eux sans contredit le premier rang et méritait par là d'être considérée d'une certaine manière comme leur fondement et leur source, elle ne le devait point à une causalité formelle ou efficiente qu'elle aurait exercée à leur égard, mais à la prééminence que lui valait sa dignité singulière. *Ibid.*, n. 15, 18 et 20, p. 304; voir *Proleg.*, IV, *De gratia*, c. V.

Ainsi la justice originelle n'était-elle qu'une collection assez arbitraire de divers éléments qu'aucune nécessité métaphysique n'enchaînait entre eux et qu'il avait plu à Dieu de réunir en nos premiers parents pour accroître leur bonheur dès ici-bas. Cet assemblage de privilèges n'était un effet de la grâce sanctifiante que dans la mesure où il avait pour but de conduire plus aisément à la fin où tend la grâce, c'est-à-dire à la vision béatifique, en rendant le péché plus difficile, le mérite moins ardu et plus grand, la vie de ce monde plus heureuse et par là plus digne des fils et des amis de Dieu. *Ibid.*, n. 23, p. 306.

V. LE SURNATUREL. — 1° *La puissance obédientielle.* — En déniant à l'homme tout appétit strictement inné à l'égard du surnaturel se condamne-t-on par là-même à faire du monde des esprits et de celui de la grâce deux ordres hétérogènes l'un à l'autre, que rien n'invite à se rapprocher et à s'unir, si bien qu'en entrant dans nos âmes pour les justifier, bien loin d'y combler un vide, les dons infus viendraient au contraire s'y plaquer comme des ornements inattendus et adventices? Que de fois n'a-t-on pas ainsi reproché aux adversaires du désir naturel de la vision intuitive « de considérer les domaines de la nature et de la grâce... comme des sphères hermétiquement fermées ». Darmet, *Les notions de raison séminale et de puissance obédientielle chez saint Augustin et saint Thomas d'Aquin*, p. 160. Y a-t-il pourtant une si grande différence entre l'inclination naturelle inefficace qui, d'après les auteurs de cette accusation, nous orienterait vers le surnaturel et la puissance obédientielle qu'ils rejettent comme insuffisante? On est inévitablement amené à se le demander pour peu que l'on compare entre elles ces deux notions d'obédientiel et de naturel qu'ils cherchent ici à opposer. Qui dit en effet puissance obédientielle ne dit pas pour autant puissance indifférente ou étrangère au terme qui lui est relatif, mais au contraire puissance essentiellement accordée avec lui, prête à le recevoir volontiers le cas échéant. Ainsi s'explique pourquoi les scotistes ont pu confondre les termes de naturel et d'obédientiel sans autre inconvénient que de créer une équivoque gênante. Cajétan l'a très justement noté en discutant la terminologie du Docteur subtil : pour avoir nettement séparé le naturel de l'obédientiel les thomistes n'ont pas prétendu nier par là qu'une capacité obédientielle s'identifiât avec la nature où elle se trouve : *Aliud est enim potentiam esse naturæ et aliud esse naturalem : primum enim significat subjectum potentiæ, secundum autem modum potentiæ. In Iam*, q. I, a. 1, n. 10. La puissance où s'insère en nous la grâce n'est point naturelle parce que, d'après les grands commentateurs de saint Thomas, ne mérite ce nom qu'une puissance rigoureusement proportionnée à la fin où elle tend et capable de l'atteindre par le jeu régulier des forces créées : *Quæ tendit ad finem qui naturæ proportionatur... atque in quem propriis viribus naturæ potest perveniri; sic enim dicitur aliquid naturale apud philosophos, nisi abuti vocabulis voluerimus.* Silvestre de Ferrare, *In Ium cont. gentes*, c. V, n. 5, § 4. Il y a donc abus de langage à appeler naturel, avec Scot, tout ce qui complète avantageusement une essence, que cela dépasse ou non le niveau de sa perfection propre. Mais, au mot près, ce qu'il entend par capacité ou puissance naturelle, à savoir l'aptitude réelle que donne à un sujet sa constitution physique de s'enrichir des biens qui ne la contredisent pas, se retrouve très exactement dans ce que d'autres ont préféré nommer capacité ou puissance obédientielle. Pour éviter de fâcheuses confusions, ceux-ci ont jugé bon de distinguer, parmi les biens qui ne répugnent pas à un être, ceux qui conviennent normalement à ses facultés et ceux qui, leur étant supérieurs, ne leur sont communicables que par miracle et par grâce. Mais, pour eux comme pour les scotistes, la disposition qui relie une créature aux biens de cette seconde catégorie ne fait pas moins partie de ses propriétés naturelles que celle qui le rattache aux biens du premier genre. Ce n'est donc pas supprimer en notre âme toute amorce qui offre un point d'insertion naturelle à la grâce au cas où Dieu voudrait l'y implanter, que de qualifier d'obédientielle son aptitude à voir Dieu face à face. Car cette dénomination n'a point pour but d'exclure toute convenance physique entre notre intelligence et la contemplation béatifique, bien loin de là, mais seulement de rappeler que cette convenance ne va pas jusqu'à nous permettre de regarder la vision intuitive de la Sainte Trinité comme une fin proportionnée à la perfection de notre essence et dont nous ne pourrions être privés sans désordre ou sans injustice.

1. *Puissance obédientielle passive.* — A vrai dire tous les tenants de la puissance obédientielle ne semblent pas avoir accepté de l'identifier ainsi, purement et simplement, avec la réalité du sujet où elle réside. Au moins trouve-t-on chez eux différentes manières de s'exprimer sur ce point. Pour Duns Scot, par exemple, et pour Tolet, notre aptitude à être dotés de la grâce se confond tellement avec notre nature, que qui connaîtrait parfaitement celle-ci s'apercevrait qu'elle est capable d'être élevée à la contemplation béatifique. Voir Tolet, *In Iam*, q. I. a. 1. Capréolus et Cajétan, par contre, se refusent à aller jusque là et, quoiqu'ils tiennent eux aussi notre puissance obédientielle à la vision intuitive pour une réalité subjective, ils n'admettent pourtant pas qu'aucun esprit, fût-ce le plus perspicace, puisse en déduire la possibilité de cette vision. D'après Capréolus en effet cette puissance obédientielle ne serait qu'une relation que la connaissance de son fondement ne suffit certainement pas à manifester elle-même. Cajétan, *In Iam*, q. I, a. 1, n. 7; Capréolus, *In prol. Sent.*, q. I, a. 2, ad arg. contra 6am concl. Il en va de même de Silvestre de Ferrare, qui réduit la puissance obédientielle à une sorte de rapport logique, à une simple non-répugnance. *In Ium cont. gentes*, c. V, n. 5, § 4. A en croire Médina, la controverse était sur ce point devenue très vive chez les théologiens de son temps : *Quid sit hæc potentia obedientiatis vehementer controvertitur inter theologos.* Toutefois l'opposition qu'il signale entre eux ne ressemble pas tout à fait à celle qui divisait Duns Scot et Cajétan : « Les uns, constate-t-il, considèrent la puissance obédientielle comme une pure non-résistance à l'action divine, tandis que d'autres la présentent comme un don surajouté à la nature. » *In Iam-IIæ*, q. III, a. 8.

C'est surtout en critiquant ces deux dernières opi-

nions qui s'exprimaient encore autour de lui, que Suarez a défini et expliqué la sienne.

Il ne fait d'abord pas de doute pour lui que la puissance obédientielle, même passive, est autre chose qu'une non-répugnance et qu'elle consiste en un pouvoir physique et positif du sujet qui en est doué. La différence est en effet considérable entre la réalité de la puissance obédientielle et celle d'une puissance purement objective comme l'est celle des êtres qui pourraient exister. A la vérité, cette dernière ne mérite même pas le nom de puissance passive, car elle se réduit à la simple possibilité d'une chose qui, n'étant rien, ne répugne pas à être tirée du néant, possibilité purement logique et qui, bien loin de représenter un pouvoir effectif chez une créature actuelle, ne se trouve que dans les esprits qui la conçoivent. Tout autre est la puissance obédientielle qui nous permet de recevoir la grâce. Faisant partie d'un sujet existant, elle n'est pas moins réelle et positive que lui et consiste en une capacité physique, qu'il possède vraiment, d'ajouter à ses perfections normales certaines perfections extraordinaires dont Dieu peut l'enrichir, s'il lui plaît. Puisque la justification transforme réellement et physiquement notre âme, n'est-ce point parce qu'en vertu de sa spiritualité, il y a chez cette âme une aptitude réelle et physique à être ainsi transformée? Si l'argile se prête à être modelée au gré du potier, tandis que l'acier ne s'y prête pas, ne le doit-elle pas à des propriétés physiques dont elle est pourvue et dont n'est pas pourvu l'acier? Qui songerait d'ailleurs à prétendre que la causalité matérielle n'est qu'une relation logique? Or, toute puissance, naturelle ou obédientielle, qu'une forme vient actuer, joue à l'égard de cette forme le rôle de cause matérielle. Comment le ferait-elle, si elle n'existait pas effectivement? *In III*am, q. XIII, a. 4, disp. XXXI, sect. VI, n. 52, 59, 60, t. XVIII, p. 128.

2. *Puissance obédientielle active.* — Aussi Suarez est-il convaincu que la puissance obédientielle passive entraîne après elle la puissance obédientielle active, les raisons qui justifient l'existence de la première démontrant en même temps celle de la seconde. Se comporter en cause matérielle, n'est-ce pas en effet déjà exercer une certaine activité? Pourquoi, du reste, Dieu serait-il plus impuissant à élever l'activité de ses créatures au-dessus de ses applications normales que leur capacité réceptive? L'obéissance qu'exprime le mot obédientiel n'implique pas seulement une disposition de toute essence finie à se laisser doter sans résistance par le Créateur de qualités indues, mais, d'une manière plus générale, l'obligation qui lui incombe de se prêter soit à toute élévation de ses facultés au-dessus de leur perfection originelle, soit à toute collaboration de sa causalité propre avec la toute-puissance divine même à des œuvres qui dépassent la portée normale de cette causalité. *Ibid.*, n. 49, 50, p. 126.

Au surplus, ce que prouve ainsi la raison, le dogme le confirme, si tant est qu'il ne l'impose pas. Surnaturels au sens le plus strict du mot, les actes de foi, d'espérance et de contrition par lesquels un infidèle se prépare immédiatement à la justification, doivent être aussi vraiment siens, de telle façon qu'il les produise avec ses forces humaines, même en ce qu'ils ont de méritoire, c'est-à-dire d'exactement proportionné à la contemplation béatifique où ils conduisent. Comment en effet le ciel nous serait-il dû comme un salaire si notre volonté n'avait pas directement contribué à produire ce par quoi il se gagne, c'est-à-dire les œuvres surnaturelles en tant que telles. *Necesse est*, écrit Suarez, *quod ipsæmet potentiæ animæ per suas entitates influant in hos actus et e contrario quod ipsimet actus, etiam qualenus supernaturales sunt, pendeant immediate a potentiis etiamsi simul pendeant ab habitu vel auxilio. Ibid.*, n. 54, p. 128. Au cas où l'élément surnaturel qui fait tout le prix de ces œuvres proviendrait exclusivement d'une aide divine, comment pourrions-nous en être tenus pour les auteurs et comment par suite aurions-nous accompli quoi que ce soit qui valût vraiment la vie éternelle? Tout au plus nos actes surnaturels nous seraient-ils imputables dans la mesure où nous aurions servi de support à la grâce actuelle qui les aurait à elle seule rendus méritoires. A ce compte, pourquoi ne dirait-on pas qu'une échelle a percé un trou parce qu'un ouvrier y est monté pour perforer un mur? D'où il résulte qu'à moins que nos forces humaines ne puissent participer moyennant un concours extraordinaire du Créateur à la production du surnaturel en tant que tel, autrement dit à moins qu'elles ne soient en puissance obédientielle active à l'égard du surnaturel, elles ne feront jamais rien qui mérite vraiment de voir Dieu face à face.

Quelle que soit d'ailleurs la multiple variété et la grande perfection des effets qu'elle permet de réaliser, la puissance obédientielle active ne consiste point pour autant en une série d'*habitus* infus dont chacun correspondrait à une espèce spéciale d'opérations miraculeuses, ni même en un seul don extraordinaire surajouté aux facultés de notre âme. Tout comme la puissance obédientielle passive, elle s'identifie purement et simplement avec notre nature, n'étant rien de plus que cette nature même, dans la mesure où elle est capable de servir d'instrument au Tout-Puissant pour n'importe quel usage compatible avec ses propriétés essentielles. Aussi quand Dieu, par exemple, décide d'employer la main d'un thaumaturge pour accomplir des prodiges, ne commence-t-il pas par le pourvoir dans ce but d'une qualité complémentaire. La perfection et l'efficacité de cette qualité ne devrait-elle pas être quasi infinie, puisque la puissance obédientielle active qu'elle constituerait doit disposer par définition à la production des merveilles les plus diverses et les plus étonnantes. Au demeurant, comment concevoir, du moins quand il s'agit de grâce à communiquer, comme c'est le cas dans la causalité physique de la matière et de la forme des sacrements, qu'aucune vertu créée puisse être proportionnée à un pareil effet? Et si, pour parer à cette difficulté, l'on ne prêtait à ladite qualité qu'une activité obédientielle ne lui permettant d'exercer sa fonction que moyennant une aide divine extraordinaire, ne la rendrait-on pas tout à fait inutile? Quel obstacle y aurait-il en effet à ce que cette aide divine fût donnée directement à la main du thaumaturge aussi bien qu'à toute autre créature même plus parfaite? *Ibid.*, disp. XXXI, sect. V, p. 103.

Bref les mêmes raisons qui ont décidé Suarez à contester que, pour passer à l'acte second, les créatures aient aucunement besoin que le Seigneur complète au préalable l'acte premier de leurs puissances naturelles par une prémotion physique, l'amènent à nier ici qu'un complément de ce genre puisse servir à expliquer l'usage de leur puissance obédientielle active. A cette réserve près que, dans un cas, l'intervention divine est gratuite, miraculeuse et disproportionnée au degré de perfection de l'être avec lequel elle collabore, tandis que, dans l'autre, elle est due, normale et proportionnée, il n'y a aucune différence entre la manière dont Dieu contribue à nous faire accomplir soit des miracles, soit les opérations spécifiques de nos facultés. Prodigieux ou ordinaires, les actes que nous produisons en commun avec notre Créateur proviennent donc toujours de deux causes distinctes agissant avec une rigoureuse simultanéité et effectuant chacune l'œuvre tout entière quoique non totalement. *Ibid.*, sect. V, n. 7, 8, 9; sect. VI, n. 84, p. 105 sq., 87, 140 sq.

C'est ainsi que Suarez conçoit la part que prend l'eau baptismale à la naissance des vertus infuses dans l'âme qu'elle justifie et la causalité instrumentale de l'huma-

nité du Christ dans la production par le Tout-Puissant des innombrables grâces naturelles et surnaturelles qu'il a distribuées aux hommes depuis les origines du monde. *Ibid.*, sect. II, n. 7, p. 95; sect. III, n. 2 et 3, p. 97. Se défendant d'ailleurs d'avoir innové sur ce sujet, il n'a pas conscience de rien enseigner en matière de puissance obédientielle active qui ne se retrouve chez le Docteur angélique. *Ibid.*, sect. III, n. 2; sect. IV, n. 3; sect. V, n. 2; sect. VI, n. 49, p. 97, 101, 103, 126.

Il n'en reconnaît pas moins que sa thèse a déplu à un certain nombre de thomistes plus récents, qui l'ont âprement critiquée, tant du point de vue métaphysique que du point de vue dogmatique. Philosophiquement parlant, il leur paraît inconcevable que, si elle est naturelle, la puissance obédientielle puisse influer de quelque manière que ce soit sur le surnaturel et, si elle est surnaturelle, qu'elle se confonde avec l'être même des créatures. De deux choses l'une, disent-ils encore, ou l'élément surnaturel de nos actes méritoires doit être intégralement attribué à la causalité du concours divin, ou tout au moins pour une part à la causalité humaine comme telle. Dans la première hypothèse le surnaturel n'est aucunement notre œuvre et dans la seconde nous n'agirions sur lui que dans la mesure où nous posséderions un pouvoir soit complet, soit inchoatif de travailler positivement par nous-mêmes à notre salut, ce qui dogmatiquement ne peut être affirmé sans pélagianisme. *Ibid.*, sect. VI, n. 1-10, p. 107 sq.; n. 43, p. 123.

Ce dilemme n'embarrasse guère Suarez. Comme son nom l'indique, répond-il, la puissance obédientielle n'est précisément ni naturelle, ni surnaturelle. Avant d'être utilisée par Dieu à l'exécution d'une œuvre extraordinaire, elle partage exactement la condition du sujet auquel elle appartient; elle n'a ni plus ni moins de pouvoir qu'il n'en a lui-même pour agir et l'objet qui la spécifie alors n'est point le terme préternaturel où elle tend sous condition, mais l'objet propre des facultés de l'être où elle réside. Sa présence en lui n'élève pas cet être au-dessus de sa perfection originelle; elle ne le hausse pas au niveau de la vision intuitive de Dieu et ne l'en rend pas positivement digne; tout au plus manifeste-t-elle que rien ne répugne en lui à y être appelé. Mais, au moment où elle s'exerce, sa vertu dépasse celle du sujet dont elle fait partie et s'égale alors à celle de l'influx divin qui l'anime. C'est dire que la puissance obédientielle n'agit jamais comme une puissance naturelle, mais comme une puissance élevée par un concours anormal du Créateur.

On voit par là en quel sens elle nous confère le pouvoir inchoactif de faire œuvre surnaturelle. Ce n'est point en nous dotant d'un *habitus* qui nous mette sur le plan de la contemplation béatifique, mais seulement en s'offrant, avec des propriétés naturelles qui n'y contredisent pas, pour toute causalité extraordinaire à laquelle il plairait au Seigneur de l'employer instrumentalement. Ainsi, avant qu'elle ne soit utilisée à la production d'un acte salutaire, rien de positif ne la destine à cette fonction. Et, quand elle y est utilisée, elle n'y contribue qu'avec l'aide du concours divin qui la surnaturalise. Toutefois la valeur méritoire de l'œuvre qui résulte de cette collaboration de la nature avec la grâce, n'est pas uniquement imputable au travail de la grâce. Car il serait vain de vouloir diviser l'opération surnaturelle en deux éléments : l'un vital et humain, l'autre exclusivement surnaturel, de telle sorte que le premier provînt de nos facultés et le second, du Créateur. Pourvues du concours divin nos facultés produisent au contraire tout l'acte méritoire comme il existe au concret, à la fois humain et surnaturel. Et c'est en cela précisément que se manifeste leur puissance obédientielle active. *Ibid.*, sect. VI, n. 73, 74, 78, 79, 83, p. 135 sq.

2. *L'objet formel surnaturel.* — Strictement surnaturelles dans leur réalité subjective, nos œuvres salutaires ne se trouvent-elles point par là-même orientées vers un objet rigoureusement surnaturel lui aussi? Autrement dit, n'est-il pas nécessaire que, de deux facultés dont l'une l'emporte de beaucoup sur l'autre en perfection ontologique, la première se distingue essentiellement de la seconde par son mode de connaître et d'agir? Historiquement aussi bien que logiquement ce dernier problème s'apparente de fort près au précédent. C'est un fait que la question de l'objet formel de nos actes méritoires n'a été agitée en propres termes et tranchée avec décision que quand la grande majorité des théologiens se fut prononcée en faveur de leur surnaturalité ontologique et il est aussi avéré que, au moins au début de la controverse, on inclinait en général à leur assigner ou à leur dénier un objet exclusivement propre, suivant qu'on les considérait comme surnaturels *quoad substantiam* ou seulement *quoad modum*. « Nulle part, a-t-on écrit dans une excellente monographie consacrée à ce point de doctrine, ce sujet n'a été traité ex professo avant le XVIe siècle. Quant à saint Thomas, sa pensée et son langage paraissent en cette matière tellement contradictoires qu'on ne voit pas au premier coup d'œil comment trouver une synthèse cohérente qui satisfasse aux diverses formules dont il s'est servi. » David, *De objecto formali actus salutaris*, p. 26; cf. Salmanticenses, t. IX, tract. XIV, disp. III, dub. 3; Lange, *De gratia*, n. 905. D'après ce même auteur, c'est Molina qui aurait le premier posé la question en propres termes, se refusant du reste, pour son compte, à attribuer à nos *habitus* infus un objet plus parfait qu'à nos facultés naturelles. Si son enseignement a été l'occasion de si fréquentes méprises, c'est que, en l'exposant, l'auteur du *De concordia* a encore employé les termes *quoad substantiam* et *quoad modum* dans le sens logique qui leur fut d'abord communément prêté et qui précisément ne fit place à un autre tout différent, qu'à partir et sous l'influence de Suarez. David, *op. cit.*, p. 47, 48. Celui-ci, en pleine divergence de doctrine comme de vocabulaire sur ce sujet avec son célèbre confrère, n'en a pas moins tenté de le ranger parmi ses alliés, n'acceptant pas de lui faire endosser une thèse qu'il estimait, à l'exemple de nombreux théologiens dans les années qui suivirent le concile de Trente, inconciliable avec celle de la surnaturalité ontologique de nos œuvres méritoires. Suarez, l. II, *De nec. grat.*, c. XI, n. 7 et 8, t. VII, p. 630.

D'accord en cela avec Bañez, et même, à l'en croire, avec tous ses contemporains *(ita sentiunt moderni omnes, loc. cit.*, n. 8), Suarez ne voyait en effet aucune raison pour que les puissances de notre âme fussent élevées à un ordre d'être supérieur, si les résultats de leur activité devaient demeurer exactement les mêmes après comme avant cette élévation. *Ibid.*, n. 13, p. 632. Aussi ne croyait-il pouvoir être contredit sur ce point que par les rares auteurs qui se contentaient encore d'une surnaturalité *quoad modum* pour les opérations de nos vertus infuses. *Ibid.*, n. 7.

Les preuves sur lesquelles il s'appuie n'égalent pourtant pas en fermeté la conviction d'où elles procèdent : *hanc sententiam judico omnino veram. Ibid.*, n. 8. A maintes reprises, et à juste titre, celles qu'il a empruntées à la métaphysique ont été jugées insuffisantes et même quelque peu illogiques. C'est que, après en avoir appelé comme à une règle souveraine à l'axiome d'Aristote : *actus specificantur ab objecto* et déclaré solennellement que la philosophie s'effondrerait tout entière s'il se rencontrait des actes spirituels spécifiquement distincts l'un de l'autre dont le motif ou le contenu représentatif fût néanmoins identique, il se

contredit, un peu plus loin, en avouant qu'absolument parlant rien ne s'oppose à ce qu'il se produise à l'égard d'un même objet formel dans une même puissance des opérations de diverses espèces. *Ibid.*, n. 22, 23, 30, p. 635, 637. Pareille concession faite, que subsiste-t-il encore du fameux principe qu'on ne pouvait soi-disant transgresser sans compromettre les lois fondamentales de la pensée?

A vrai dire, c'est plutôt sur le dogme que comptait Suarez pour étayer sa position, la thèse opposée lui paraissant conduire tout droit au pélagianisme. N'est-ce pas, disait-il, donner équivalemment gain de cause à Pélage, que de confesser l'inutilité pratique des *habitus* infus et d'abaisser à ce point la perfection de nos actes méritoires qu'ils puissent être produits sans peine par nos facultés naturelles? *Ibid.*, n. 17, p. 633. A quoi bon une justice et des vertus spéciales qui nous élèvent au niveau de la vision intuitive, s'il s'agit seulement d'atteindre un objet d'ordre humain et comment contester, dès lors, que nos puissances de créature déchue suffisent de soi à gagner le ciel? D'autre part, si nos actions surnaturelles ne l'emportent pas sur les autres par un motif plus parfait que nous puissions choisir librement de préférence à des motifs inférieurs, de qui dépendra-t-il que nos opérations nous vaillent ou non la gloire éternelle, si ce n'est de l'arbitraire divin? La grâce élèvera telle ou telle de nos œuvres à l'ordre salutaire, non point parce qu'il y a une raison intrinsèque de le faire, mais parce que le Seigneur en aura ainsi décidé. *Ibid.*, n. 18 sq., p. 634.

Il importe pourtant de noter qu'à ces arguments fondamentaux Suarez en mêle sans cesse un autre qui semble lui tenir fort à cœur et qu'il emprunte à sa célèbre théorie sur la genèse de l'acte de foi surnaturel. Aucun acte n'étant salutaire s'il n'est inspiré par la foi et, par ailleurs, d'après lui, aucun acte de foi n'étant lui-même salutaire que si les prémisses qui le justifient devant notre esprit sont elles aussi crues en vertu de l'autorité divine tout autant que la proposition dogmatique dont elles sont le fondement rationnel, on comprend que, dans ces conditions, il ne se réalise aucune œuvre méritoire qui ne soit commandée, plus ou moins immédiatement, par un motif distinct de ceux qui nous font agir naturellement. Dans ce dernier cas, en effet, ce qui inspire notre conduite n'a nul besoin d'être garanti par la véracité infinie, mais seulement d'être approuvé par la raison. *Ibid.*, n. 9, 30, 31, p. 631, 637, 638.

Comme on le voit, Suarez était personnellement fort intéressé à ce que l'on attribuât aux opérations de nos vertus infuses un objet formel surnaturel. On ne pouvait en effet leur en dénier un, sans s'inscrire par là-même en faux contre sa conception spéculative de l'acte de foi. Peut-être se fût-il gardé de faire tant intervenir le dogme en un sujet où il n'a, semble-t-il, rien à dire, s'il avait eu en le traitant l'esprit plus libre de préjugés systématiques.

Ceux de ses adversaires qui tiennent nos actes salutaires pour ontologiquement surnaturels n'ont en effet aucune peine à se disculper de pélagianisme. Admettant que, sans une grâce élevante et qui n'est pas due, l'homme déchu ne fait rien qui vaille pour la vie éternelle, en quoi partagent-ils si peu que ce soit l'erreur que combattit saint Augustin? Quant à l'utilité de cette élévation de nos bonnes œuvres, s'ils ne l'expliquent point, comme les thomistes, par la perfection inaccessible à nos forces humaines du motif pour lequel elles doivent être pratiquées, au moins la font-ils très suffisamment comprendre par la nécessité où elles se trouvent d'égaler en dignité subjective la vision intuitive qu'il leur faut mériter.

Qu'il demeure, du reste, assez étrange que l'exercice de facultés divinisées apparaisse généralement à notre conscience de tout point semblable à celui de puissances demeurées purement humaines, ils sont prêts à en convenir. Mais, puisqu'il est surabondamment prouvé par l'expérience qu'il en va bien ainsi, ne sont-ils pas sages de s'en tenir à un fait patent plutôt qu'à des conclusions métaphysiques beaucoup moins évidentes? Ce dernier argument qui a de tout temps fort embarrassé ceux qui combattent pour la même thèse que Suarez, ne l'a pas laissé, lui non plus, indifférent. Il y répond du mieux qu'il peut en faisant observer que les motifs naturels et surnaturels s'entremêlant toujours les uns aux autres dans notre activité salutaire, il n'y a rien d'étonnant à ce que les seconds disparaissent à peu près complètement sous les premiers. *Ibid.*, n. 35, p. 639; cf. c. xiv. Est-il besoin de noter que cette solution n'a pas mis fin à un débat qui se poursuivra sans doute longtemps encore.

VI. La justification. — 1° *La cause efficiente de la contrition.* — Cet acte appartenant nécessairement à l'ordre surnaturel, par quel principe efficient y est-il élevé? Directement par Dieu? Ou par l'intermédiaire d'une entité qu'il infuserait momentanément dans nos puissances? On sait qu'excluant ces deux explications, le Docteur angélique n'a pas vu d'inconvénient à ce que la charité soit produite par la grâce habituelle, tout en restant par ailleurs l'un de ses antécédents indispensables. D'après lui, charité et grâce se causeraient et par suite se précéderaient réciproquement l'une l'autre d'un point de vue différent, la charité ayant la priorité à titre de cause matérielle dispositive, la grâce, à titre de cause efficiente. L'école thomiste a, sur ce point, suivi son chef, n'appliquant pas à la préparation prochaine de la justification la théorie de l'*entitas fluens* dont elle se sert pour la préparation éloignée. Vasquez qui ne jugeait nécessaire l'élévation surnaturelle que pour la charité, à l'exclusion des autres dispositions plus lointaines, était mieux fondé à se ranger lui aussi à cet avis.

Toutefois, entre son opinion et celle des thomistes, il faut signaler une divergence importante. Car se refusant pour son compte à considérer un effet comme la cause morale de l'existence de son principe efficient, il ne craint pas d'affirmer, sacrifiant d'ailleurs en cela l'enseignement commun de la tradition à la logique de son système, que, loin de nous être accordée par égard pour notre contrition parfaite, la grâce habituelle nous est, à l'encontre, donnée pour que nous puissions nous repentir parfaitement. A l'en croire, cette manière de voir ne s'opposerait pas au concile de Trente, qui n'aurait traité que de la justification par les sacrements de baptême ou de pénitence et n'aurait, par suite, jamais voulu parler que de l'attrition quand il mentionnait l'amour de Dieu parmi les dispositions qui précèdent la rémission du péché. Suivant cette opinion paradoxale, l'acte de charité ne préparerait donc pas à la justification, mais suivrait au contraire l'infusion de la grâce sanctifiante, constituant en partie avec elle la forme qui élève à l'adoption divine.

Il en va tout autrement dans la théorie thomiste où la contrition parfaite se présente sous deux aspects : soit comme produite par la grâce habituelle et lui étant par conséquent, de ce point de vue, postérieure, soit comme cause morale de cette même grâce que, sous ce rapport, par contre, elle précéderait et attirerait dans l'âme. *De grat. hab.*, l. VIII, c. ix, n. 3, 4, 6, t. ix, p. 349.

De quelque façon que cela se conçoive, Suarez, lui, n'admet point que l'ultime disposition à l'infusion de la justice surnaturelle puisse être effectuée par cette justice. Toutefois l'opinion de Vasquez lui paraît plus particulièrement condamnable. Car, sans aucun doute, la charité parfaite a été incluse par le concile de Trente dans les actes qui préparent à la rémission du péché.

Ce n'est pas seulement de la justification par le baptême et la pénitence qu'il traite dans son décret, mais de la justification en général. Ainsi, dans le c. iv, mentionne-t-il à côté de l'adoption divine procurée par le baptême, celle qui s'obtient par le vœu de ce sacrement. Et c'est minimiser arbitrairement et indûment la portée du canon 9 que de restreindre à la seule attrition l'amour de Dieu qui y est signalé comme disposition à la grâce habituelle. *Ibid.*, c. ix, n. 10, p. 351; c. xii, n. 6, p. 368.

Mais il ne suffit pas, aux yeux de Suarez, pour être en règle avec le concile de ranger la contrition parfaite parmi les actes qui préparent à la justification. On ne peut s'accorder pleinement avec sa doctrine, semble-t-il, qu'en déniant à la grâce sanctifiante toute espèce de priorité sur l'amour de Dieu qui achève de mettre le pécheur en état de la recevoir. D'après les formules employées par le magistère, la grâce, en effet, suit toutes les dispositions nécessaires à son infusion : *hanc dispositionem seu præparationem justificatio ipsa consequitur;* ce qui revient à dire que la grâce nous est donnée parce que nous sommes contrits et non pas pour que nous le devenions. De même la contrition est-elle présentée par le décret sur le sacrement de pénitence comme nous obtenant de Dieu le pardon de nos fautes : *fuit quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius.* Or, comment la grâce suivrait-elle la charité ou nous serait-elle donnée par égard pour elle, si elle en était la cause efficiente? Si la thèse thomiste exprime bien la pensée du concile, pourquoi celui-ci n'a-t-il jamais laissé entendre que, tout en résultant de la contrition, d'un autre point de vue pourtant la justice surnaturelle la précède et la produit?

Ne faudrait-il pas au moins de pressantes raisons théologiques pour prêter ainsi aux Pères de Trente une doctrine dont il n'y a pas trace dans leurs exposés dogmatiques et qu'il est même difficile d'accorder avec les termes qu'ils y ont employés? Bien faibles sont pourtant les arguments spéculatifs mis en avant pour justifier la théorie thomiste. L'*habitus* infus, dit-on, est aussi indispensable à la réalisation d'une œuvre surnaturelle que la puissance vitale à la production d'un acte humain. Il a d'ailleurs été défini par le magistère que les élus méritaient en rigueur de justice leur entrée dans la gloire; or, comment cela se vérifie-t-il pour ceux qui se purifient de leurs fautes par la charité parfaite si cette charité ne provient pas de la grâce sanctifiante? Aucun acte ne donne droit à la contemplation béatifique s'il n'est émis par une âme élevée à l'adoption divine. A supposer par conséquent que l'amour de Dieu ne soit effectué qu'à l'aide d'un secours surnaturel transitoire, il n'est vraiment digne ni de la justification qui le suit, ni du ciel. Celui-ci dans l'hypothèse envisagée n'aura donc pas été acquis *de condigno*, puisque le premier acte capable de le mériter n'aura été produit que par un homme déjà sanctifié et qui n'a donc plus besoin de le gagner. Quant à la difficulté de concevoir comment une œuvre qui dispose à la grâce habituelle et doit, à ce titre, la précéder, puisse en même temps la suivre comme un effet suit nécessairement sa cause, il n'y aurait pas lieu de s'en préoccuper. N'est-il pas admis en métaphysique que deux principes peuvent influer réciproquement l'un sur l'autre de telle façon qu'ils aient chacun la priorité en divers genres de causalité? Ainsi, en tout cas, se comportent entre elles la matière et la forme. *Ibid.*, c. xi, n. 5, p. 365.

A ces raisons Suarez oppose d'abord l'opinion des théologiens plus anciens qu'il prétend unanimement contraires à la thèse thomiste. *Ibid.*, c. xii, n. 1, p. 366. Les examinant ensuite en détail, il répond à la première que si l'*habitus* infus est nécessaire à la production normale et continue d'une espèce donnée d'œuvres surnaturelles, rien n'empêche qu'il ne soit suppléé par un concours divin extraordinaire quand il s'agit d'un vouloir isolé. Pourquoi refuser d'admettre pour l'acte de charité ce que l'on concède sans peine pour les actes de foi et d'espérance antérieurs à la justification? Le second argument ne vaut guère mieux, car nul n'est tenu de croire sous peine d'anathème que les élus méritent *de condigno* leur accès à la contemplation béatifique. Certain canon du concile de Trente pourrait, il est vrai, le donner à penser. *Si quis dixerit*, y lit-on, *ipsum justificatum non vere mereri vitam æternam et ipsius vitæ æternæ consecutionem...* Mais de graves docteurs ne veulent voir dans l'expression : *ipsius vitæ æternæ consecutionem* qu'une simple répétition des mots : *vitam æternam* qui précèdent; rien ne prouve à leur sens qu'elle apporte une précision nouvelle concernant l'admission même à la gloire éternelle. Il est permis de partager leur avis sans encourir aucune censure. Suarez estime cependant, pour son compte, qu'un acte de charité émis d'abord à l'aide d'une grâce actuelle peut en se prolongeant mériter *de condigno* l'entrée du ciel. Car ce qui vaut à l'amour de Dieu d'être méritoire *de condigno*, ce n'est point d'être produit par la grâce sanctifiante, mais d'être informé par elle quand il se produit. Or, n'est-ce point ce qui se rencontre dans le cas d'une sanctification par la contrition parfaite? A peine celle-ci se forme-t-elle dans l'âme que la vie surnaturelle y est aussitôt infusée par Dieu et rend digne de la vision intuitive, par sa seule présence, le repentir au milieu duquel elle survient. La justification par la charité ne se compose donc pas de trois éléments successifs et étrangers l'un à l'autre : un acte de préparation immédiate, la régénération par les *habitus*, des actes méritoires du ciel. Elle s'opère en réalité par un seul mouvement d'amour parfait qui d'abord attire la grâce habituelle sans l'exiger strictement, puis, au moment même où celle-ci s'insère en lui, mérite en justice l'accès à la gloire éternelle. *Ibid.*, c. xiii, n. 7, p. 381.

L'impossibilité où se trouvent les thomistes d'expliquer comment la contrition peut être à la fois la cause et l'effet de la justice surnaturelle, suffit d'ailleurs à réfuter leur système. Que, de deux causes agissant à un même moment de la durée du temps, chacune puisse jouir sur l'autre, de points de vue différents, d'une priorité de nature, Suarez ne le conteste pas s'il s'agit d'une cause efficiente et d'une cause finale ou d'une cause matérielle et d'une cause formelle. *Ibid.*, c. xii, n. 22, 23, p. 374. Mais il nie absolument qu'il en aille jamais ainsi dans le cas d'une cause efficiente et des dispositions nécessaires à l'existence de cette cause. Si, par exemple, l'acte de contrition parfaite tient toute sa réalité de la grâce sanctifiante, il répugne métaphysiquement que, par quelque biais que ce soit, cet acte contribue à faire naître la grâce, c'est-à-dire le principe d'où il provient lui-même. Pour influer, ne fût-ce que moralement, il faut être. Or, quand la charité apparaît dans l'âme, la venue des dons infus n'a plus besoin d'y être préparée. Ils s'y trouvent déjà si bien qu'ils y ont engendré ce repentir avant lequel ils ne devraient pourtant pas exister. *Ibid.*, n. 29, p. 377.

A cette grave objection les tenants de la causalité réciproque répondent par de subtiles distinctions, qui manifestent beaucoup plus leur embarras qu'elles ne résolvent la difficulté. Ainsi certains se refusent à unir rigoureusement la rémission du péché avec la collation de la grâce; d'après eux, la grâce habituelle n'agirait tout d'abord qu'en principe efficient de la contrition qui, une fois produite, obtiendrait le pardon divin. D'autres, distribuant en divers moments dits « de nature » les effets correspondant aux diverses formalités de la justice infuse, supposent que celle-ci ne

sanctifie qu'après s'être bornée, au premier instant de sa présence dans l'âme, à exercer sur la contrition une causalité purement élevante du genre de celle d'une motion actuelle surnaturalisant la foi d'un homme dépourvu d'*habitus*. Elle ne rendrait le pécheur fils de Dieu qu'après l'avoir aidé à se purifier par la charité parfaite. *Ibid.*, c. XII, n. 7 sq., p. 368.

Vaines arguties, répond Suarez; la grâce concrète ne se prête pas à pareille dissection. Étant, suivant la définition du concile de Trente, l'unique cause formelle de la justification, c'est-à-dire à la fois de la rémission du péché et de la divinisation de l'âme, il est impossible qu'elle ne confère pas, en se communiquant, tous les effets que sa présence entraîne avec elle. De même que, le propre de la lumière étant d'éclairer, il y aurait contradiction interne à ce qu'elle s'introduisît dans une chambre sans y répandre le jour, de même, le propre de la grâce étant de réconcilier et d'élever, il répugne qu'elle pénètre en nous sans nous justifier immédiatement par là même. Les thomistes sont d'autant plus mal fondés à contester cette conclusion qu'ils professent par ailleurs, contre les scotistes et Suarez, l'identification métaphysique de l'infusion de la grâce et de la rémission du péché. Si celle-ci se définit formellement par celle-là, comment l'une pourrait-elle se trouver séparée de l'autre, ne fût-ce que par un instant de nature? *Ibid.*, c. XII, c. 9, p. 369.

Jamais sans doute les théologiens dominicains n'auraient songé à établir pareille causalité réciproque entre la justice surnaturelle et l'acte de charité qui en est l'ultime préparation, s'ils ne s'y étaient crus obligés par certains passages de saint Thomas où, à première vue, cette doctrine semble affirmée. Ainsi dans la Iª-IIæ, q. CXIII, a. 8, est-il dit que, dans la sanctification de l'impie, l'infusion de la grâce précède *ordine naturæ* tout mouvement d'amour de Dieu ou de détestation du mal et, à plus forte raison, la rémission des péchés qui ne peut venir qu'après qu'ils ont été détestés. De même dans le *De veritate*, q. XXVIII, a. 8, la priorité réciproque de la contrition et de la grâce, l'une par rapport à l'autre, ne paraît pas moins nettement enseignée : *Si ordo naturæ*, écrit le saint docteur, *attendatur secundum rationem causæ materialis, sic motus liberi arbitrii præcedit naturaliter gratiæ infusionem sicut dispositio materialis formam. Si autem attendatur secundum rationem causæ formalis, est e converso.* N'est-ce pas l'énoncé même de la thèse si malmenée par Suarez?

Celui-ci répond d'abord en citant d'autres textes, où saint Thomas dénie au contraire aux dons infus toute intervention efficiente à l'égard des actes qui disposent à la justification. La préparation à la grâce sanctifiante, enseigne-t-il par exemple dans la Iª-IIæ, q. CIX, a. 6, quelques pages avant l'article dont se prévalent les thomistes, ne présuppose dans l'âme aucun autre don habituel, car il en faudrait encore un troisième pour préparer le second et ainsi de suite sans fin. Cette préparation doit donc être attribuée à un secours de Dieu actuel et gratuit qui meut l'âme intérieurement. Voir aussi Iª-IIæ, q. CXII, a. 2; Iª, q. LXII, a. 2, ad 3um.

Il faut mettre la *Somme* d'accord avec elle-même. Elle ne peut avoir attribué successivement l'élévation surnaturelle de la charité à un secours actuel et à la grâce sanctifiante. En parlant parfois d'une infusion de la grâce antérieure à la contrition, elle n'a donc voulu signifier par là que le concours divin surnaturel nécessaire à chaque œuvre salutaire et nullement le don de la grâce habituelle. Comment, d'ailleurs, concilier avec la thèse des thomistes l'article même du *De veritate* que ceux-ci invoquent avec tant d'assurance en leur faveur, alors que toute causalité efficiente y est déniée à la justice infuse à l'égard du repentir et que la rémission du péché y est attribuée à l'insertion même de cette justice dans l'âme, sans qu'absolument rien ne puisse trouver place entre le moment où elle est accordée et la justification? Suarez, *loc. cit.*, c. XIV, p. 385.

2° *Rémission du péché et divinisation par la grâce.* — Que ce soit à la grâce sanctifiante ou à la vertu de charité que nous devions formellement d'être justes, un dernier problème spéculatif reste à résoudre sur la manière précise dont l'un ou l'autre des deux *habitus* obtient ce résultat. Expulse-t-il le péché par nécessité métaphysique et du seul fait de sa présence, ou n'y réussit-il qu'en vertu d'un décret divin l'habilitant à cette fonction bien qu'il n'y soit pas exactement proportionné? De même exige-t-il absolument l'amitié divine ou ne nous la vaut-il que par convenance et, dans une mesure plus ou moins grande, par faveur?

Avant Suarez, trois théories principales avaient été proposées par les auteurs catholiques pour résoudre ce mystérieux problème. La première, en cours dans l'école thomiste, qualifiait de métaphysique l'incompatibilité de la grâce sanctifiante et du péché ainsi que sa connexion avec l'adoption et l'amitié divine. Ses preuves étaient principalement dogmatiques. Le péché habituel et surtout le péché originel se réduisant, d'après l'enseignement de la foi, à une simple privation de vie surnaturelle et toutes les espèces de péché devant pouvoir vérifier une même définition générique, il s'ensuivrait que la privation de la grâce constitue à elle seule l'essence du péché et que, inversement, le don de la grâce équivaut de soi au pardon des fautes. Le concile de Trente ayant d'ailleurs déclaré la justice infuse unique cause formelle de notre sanctification, ne signifiait-il point en cela que la constitution même de la grâce entraînait de droit pour les justes tous les privilèges de l'ordre surnaturel.

Les scotistes critiquent vivement cette opinion. Reconnaissant eux aussi que la définition du péché doit convenir à tout acte et tout état coupable, ils en concluent, à l'inverse de leurs adversaires, que la privation de la grâce n'exprime pas suffisamment l'essence d'une faute grave. Dans le cas, en effet, où il n'eût pas été destiné à la vision intuitive, l'homme aurait péché et se serait réconcilié avec Dieu sans perdre ni recouvrer de dons infus. Quant au magistère, autant il a fréquemment inculqué l'existence d'une faute originelle, autant il a toujours laissé grande liberté aux théologiens pour discuter de sa nature. En attribuant les différents effets de la justification à une seule cause formelle, il ne voulait désapprouver tout au plus que certains auteurs catholiques d'après qui aucune qualité infuse ne nous sanctifie pleinement, s'il ne s'y adjoint du dehors une application des mérites du Christ. Bien que n'accordant pas non plus à la grâce le pouvoir d'expulser le péché et de déifier uniquement par sa vertu propre, le scotisme ne fait pourtant d'elle et de la faveur divine, complétant sous ce rapport son insuffisance, qu'un même principe justifiant, dont les deux éléments essentiels sont enchaînés l'un à l'autre, sinon métaphysiquement ou physiquement, du moins moralement. La différence est donc notable entre leur opinion et celle qui déplut aux Pères de Trente. Au surplus des disciples du Docteur subtil contribuèrent, avec des théologiens thomistes, à élaborer la doctrine conciliaire sur les causes de la justification; comment la thèse bien connue des premiers aurait-elle pu s'y trouver proscrite et celle de leurs adversaires officiellement approuvée, sans que ne se soient élevés entre eux de vifs débats dont la trace serait restée dans les comptes rendus des séances préparatoires? Or, tout au contraire, d'après Pallavicini, ceux qui prirent part à ces séances « s'accordaient à penser que, quoi qu'il en fût, soit qu'à la grâce infuse... fût essentiellement attachée la filiation divine... soit

que cette filiation, elle ne l'ait due qu'à une relation distincte qui la fait dépendre de l'acceptation divine », cela importait fort peu pourvu que l'on n'admît point deux formes sanctifiantes. Pallavicini, *Histoire du concile de Trente*, t. II, l. VIII, c. XI, n. 9, col. 257.

Seule, par conséquent, la troisième théorie dite de la double justice, dont Séripandi s'était fait au concile le champion convaincu, fut jugée insoutenable par les théologiens et les Pères. Directement visée par l'épithète *unica* accolée aux mots *causa formalis*, elle ne fut pourtant point censurée à proprement parler. Voir ici l'art. JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2185.

Suarez ne suit en cette matière ni la doctrine thomiste ni celle du scotisme, mais une voie moyenne entre l'une et l'autre. Ainsi se refuse-t-il à concéder, d'accord en cela avec le Docteur subtil, qu'il y ait parfaite identité entre l'infusion de la grâce habituelle et la rémission du péché; ou, en d'autres termes, que le passage de l'injustice à la sainteté s'accomplisse en un seul mouvement et se réduise pour l'âme au simple recouvrement d'une forme qu'elle avait perdue. Il n'ignore point les arguments que Vasquez, par exemple, fait valoir pour cette dernière opinion et dont les meilleurs sont d'ordre dogmatique. La justification, d'après le concile de Trente, ne comportant qu'un seul changement : celui de fils d'Adam en fils adoptif de Dieu, on méconnaîtrait cet enseignement en la décomposant en deux temps : un premier où sont remis les péchés; un second où sont conférés les dons infus (sess. VI, c. IV, Denz.-Bannw., n. 796). Suarez, *De grat. hab.*, l. VII, c. XI, n. 3, 4, 5, t. IX, p. 173.

Cette démonstration pourtant n'émeut guère Suarez qui, non sans raison, dénie à ses adversaires tout droit d'invoquer les conciles en matière purement systématique. A ce compte ne pourrait-on pas arguer de ces paroles du décret de la justification : *Justificatio non est sola peccatorum remissio sed... et renovatio interioris hominis per... susceptionem gratiæ*, pour prouver, à l'opposé, qu'il y a distinction réelle entre le pardon des péchés et l'élévation à la vie surnaturelle? Personne ne dit d'un aveugle guéri de son infirmité que non seulement il a été débarrassé de sa cécité mais qu'en plus la vue lui a été rendue, car la cécité n'étant que la perte de la vue, débarrasser de la première et rendre la seconde c'est tout un. Si donc les Pères de Trente n'avaient pas considéré la rémission des fautes et l'infusion de la grâce comme deux choses différentes, pourquoi auraient-ils tant tenu à souligner que celle-ci n'était pas moins que celle-là le fruit de la justification? S'ils avaient sur ce point pensé comme les thomistes, il leur eût suffi de noter que le pardon des péchés impliquant métaphysiquement l'octroi des dons infus, il serait absurde de prétendre que l'un se rencontrât sans l'autre. *Ibid.*, c. XI, n. 8, p. 175.

Au reste ce n'est point le dogme, mais la raison théologique qu'invoque surtout Suarez pour se refuser à identifier, même dans notre ordre de providence, la purification morale de l'âme et son élévation à une vie supérieure. Le péché habituel ne se réduisant pas, d'après lui, à la seule perte de la grâce, mais incluant aussi, sauf pour la faute originelle, un désordre à l'égard de la fin dernière purement humaine, comporte forcément, de ce fait, deux éléments distincts et séparables l'un de l'autre. Quelle difficulté y aurait-il en effet à ce que Dieu se réconciliât avec le pécheur contrit sans l'adopter à nouveau pour son fils; le remît dans l'ordre vis-à-vis de sa fin propre sans lui rendre le droit de le contempler plus tard face à face? Il y a donc une tout autre opposition entre la grâce et le péché qu'entre la vue et la cécité. La cécité se réduit en tout et pour tout à la privation de la vue, tandis que le péché n'est point purement et simplement la privation de la grâce. Il serait inexact de le définir par la seule perte de la grâce car dans un ordre de nature pure, par exemple, il y aurait un péché sans perte de grâce.

Au vrai, le péché habituel s'oppose à la grâce comme un état donné s'oppose à son contraire, comme le froid s'oppose au chaud, le blanc au noir. Pour passer de l'un à l'autre, il ne suffit pas d'un changement unique, comme celui par lequel un *habitus* est conféré à celui qui ne l'avait pas; il en faut deux, une corruption et une génération, comme il advient quand une forme en chasse une autre dont la présence en un même sujet est incompatible avec la sienne. L. VII, c. XI, n. 2, p. 173.

Sans doute, dans le cas de la justification, ne s'agit-il point d'un conflit entre deux formes positives, puisque le péché n'est pas une forme de ce genre, mais une simple absence de bien. Toutefois, pour n'être qu'un conflit entre une forme positive et une privation, il n'en ressemble pas moins à celui qui met en opposition deux termes contraires. *Ibid.*, n. 6 et 10, p. 174. Car, encore une fois, le péché n'étant pas de soi et uniquement la négation de la grâce, ne se trouve point en contradiction métaphysique avec elle, comme l'être l'est avec le non-être. *Ibid.*, n. 13, p. 177. Il ne l'expulse ou n'est expulsé par elle que par la même espèce de nécessité physique, en vertu de laquelle, par exemple, dans une réaction chimique, deux éléments incompatibles s'excluent l'un l'autre. Or, dans ce dernier cas, l'effet normal des lois naturelles peut être suspendu ou contrecarré par un miracle. Ce n'est qu'un jeu pour le Tout-Puissant d'empêcher une flamme de brûler. Pourquoi ne parviendrait-il pas à rendre inefficace la vertu sanctifiante de la grâce?

Suarez, il importe de le noter, ne conteste pas pour autant que la grâce s'oppose formellement au péché et, par là, sa thèse diffère sur un point très notable de celle de Scot et des nominalistes. *Ibid.*, c. XII, n. 1, p. 182. Ce n'est pas, d'après lui, par suite d'une faveur divine plus ou moins étrangère et surajoutée aux propriétés essentielles des dons infus que s'opère la rémission des fautes, mais par le simple effet régulier de la constitution physique de la grâce. *Ibid.*, n. 3, p. 182. Celle-ci entraînant de soi pour l'âme où elle s'insère la filiation adoptive et le droit à la vision intuitive, se trouve de ce chef incompatible par essence avec le péché. Au reste, s'il en allait autrement, comment pourrait-on voir encore en elle la véritable cause formelle de notre sanctification, comme le demande le concile de Trente? *Ibid.*, n. 7 et 9, p. 184. A en croire Suarez, le Docteur subtil minimiserait donc à l'excès l'enseignement du magistère en n'unissant l'infusion de la grâce à la rémission des péchés et au privilège de l'amitié divine que par un lien moral. *Ibid*, n. 10, p. 185.

Cependant le fait d'être enchaîné physiquement et connaturellement au don de la vie surnaturelle n'empêche pas le pardon des fautes de dépendre d'un vouloir du Tout-Puissant théoriquement séparable de celui qui confère la grâce habituelle, car Dieu n'est jamais obligé de prêter son concours à la causalité de ses créatures. Qu'il se refuse à collaborer avec elle, et cette causalité ne produira point son effet. De même, qu'après avoir infusé la grâce dans une âme, il s'abstienne de coopérer à l'action sanctificatrice qu'elle y exerce normalement, et le péché continuera d'y résider. *Ibid.*, c. XII, n. 12 et 13, p. 186.

Car la coexistence chez un même homme d'une faute grave et des vertus surnaturelles, sans en excepter la charité, ne répugne pas absolument. Pas plus que le pécheur par son offense ne contraint Dieu de le dépouiller de la grâce, Dieu en donnant la grâce au pécheur ne s'oblige en stricte rigueur à lui pardonner ses torts. Sans doute le pécheur mérite-t-il en toute justice

d'être privé de ses *habitus;* mais, outre que Dieu ne lui cause aucun dommage en ne le punissant pas comme il convient, il ne coopère pas pour autant à sa faute, puisque les dons infus qu'il lui conserve ne poussent pas le coupable à persévérer dans le mal, bien au contraire. *Ibid.*, c. XIX, n. 16, p. 245. Par ailleurs, même en pareil cas, la grâce ne demeure point sans fonction à remplir, si elle ne purifie pas l'âme de ses souillures, ce qui n'est après tout que son effet formel secondaire, au moins la fait-elle participer aux plus hautes perfections de la nature divine et lui attire-t-elle l'amitié du Seigneur, ce qui est sa principale raison d'être. Il n'y a enfin aucune contradiction à ce que l'amour de Dieu se porte sur une créature qui ne le paye pas de retour; on peut aimer sans être aimé. Dans un ordre purement humain, Dieu n'aurait certainement pas anéanti dès leur première révolte ceux qui auraient désobéi à ses lois, mais il aurait continué à les chérir naturellement. Pourquoi n'en pourrait-il pas aller de même dans l'ordre de la grâce? *Ibid.*, c. XIX, n. 19 et 20; c. XX, n. 21 et 22, p. 250 et 259. A en croire Suarez, cette opinion, d'après laquelle il ne répugne pas que la charité infuse coexiste avec le péché, aurait d'ailleurs été la plus commune de son temps. *Ibid.*, c. XX, n. 6, p. 254. Voir sur cette question P. Dumont, *Le caractère divin de la grâce d'après la théologie scolastique*, dans *Revue des sciences religieuses*, octobre 1933 et janvier 1934.

3° *Accroissement des habitus par les actes « remissi »*. — Certains théologiens ont difficilement pris leur parti des différences capitales entre vertus naturelles et surnaturelles et, pour faire entrer celles-ci plus facilement dans les cadres de leur philosophie, ont tenté de les assimiler autant que possible à celles-là. En quoi d'ailleurs ils semblent avoir marché sur les traces de saint Thomas qui, à plusieurs reprises, recule, sinon jusqu'à l'entrée dans la vie éternelle, au moins jusqu'au moment où un effort proportionné de l'homme le rend possible, l'accroissement de la vertu de charité par des actes dont l'intensité est inférieure à celle que serait susceptible de leur donner, s'il s'exerçait avec toute sa force, l'*habitus* dont ils proviennent. Voir par exemple Ia-IIæ, q. CXIV, a. 8, ad 3um; IIa-IIæ, q. XXIV, a. 6, ad 1um. Ce qui revient, semble-t-il, à identifier exactement le développement des dons infus à celui de nos habitudes humaines. De même qu'un athlète ne s'élève peu à peu à une classe supérieure que par les performances dans lesquelles il bat ses précédents records, ainsi le juste n'augmenterait sa grâce sanctifiante que par les œuvres où il se hausse à une perfection qu'il n'a pas encore atteinte jusque-là. Telle est, du moins, la doctrine que prêtent à leur maître et soutiennent eux-mêmes, Bañez et Alvarez. Si leurs opinions divergent sur certains points secondaires, elles s'accordent sur ce principe fondamental, que des actes d'une intensité inférieure et même simplement égale à celle des *habitus* qui les émettent, n'accroissent pas immédiatement ces *habitus*. Toutefois comme ces actes ne laissent pas de mériter une récompense, ils vaudront à leurs auteurs soit un degré de gloire supplémentaire qui leur sera accordé sans que leurs dons infus aient jamais été augmentés, soit à la fois une augmentation de grâce et une augmentation de gloire données ou bien l'une sur terre quand un effort plus généreux l'aura rendu possible et l'autre au ciel, ou bien toutes deux lors de l'entrée dans la béatitude. *De grat. habit.*, l. IX, c. III, n. 4, 14, p. 465 sq.

S'appuyant sur Major, Gabriel, Vega, Dom. Soto et Vasquez qui, à l'en croire, partageraient sur ce point son opinion, Suarez prétend au contraire que tout acte salutaire, si peu fervent qu'il soit, mérite en stricte justice, à qui l'accomplit, un accroissement immédiat de grâce sanctifiante et simultanément de toutes ses vertus surnaturelles. A très peu d'exceptions près, les théologiens concèdent en effet que les moindres bonnes œuvres du juste lui donnent droit à une augmentation de sainteté. La thèse opposée n'a aucune probabilité, surtout depuis que le concile de Trente, reprenant une promesse de Notre-Seigneur, s'est porté garant que même l'aumône d'un verre d'eau ne resterait pas sans récompense. *Ibid.*, n. 36, p. 478. Or, rien dans les chapitres et les canons où est exprimée cette doctrine ne laisse entendre que le progrès dans la grâce ainsi mérité puisse être tant soit peu retardé. N'est-il donc pas arbitraire de reculer pour des raisons purement systématiques le moment où il est conféré? L'enseignement officiel du magistère ne met qu'une seule condition à l'accroissement de grâce et de gloire dû à nos bonnes œuvres, c'est que nous mourions dans l'amitié divine. De quel droit en ajouter une autre? *Ibid.*, n. 16 sq., p. 478. A ce compte, on dirait avec autant de raison que les actions médiocrement ferventes ne sont dignes d'aucune récompense. *Ibid.*, n. 31, p. 476.

Il est vain du reste d'assimiler les dons infus aux vertus naturelles, puisque les lois de leur développement sont essentiellement différentes. Nos habitudes humaines résultent en effet des actes mêmes que nous répétons fréquemment; elles sont immédiatement et physiquement engendrées par eux et l'on comprend dès lors que tel degré de perfection ou d'intensité soit nécessaire à ces actes pour parvenir à tel résultat qui est leur œuvre propre. Au contraire, les œuvres salutaires ne causent pas physiquement les vertus surnaturelles; elles n'en sont que les causes morales; elles méritent que Dieu les accroisse; elles ne produisent pas elles-mêmes cet accroissement. *Si quis dixerit bona opera... non vere mereri augmentum gratiæ*, dit le concile de Trente. Comment en effet l'influence qu'elles exercent serait-elle comparable à celle des œuvres humaines, puisqu'en elles rien d'autre n'importe que leur valeur morale et leur droit à un salaire exactement proportionné à cette valeur? Ce n'est donc pas seulement par l'excès dont elles dépassent le niveau de perfection de nos *habitus* que nos œuvres salutaires contribuent à l'accroissement de ceux-ci, mais par tout ce qu'elles contiennent de bon, que ce soit peu ou beaucoup.

De là vient précisément, d'abord, dans le cas très fréquent où nos *habitus* ne leur ont pas communiqué le plus haut degré d'intensité qu'ils pouvaient leur donner, que, au moins à s'en tenir aux lois communément admises en philosophie sur le développement des qualités et des puissances, nos bonnes actions surnaturelles ne peuvent pas causer elles-mêmes l'augmentation des dons infus qu'elles méritent pourtant en stricte justice. Leur propre perfection étant inférieure à celle de ces dons, comment les perfectionnerait-elles? De là vient encore que, le moindre de nos actes salutaires donnant droit à un degré de gloire supplémentaire, gloire dont le juste ne peut jouir que pourvu du degré de grâce correspondant, l'acte salutaire le moins fervent détermine un progrès dans la grâce sanctifiante. Or, il n'y a aucune raison de reporter ce progrès à une échéance plus ou moins éloignée? Dieu seul en étant la cause efficiente immédiate pourquoi tarderait-il à nous accorder ce qu'il nous doit? *Ibid.*, n. 46, p. 482. Les principales données dogmatiques en cette matière semblent donc s'adapter plus aisément à l'explication de Suarez qu'à celle de ses adversaires.

VII. La justice dans la rétribution du mérite. — L'agrément divin est-il nécessaire pour mettre nos œuvres surnaturelles à même de nous obtenir la gloire éternelle? Les vertus infuses d'où elles procèdent ne les habilitent-elles pas de droit à cette récompense?

Il n'est pas plus aisé de répondre à cette question

que de décider si la grâce sanctifiante efface nos péchés et nous transforme en fils de Dieu par le seul effet de sa présence ou s'il est admissible que le Tout-puissant se trouve lié en justice envers ses créatures. Aussi n'est-il pas surprenant que des solutions divergentes aient été proposées à ces divers problèmes.

D'après Suarez, de nombreux et graves docteurs du Moyen Age, s'appuyant sur saint Anselme, ne feraient intervenir la justice de Dieu que dans le châtiment des coupables, mais non dans la récompense des bons, celle-ci n'étant imputable qu'à son infinie bonté. Ainsi auraient pensé, entre autres, Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Duns Scot et, parmi les plus modernes, Vasquez. *Opusc.*, VI, *De just. Dei*, sect. I, n. 1, t. XI, p. 515; *De merito*, c. XXX, n. 8, t. X, p. 199. Ils ne manquent pas de sérieux arguments pour justifier leur thèse. Accorder à des hommes un véritable droit sur leur Créateur, n'est-ce pas, demandent-ils, porter atteinte à son souverain domaine sur eux? *Opusc.*, VI, sect. I, n. 7, p. 517. D'ailleurs, point de justice commutative sans échange de biens, sinon par conséquent entre personnes capables de se rendre utiles l'une à l'autre et dont chacune peut à la fois donner et recevoir. Or, quoi que nous fassions nous ne sommes pour Dieu que des serviteurs inutiles. L'infini ne peut rien recevoir qui lui ajoute quelque chose. Et, à supposer même qu'il tire un avantage de nos vertus, il n'en deviendrait pas pour autant notre débiteur, le sacrifice entier de notre vie lui étant déjà dû à titre de reconnaissance pour ses nombreux bienfaits. *Opusc.*, VI, sect. I, n. 2 sq., p. 516. On en viendrait même à conclure de là qu'à l'inverse, en péchant, nous ne commettons aucune injustice envers le Seigneur, étant aussi incapables de lui ôter un bien que de lui en procurer. *Ibid.*, sect. II, n. 10, p. 531.

Suivant cette opinion, le droit que nous donnent nos œuvres à un salaire éternel serait donc fondé tout au plus soit sur la libéralité, soit sur la fidélité de notre Dieu, soit encore, comme le prétend Vasquez, sur sa gratitude pour le dévouement de ses serviteurs. *Ibid.*, sect. I, n. 1, p. 515; *De mer.*, c. XXX, n. 8, p. 199. On comprend que, du moins pour ce dernier auteur, nul engagement, ni libre consentement du Très-Haut ne soit nécessaire à l'existence du mérite, nos bonnes actions nous attirant par elles-mêmes, sans aucun complément extrinsèque, la reconnaissance du maître qu'elles honorent. *De mer.*, c. XXX, n. 9, p. 200.

Suarez refuse énergiquement de se rendre à cette argumentation. Il lui oppose d'abord la Sainte Écriture, d'après laquelle c'est au nom de la justice, au tribunal du « juste juge », que seront rétribués nos labeurs pour le Christ. *Ibid.*, n. 3 et 26, p. 196 et 206. Nulle part, fait-il observer à Vasquez, la gratitude n'est mentionnée dans les livres inspirés parmi les perfections divines. Beaucoup plus que la justice d'ailleurs elle messied au Seigneur, car elle ne se conçoit qu'à l'égard d'un bienfaiteur vis-à-vis duquel l'obligé, le Tout-Puissant en l'occurrence, apparaît en état d'infériorité. De quel bienfait Dieu nous serait-il redevable puisque, Vasquez en convient, nos services lui sont inutiles? Enfin s'il peut arriver qu'un devoir de justice tire son origine d'un contrat qu'on est maître de rejeter ou de conclure, la gratitude dérive au contraire nécessairement des bienfaits reçus et s'impose par la force des choses. Elle convient donc encore moins au plus indépendant des êtres. *Ibid.*, n. 12 sq., p. 201.

Des précisions pourtant sont indispensables pour comprendre qu'il n'y a point d'inconvénient pour Dieu à se trouver lié en justice envers ses créatures. Le mot de justice peut s'entendre en effet soit dans un sens général et impropre, soit dans un sens propre et particulier. Dans le premier cas, il s'applique également à toute vertu dans la mesure où chaque vertu, maintenant une certaine concordance ou égalité entre nos diverses facultés comme entre nos actes et notre conscience, peut être appelée justice. Dans le second cas, il est réservé à une vertu spéciale, celle qui respecte les droits du prochain et lui rend exactement son dû. Cette dernière se nomme, suivant la façon dont elle s'exerce : justice commutative, distributive ou légale. Sous ces trois formes elle existe en Dieu.

La justice commutative semble bien cependant inclure une imperfection foncière peu conciliable avec la nature divine. Par définition ne suppose-t-elle pas, en effet, un échange de droit de propriété sur des biens qu'une personne cède à une autre moyennant obligation pour celle-ci de lui rendre le strict équivalent? Or, comment le Seigneur pourrait-il se trouver lié par une obligation quelconque vis-à-vis de sa créature et lui céderait-il quelque chose de ses biens propres? *Opusc.* VI, sect. II, n. 2, p. 527; *De mer.*, c. XXX, n. 35 sq., p. 210.

L'objection serait irréfutable s'il fallait complètement identifier la justice commutative qui se pratique entre hommes et celle que Dieu pratique envers nous. Mais, d'après Suarez, il n'y aurait entre l'une et l'autre qu'analogie. Même en ce qui concerne la justice commutative humaine, les adversaires ont tort de supposer qu'elle n'a trait qu'à l'utile; n'importe quel bien, et tout particulièrement l'honneur, peut lui donner lieu de s'exercer. Ainsi, pour avoir nui à la réputation du prochain, sommes-nous tenus à la lui restituer, dans la mesure exacte où nous la lui avons ôtée, et le pécheur dont la faute n'a rien retiré à Dieu de ses perfections lui doit-il pourtant une réparation proportionnée. *Opusc.*, VI, sect. II, n. 7 sq. et n. 17, p. 529 et 534. La gloire divine d'une part et d'autre part des bonnes œuvres capables de la procurer offrent donc la matière voulue à des contrats de justice commutative.

S'il répugne du reste qu'une obligation puisse s'imposer au Tout-Puissant du dehors, au moins peut-il se lier lui-même librement par telle convention qui lui plaît. C'est pourquoi, d'après Suarez, autant le mérite *de condigno* est inconcevable sans une convention divine qui le fonde, autant il s'explique facilement une fois cette convention admise. *Opusc.*, VI, sect. II, n. 54, p. 548; *De mer.*, n. 23, 25, p. 205. Comme en témoigne à maintes reprises la Sainte Écriture, Dieu s'est ainsi fréquemment engagé envers nous par des pactes. *Opusc.*, VI, sect. II, n. 18, p. 534. En pareil cas son indépendance absolue reste entièrement sauve, puisque nous n'acquérons par là de droit sur lui que dans la mesure où il y a consenti. Ses autres attributs n'en sont pas non plus diminués, puisqu'il lui est aisé de tenir parole sans rien perdre de son être et de ses perfections. Le droit qui nous est ainsi conféré n'en est pas moins très réel et propre à établir entre les contractants des relations de stricte justice. Car il ne provient pas uniquement d'une promesse qui n'intéresserait que la fidélité divine et assurerait un profit très supérieur aux efforts déployés pour l'obtenir. Il s'appuie aussi sur la valeur intrinsèque de nos œuvres surnaturelles, qui, de soi, sont dignes du ciel, dès avant que le Seigneur ne se soit engagé à leur donner un salaire. C'est pourquoi, l'équivalence entre nos mérites et la gloire éternelle fournissant matière à un échange de biens proportionnés, et l'engagement pris par Dieu de payer nos services à leur prix donnant à cet échange la force obligatoire d'un contrat, c'est bien au nom d'une vraie justice commutative que nous sera ouverte l'entrée de la béatitude. *De mer.*, c. XXX, n. 29, 30, 40, p. 208.

Suarez n'hésite pas davantage à attribuer au Tout-Puissant une justice distributive distincte de la précédente. Sans doute n'est-il pas si facile de dire en quoi l'une diffère de l'autre. Il semble pourtant que l'objet

propre de la justice distributive soit un droit moins strict que celui qui découle de la justice commutative, celle-ci réglant ce qui concerne la propriété ou l'échange des différentes sortes de biens, celle-là répartissant, d'après leur condition ou dignité, entre les membres d'une communauté qui n'ont sur elles aucun domaine personnel, des fonctions ou des richesses. Ainsi celui à qui est confié un poste d'ambassadeur, s'il doit normalement en être digne, n'a pourtant sur cette charge aucun titre de propriété; il pourrait même en être investi de préférence à de plus aptes pourvu qu'il y fût lui-même suffisamment préparé; ce n'est donc pas en vertu de la justice commutative mais distributive qu'il en est pourvu. *Opusc.*, VI, sect. III, n. 15, p. 555. Sans doute n'est-il pas strictement réservé à la justice distributive de répartir des biens suivant des proportions équitables; la miséricorde, par exemple, octroie ses aumônes au prorata des besoins qui la sollicitent. Mais il y a entre elle et la justice distributive cette différence essentielle, que cette dernière n'a précisément pas d'autre but que de faire respecter en toute répartition les proportions voulues; ce qui est sa fin primordiale n'est qu'accidentel dans la miséricorde.

On pourrait encore objecter que la récompense des bonnes œuvres ne se fera point par partage aux ayants droit, suivant leur degré de grâce, d'une somme limitée de béatitude. Dieu n'a mis aucune réserve à ses promesses et il y aura assez de gloire au ciel pour payer sans le moindre rabais, donc en stricte justice commutative, chacun de nos sacrifices.

Différentes solutions ont été proposées à cette difficulté. *Opusc.*, VI, sect. III, n. 27-33, p. 560. Suarez estime pour son compte qu'il n'y a point d'inconvénient à ce que les deux justices, commutative et distributive, contribuent en même temps à la rétribution de nos mérites. Si chaque élu recevra le salaire exact qu'il aura gagné, il n'en est pas moins vrai qu'à considérer l'ensemble de la cour céleste, la béatitude y apparaîtra répartie à tous les fils de Dieu proportionnellement à leur dignité. A quoi l'on peut ajouter que le Seigneur, comme il a été expliqué plus haut, n'étant pas rigoureusement contraint de nous récompenser par la seule valeur de nos œuvres, il ne le fera donc pas moins en vertu de ce qui convient au gouvernement équitable de sa providence, c'est-à-dire à sa justice distributive, qu'en vertu de ce qu'il nous doit strictement en justice commutative.

C'est à la même explication qu'il faut recourir, semble-t-il, pour donner à sa justice légale un rôle à jouer dans le dernier jugement. L'on peut douter d'ailleurs qu'il y ait à proprement parler en Dieu une justice légale. Par ce mot, en effet, on désigne chez les hommes cette vertu qui incline le particulier à sacrifier les biens dont il est légitimement propriétaire quand l'intérêt supérieur de l'État le lui demande. Or, il n'existe aucun intérêt prédominant en faveur duquel le Tout-Puissant puisse être appelé à renoncer à ses droits, ceux-ci l'emportant toujours sur n'importe quels autres. Toutefois, dans la mesure où il est permis d'appeler justice légale le devoir qui s'impose à sa providence de régir ses créatures avec mesure et sagesse, il est clair que ce genre de justice intervient dans la manière dont nous serons dédommagés au ciel de nos sacrifices présents. *Opusc.*, VI, sect. IV, n. 6-9, p. 566.

VIII. LA VISION INTUITIVE. — 1° *Sa transcendance.* — Ayant prouvé l'existence de la vision intuitive par l'Écriture, Suarez se demande aussitôt si les forces de la raison suffisent à en établir au moins la possibilité. *De Deo*, l. II, c. VII, n. 7, t. I, p. 65. Plusieurs passages célèbres du Docteur angélique semblent, en effet, affirmer que cette démonstration ne dépasse pas la portée de notre esprit. Tout en avouant que saint Thomas est sur ce point difficile à interpréter, Suarez se refuse à croire, pour son compte, qu'il ait jamais voulu faire de la contemplation béatifique le terme normal de l'appétit naturel de notre intelligence. Selon lui, l'argumentation même du saint docteur montre qu'il n'y est pas question d'un désir strictement naturel de la vision intuitive, mais d'un désir élicite. Or, semblable désir a aussi bien pour objet le chimérique que le réel ou le réalisable. Ainsi pouvons-nous aspirer vers tout ce qui nous paraît bon, par exemple vers l'union hypostatique, si l'idée nous en vient à l'esprit. Qui dira pourtant qu'il suit logiquement de ce désir que notre nature puisse être assumée par la personne du Verbe ou du Saint-Esprit? *Ibid.*, n. 9, p. 66.

Tout au plus, par conséquent, l'argument de saint Thomas a-t-il pour but, notre destinée surnaturelle étant supposée connue par la foi, de montrer sa parfaite convenance avec les tendances profondes de nos facultés spirituelles. *Ibid.*, n. 12, p. 66. Pas plus que celui de la Trinité, le mystère de la grâce et de la fin où elle conduit n'est accessible à notre raison qui peut seulement prouver qu'il n'y a rien dans ces dogmes d'évidemment contradictoire.

Cette transcendance de la vision intuitive à l'égard de notre intelligence et de l'intelligence angélique s'étend-elle jusqu'à tout esprit créable? Ou, pour poser la question comme Ripalda, ne pourrait-on concevoir un esprit fini si élevé dans l'échelle de l'être qu'il eût droit de par la constitution même de son essence à contempler Dieu face à face? Après tout, ni la lumière de gloire, ni la vision qu'elle effectue n'étant illimitées dans leur perfection, quelle difficulté y a-t-il à ce qu'elles appartiennent en propre à une créature? *Ibid.*, c. IX, n. 1, p. 73. Les auteurs scolastiques sont pourtant à peu près unanimes à déclarer qu'elles ne peuvent être connaturelles à aucun être tiré du néant. Mais les raisons sur lesquelles ils fondent cette opinion n'agréent pas toutes à Suarez, tant s'en faut.

D'après les nominalistes, Dieu produisant lui-même dans les esprits bienheureux la vision de son essence, pareille faveur ne peut être due normalement à aucune intelligence finie. *Ibid.*, n. 3, p. 73; c. X, n. 2, p. 78.

Mais, répond Suarez, sans compter que, loin d'être l'œuvre exclusive de Dieu, la vision intuitive est aussi celle du *lumen gloriæ*, l'on ne voit pas pourquoi un don créé dépasserait nécessairement de soi les exigences de toute créature. *Ibid.*, c. X, n. 3.

Selon d'autres, un esprit limité étant incapable de connaître l'infini autrement que par un intermédiaire créé et pareil intermédiaire étant incapable de représenter Dieu tel qu'il est, celui-ci n'est donc connaissable intuitivement par une intelligence tirée du néant que si Dieu consent bénévolement à se révéler lui-même à elle. *Ibid.*, n. 5, p. 79.

Cet argument toutefois est sans force pour qui admet comme Suarez qu'il n'y a aucune répugnance de principe à ce que la contemplation béatifique se produise à l'aide d'une espèce impresse.

On dit encore que la vision intuitive rendant l'âme impeccable et l'impeccabilité ne pouvant appartenir en propre aux créatures, aucune de celles-ci ne sera donc jamais connaturellement apte à voir Dieu.

Mais sur quoi se fonde-t-on, demande Suarez, pour affirmer avec certitude que l'impeccabilité est nécessairement incompatible avec la condition de créature? S'il y a une certaine tradition dogmatique en ce sens, la raison en tout cas est impuissante à trancher semblable problème. Rien n'empêche d'ailleurs de concevoir un esprit fini qui n'aurait droit par essence à jouir de la vision intuitive qu'après un certain temps d'épreuve, où lui serait laissée la liberté de commettre le mal. *Ibid.*, n. 6, p. 79.

Pour sa part, Suarez préfère s'en tenir à l'argument de saint Thomas : *modus cognoscendi sequitur modum*

essendi. Sans doute, comme le fait observer Duns Scot, cette preuve n'est-elle pas absolument concluante, puisqu'il est admis, par exemple, que les anges d'espèces inférieures connaissent ceux qui font partie de hiérarchies supérieures. Il reste cependant que la transcendance de Dieu à l'égard de n'importe quel être fini n'est point comparable, tant elle la dépasse, à la transcendance d'une créature quelconque par rapport à une autre. Dans ce deuxième cas la distance est limitée, tandis qu'elle est illimitée dans le premier. A cela s'ajoute que la vision intuitive de l'essence divine exige une présence de cette dernière en notre âme, d'ordre si intime et si particulier qu'elle ne peut être due à aucun esprit fini en vertu de sa perfection propre. Quoi qu'il en soit, conclut Suarez, il serait vain de chercher une démonstration plus efficace. En pareille matière il ne faut en effet prétendre ni à la certitude ni à l'évidence. *Ibid.*, n. 10, p. 81.

2° *Sa nature.* — Suarez en vient alors à la nature de la vision intuitive et aux conditions dans lesquelles elle s'exerce, fondant ses explications sur sa conception de la connaissance en général. Cette conception, est-il besoin de le rappeler, diffère essentiellement de celle des thomistes. Pour ceux-ci la connaissance n'est pas à proprement parler une représentation que l'esprit se forme d'un objet, mais une union de l'intelligence soit avec cet objet lui-même soit avec l'espèce qui en tient lieu. L'espèce, en effet, n'est indispensable que si un milieu interposé sépare l'esprit du terme connu. D'où il suit qu'entre la connaissance et son objet il n'y a aucune différence, la connaissance n'étant pas une similitude de l'objet, mais l'objet même en tant que, d'une façon ou d'une autre, il a été rendu présent à l'intelligence. L'acte de connaissance n'est donc pas une action au sens ordinaire du mot, une *actio prædicamentalis* qui produit nécessairement un effet par lequel elle se définit, mais une *actio formalis* qui n'engendre rien et consiste uniquement dans la saisie d'un objet ou d'un succédané de cet objet : l'espèce impresse. Il résulte enfin de ces prémisses que l'espèce expresse n'a aucune raison d'être dans une connaissance directe telle que la perception sensible ou la vision intuitive, mais seulement dans la connaissance réflexe quand l'objet n'est plus présent à la faculté et que, pour penser à lui, force est bien de s'en faire une représentation. Voir G. Picard; *Essai sur la connaissance sensible d'après les scolastiques* dans *Archives de philosophie*, 1926-1927. Appliqués à la contemplation béatifique, ces principes aboutissent aux conséquences suivantes : Dieu se trouvant aussi intimement uni que possible à l'âme des élus, aucune espèce, ni impresse, ni expresse, n'est requise pour que son essence soit perçue par elle intuitivement. Et si l'on objecte qu'il faut supposer pour cela que l'être divin informe lui-même l'intelligence des bienheureux, ce qui semble répugner métaphysiquement, les thomistes répondent qu'étant souverainement intelligible l'infini peut se communiquer formellement à un esprit créé de manière intelligible sans s'identifier pour autant avec lui dans l'ordre ontologique. S'il est inconcevable que la substance divine informe physiquement notre intelligence, puisqu'elle ne peut s'enfermer dans les limites d'un sujet créé, il n'en va pas de même d'une information purement intelligible, qui lui permet de se livrer entièrement à notre esprit sans s'ajuster à sa mesure ontologique. L'être infini en tant qu'intelligible n'est pourtant point d'ordre représentatif mais d'ordre réel. Il actue vraiment l'âme des élus et s'identifie avec elle bien que ce ne soit pas tout à fait formellement. *De Deo*, l. II, c. XII, n. 9 et 10, p. 88.

Sans doute est-ce par un acte que les bienheureux reçoivent ainsi l'être divin qui se livre intelligiblement à eux, mais, puisque c'est un acte de connaissance, il n'en résulte, suivant la doctrine thomiste, aucun terme distinct de l'intellection elle-même. Autrement dit, cet acte n'est point l'élaboration d'une similitude de l'essence infinie, mais une simple saisie de cette essence à qui il suffit d'être reçue dans un esprit sous la forme assimilable où elle s'y présente, pour être, par le fait même, connue de lui. Ou, si l'on veut encore, la vision intuitive est un effet qui s'identifie avec son *fieri*. *Ibid.*, c. XI, n. 2, p. 82; c. XII, n. 15, p. 89.

Suarez se refuse absolument à souscrire à cette conception de la connaissance en général et de la contemplation béatifique en particulier. Selon lui, connaître c'est s'assimiler un objet en en produisant une image vivante, l'espèce expresse. Cette dernière est la connaissance même, si bien qu'une connaissance sans espèce expresse serait un non-sens, une notion intrinsèquement contradictoire. Toutefois la représentation que se forme ainsi d'un objet l'intelligence ne doit pas être tenue pour un *medium quod*, mais un *medium quo*. En d'autres termes, elle n'est pas une similitude que l'esprit atteint et connaît en tant que telle, mais par laquelle il atteint et connaît l'objet lui-même. Ainsi est-ce l'objet que nous voyons dans le miroir où il se reflète et non son image, pour la bonne raison qu'il n'y a aucune image dans le miroir, celui-ci n'ayant d'autre office que de réfléchir les rayons émis par l'objet en leur permettant par là de parvenir à nos yeux. *Ibid.*, c. XI, n. 5 sq., p. 83.

D'où il résulte qu'il n'y a point d'incompatibilité entre la notion de connaissance par espèce expresse et la notion de connaissance intuitive, l'espèce expresse n'étant qu'un intermédiaire non connu servant à atteindre en lui-même un terme qui seul est connu.

Quant à l'espèce impresse, d'après Suarez, elle n'est, au contraire de ce qu'admettent les thomistes, nullement représentative de l'objet. Elle a pour but d'exciter la faculté et de constituer en partie avec elle le principe qui élabore l'espèce expresse.

Cela dit, on comprend mieux les reproches adressés par Suarez à la thèse de ses adversaires. L'acte par lequel se perçoit l'essence divine étant nécessairement une forme créée, ne peut en aucune façon, leur objecte-t-il, comprendre parmi ses éléments composants une forme ou une nature infinie. Que veut-on signifier, du reste, en parlant d'une information *in esse intelligibili?* Si cette information n'est pas réelle, elle n'explique en rien le problème et, si elle est réelle, elle devrait nécessairement entraîner quelque changement soit en Dieu, soit dans l'intelligence. En Dieu, il n'y faut pas songer, et dans l'intelligence, à s'en tenir aux données de la doctrine thomiste, cela n'est guère moins impossible, puisque l'acte de vision y est représenté comme n'occasionnant ni une production de terme nouveau, ni une modification quelconque des facultés du bienheureux. *Ibid.*, c. XII, n. 8 sq., p. 87.

Au surplus informer *in esse intelligibili*, c'est nécessairement informer *in esse naturali*. Car l'essence divine ne peut, de quelque manière que ce soit, constituer formellement l'intelligence en acte sans lui communiquer formellement son être, autrement dit sans l'informer par son être incréé. *Ibid.*, c. XII, n. 7, p. 87.

C'est pourquoi, si une espèce impresse n'est point nécessaire à la production de l'acte de la contemplation béatifique, parce que Dieu est suffisamment uni à l'âme de l'élu pour y déterminer lui-même une représentation de ses perfections propres, par contre cet acte suppose absolument une espèce expresse, car l'intellection est nécessairement une action et une action produit nécessairement un terme. Or, ce terme ne peut être qu'une image faite à la ressemblance divine, puisque sans image de ce genre aucune connaissance n'est concevable. Il est donc métaphysiquement impossible

que les élus voient l'être infini sans l'aide d'un verbe mental.

Seule l'espèce impresse peut être suppléée par Dieu qui la remplace non seulement dans son rôle d'excitant de la faculté, mais aussi dans son rôle de principe co-efficient de la vision. Celle-ci par conséquent provient, en définitive, d'une collaboration de la puissance obédientielle active de l'intelligence avec la causalité divine. *Ibid.*, c. XII, n. 14, p. 89.

IX. L'EFFICACITÉ DE LA PRÉDESTINATION ET DE LA GRACE. — Aucune grâce prévenante ne serait vraiment suffisante si elle n'était aussi efficace, au moins en puissance, c'est-à-dire si l'aide qu'elle apporte au sujet ne le rendait capable d'agir salutairement. Toutefois un sujet capable d'agir n'use pas nécessairement de son pouvoir, surtout s'il est libre. Ainsi comprise, par conséquent, la grâce efficace n'est pas essentiellement liée à l'œuvre qu'elle permet de produire.

En fait, l'usage a prévalu de réserver le nom d'efficace à la grâce prévenante qui obtient effectivement un résultat et dont, par suite, l'acte premier est infailliblement uni à l'acte second, sinon de droit par la nature des choses, au moins en réalité parce qu'il l'engendrera certainement. On convient de même de n'appeler suffisante que la grâce qui, capable de nous entraîner après elle, n'y réussit pourtant pas.

Qu'il existe de telles grâces, qui, tout en étant en elles-mêmes aussi susceptibles d'atteindre leur but que de le manquer, sont pourtant infailliblement vouées soit à réussir, soit à échouer, c'est une suite logique du dogme de la prédestination. Dieu n'aurait pu, en effet, dès avant de le créer, partager à son gré et sans injustice le genre humain en élus et en réprouvés, s'il n'avait point disposé de grâces qui lui permissent de plier exactement notre volonté à ses moindres désirs, sans l'empêcher cependant de rester pleinement maîtresse et responsable de ses opérations.

Mais comment peut persister notre liberté sous l'influence de grâces qui la manœuvrent à leur guise? A ce problème il n'y a, semble-t-il, du point de vue spéculatif, que deux issues possibles : la solution fondée sur la prémotion physique, d'une part, et la solution fondée sur la science moyenne, d'autre part. En dehors de ces deux explications, aucune autre, de l'avis des grands docteurs, ne réussit à montrer comment Dieu nous mène à ses fins avec la ferme assurance et la rigoureuse précision qui conviennent à ses perfections infinies. Voir P. Dumont, *Liberté humaine et concours divin d'après Suarez*, Paris, 1936, p. 108 et 114.

Pourtant Suarez a d'abord cru pouvoir se passer de l'une et l'autre solution. D'un cours d'élève écrit sous sa dictée en l'année scolaire 1582-1583, il résulte en effet, que, renonçant à trouver une issue aux graves difficultés qu'il voyait à la science moyenne, il prétendit quelque temps accorder sans son aide la liberté avec le concours divin. Cf. Dr. Friedrich Stegmüller, *Zur Gnadenlehre des jungen Suarez*, Fribourg-en-B., 1933. Comme il repoussait avec encore plus de résolution l'explication prédéterministe (cf. P. Dumont, *op. cit.*), rien ne lui permettait plus d'attribuer un succès certain à aucune grâce isolée. Pour conformer une âme à ses desseins sur elle, Dieu en était donc réduit, dans ces conditions, à multiplier et à varier ses appels, au besoin même à prolonger le temps de son épreuve terrestre, jusqu'à ce que l'âme en question ait consenti à se laisser toucher.

Bien vite cependant, la question mieux étudiée, Suarez acquit la conviction que jamais la conduite providentielle des volontés n'avait été présentée dans l'Écriture ou dans la tradition sous une forme aussi imprécise et aussi tâtonnante et que les allusions à une prévision hypothétique des futurs contingents ne manquaient, d'autre part, ni chez les auteurs inspirés, ni chez les docteurs de l'Église. En dépit de l'impuissance de notre raison à en dissiper toutes les obscurités, la science moyenne ne lui parut plus dès lors pouvoir être mise en doute.

Voici d'ailleurs comment il s'est exprimé lui-même sur les motifs qui le firent changer d'avis. « Bien que nous ne parvenions guère à comprendre comment elle s'exerce et qu'il faille, sur ce point, nous contenter d'une lumière imparfaite, la connaissance des futurs conditionnels n'en doit pas moins être attribuée à Dieu comme l'unique moyen qui lui permette de gouverner en maître absolu nos libertés. Peu importe, du reste, qu'à elle seule notre intelligence ne suffise pas à la justifier, car elle se trouve si solidement fondée dans l'Écriture et l'enseignement des Pères qu'il est impossible d'en contester l'existence. » *Opusc. theol.*, I, l. I, c. XV, n. 2.

Ainsi n'est-ce pas le désir de faire triompher une thèse systématique qui détermina Suarez à se rétracter, mais la seule préoccupation de résoudre l'apparente antinomie qui existe entre le dogme de la liberté et celui de la prédestination, en conformité avec l'enseignement le plus constant et le plus net de la tradition et du magistère. En quelques lignes, tel serait le raisonnement qui l'a convaincu : l'infaillible efficacité de la grâce exigée par une prédestination précise et assurée n'est réalisable qu'à l'aide de la prédétermination physique ou de la science moyenne. Or la prédétermination ne paraît pas acceptable. Car nous ne pouvons pas être tenus pour responsables d'avoir mal agi si, au moment où nous allions tomber dans le péché, le concours divin ne nous a pas été réellement offert, aussi bien pour résister à la tentation que pour y céder. A moins d'avoir le choix entre plusieurs résolutions possibles nous ne sommes pas libres. Mais si nous sommes vraiment à même d'opter entre divers concours que Dieu nous propose, comment gardera-t-il le contrôle rigoureux de notre volonté, s'il n'est pas renseigné d'avance sur la détermination qu'en fait nous allons prendre? Stegmüller, *op. cit.*, p. 26 et 28; Suarez, *De ver. int. aux. eff.*, c. I, t. X, p. 305.

En toute logique le rejet de la prémotion conduit donc inévitablement à la science moyenne et au concours simultané. Toutefois la réfutation du bañézianisme ne suffit pas à elle seule à prouver le molinisme qui présente lui aussi de très grandes difficultés. Suarez le reconnaît loyalement. *De aux. grat.*, l. V, c. XXIV, n. 17, t. VIII, p. 515. Mais ces difficultés, qu'il s'est d'ailleurs consciencieusement appliqué à résoudre, ne lui paraissent pas aussi insurmontables que celles de la prémotion physique. Cf. P. Dumont, *op. cit.*, p. 214 et 341. Nous ne le suivrons pas dans cette discussion toute philosophique qui nous intéresse ici beaucoup moins que sa conception de la grâce efficace.

Pour lui, comme pour tout théologien, la grâce efficace doit déjà se montrer telle *in actu primo*, c'est-à-dire non seulement avant que la volonté ait consenti à son impulsion, mais avant même que ce consentement ait été prévu par Dieu comme un fait appelé à se réaliser certainement. Autrement dit, la grâce efficace doit être inévitablement liée à son effet dans l'ordre des futuribles avant de l'être dans l'ordre des futurs. Car le Créateur ne peut conduire à sa guise les libertés au sort final qu'il leur a prédestiné, que s'il connaît avec la plus infaillible certitude leurs réactions à chacun des appels de sa grâce avant d'avoir décidé s'il leur adresserait ces appels et de quelle façon il les leur ferait entendre. Or, cette efficacité certaine *in actu primo* s'explique fort bien à l'aide de la science moyenne, par laquelle Dieu est renseigné sur les décisions que nous prendrons librement dans toutes les situations où il pourrait lui plaire de nous placer.

Bien que nous laissant entièrement maîtres de notre réponse à ses suggestions, la grâce efficace des molinistes n'en est donc pas moins assurée d'obtenir notre acquiescement et par là diffère essentiellement de la grâce suffisante, dès avant que notre volonté soit intervenue pour l'accepter ou la rejeter. Cette différence toutefois n'est point d'ordre physique et n'affecte pas les deux espèces de grâce de façon intrinsèque. Rien n'empêche en effet que la grâce efficace soit physiquement identique à la grâce suffisante, ni même qu'elle lui soit inférieure en intensité ou en force d'attrait. Ce qui distingue ces deux grâces, d'après les molinistes, c'est un élément qui leur est entièrement extérieur : savoir, le fait que le résultat favorable de l'une et défavorable de l'autre est connu d'avance avec certitude par la science divine des futurs conditionnels. *De ver. int. aux. eff.*, c. x, t. x, p. 356.

Toutefois si la providence n'est pas moins sûre de l'exécution de ses desseins dans le système de Molina que dans celui de Bañez, son amour ne s'y manifeste pas à ses privilégiés exactement de la même façon. D'après Bañez, en effet, la prédilection divine à l'égard des élus ne se présente pas seulement comme la raison première et exclusive de l'efficacité de la grâce, mais encore comme l'unique moyen de connaître cette efficacité. Suivant les tenants de la prémotion physique, Dieu, avant de créer le monde, fixe tout d'abord par une élection de sa liberté le nombre d'élus qui lui semble convenir le mieux à la glorification de ses attributs et que, sous aucun prétexte, il ne laissera s'accroître. Cela fait, il détermine le degré de sainteté qu'il désire voir atteindre par chacun de ses prédestinés et prépare alors les prémotions physiques qui réaliseront infailliblement le plan ainsi tracé.

D'après cette conception, c'est donc parce que le Seigneur nous a d'abord aimés qu'il nous a ensuite prédéterminés à bien agir et c'est parce qu'il nous a ainsi prédéterminés qu'il peut prévoir à coup sûr le consentement que nous donnerons à l'appel de sa grâce.

Selon Molina et Lessius, au contraire, il faut absolument que Dieu connaisse les futurs libres avant d'aimer le monde où ils se réaliseront et leur réalisation n'est point d'ailleurs le premier but qu'il s'est proposé en créant. Car, si telle avait été la fin primordiale de l'univers : savoir, le salut et la sainteté d'un certain nombre de prédestinés, l'on ne serait que trop fondé à contester que Dieu ait voulu sincèrement sauver tous les hommes. Il a donc tiré le monde du néant pour une autre raison dominante que la gloire éternelle de tels ou tels privilégiés. Toutefois comme il savait, par sa science moyenne, en appelant notre univers à l'existence, qu'en fait tant de justes s'y sauveraient et tant de bonnes œuvres s'y accompliraient, ce résultat qu'il prévoyait et dans lequel par avance il se complaisait, peut et doit être considéré comme un effet très particulier de son amour à l'égard de ceux qui parmi nous agiront bien et parviendront au ciel. Si donc Molina n'a point voulu que la grâce efficace fût, aussi directement et aussi uniquement qu'elle l'est pour Bañez, le produit de la bienveillance divine, ce n'est que pour éviter de réduire à trop peu de chose sinon même à rien la bonté du Créateur envers les damnés.

Entre ces deux conceptions de la prédestination et de la grâce efficace Suarez, on le sait, n'a point choisi celle de l'auteur de la *Concordia*, mais celle de Bañez, à cette différence près que c'est, dans sa théorie, par la science moyenne et non par la prémotion physique que Dieu conduit à ses fins le nombre déterminé de saints dont il a fait le premier but de la création du monde. L'opinion de son célèbre confrère lui paraissait, en effet, sur ce point inconciliable avec l'enseignement de saint Augustin et de saint Thomas. *De ver. int. aux. eff.*, c. XII, XIII, XIV, XXXVI, XXXVII, XL; *De aux. grat.*, l. III, c. XIX, t. XI, p. 259.

X. Conclusion. — L'exposé qui précède ne donne qu'une idée très sommaire de l'œuvre de Suarez. Même en ce qui concerne sa théologie spéculative, force nous a été de nous en tenir à quelques aperçus. De parti pris ont été laissées de côté de nombreuses et importantes études de théologie positive : exégèse scripturaire, recherches sur l'enseignement des Pères et les définitions du magistère, études qui occupent pourtant une large place dans les différents traités de notre auteur. Par ailleurs celui-ci n'est pas seulement l'un des meilleurs théologiens scolastiques, ses *Disputationes metaphysicæ* lui valent de compter aussi parmi les philosophes les plus marquants. Et son renom n'est guère moindre en morale et en droit canon. A presque toutes les branches des sciences ecclésiastiques il a consacré des ouvrages d'une ampleur et d'une portée considérables. Sa *Defensio fidei* ne l'a-t-elle pas fait estimer par certains comme l'un des créateurs de la philosophie du droit? et ses écrits sur la vertu de religion, l'état religieux et la prière ne le rangent-ils pas parmi les grands auteurs de l'ascèse et de la mystique? C'est précisément cette universalité qui constitue l'un de ses caractères les plus saillants et qui a particulièrement contribué à frapper d'étonnement et d'admiration ceux qui l'ont étudié de près.

Suarez n'est pourtant pas un simple érudit, un encyclopédiste et un compilateur. Car il ne s'est point borné à lire et à s'assimiler des documents, ni à dresser l'inventaire des opinions les plus diverses. De tous ces matériaux il a fait une critique attentive et méthodique. Avec un rare discernement, sans s'incliner à priori devant aucune autorité, comptât-elle parmi les plus hautes, sans jamais céder à la pression des amitiés ou des coteries, il a analysé, discuté, sondé chaque système pour y séparer l'incertain du solide. Et c'est bien la maîtrise avec laquelle il a fait ce triage, jugé à sa vraie valeur, en tant de matières différentes, l'enseignement de ses devanciers et de ses contemporains, avant de proposer le sien en parfaite connaissance de cause, qui lui a valu son titre de Docteur éminent.

Le jugement porté par M. Grabmann sur ses *Disputationes metaphysicæ* s'applique sans aucun doute à toute la production de Suarez : « Il a réuni, écrit l'éminent historien de la philosophie scolastique, avec une étonnante érudition sur chaque problème l'ensemble de la documentation connue de son temps. Non seulement il a cité une pléiade d'auteurs aux tendances les plus variées, mais, en règle générale, il a largement exposé leurs théories de façon à en donner une fidèle image. Et, de même qu'il rapporte clairement et textuellement leurs opinions, il en critique aussi les fondements et la portée *sine ira et studio.* On a justement nommé les *Disputationes metaphysicæ* un répertoire instructif et complet de l'enseignement scolastique et de ses divergences d'école à école. Ce recensement des systèmes n'est d'ailleurs pour lui qu'un moyen et un point de départ pour un travail plus constructif et la formation de son jugement propre sur chaque question disputée. Sous ce dernier rapport il faut signaler parmi ses traits dominants son sens du réel, c'est-à-dire cette pénétration aiguë qui le fait aller jusqu'au cœur du problème pour en développer lumineusement, avec les tenants et aboutissants, le processus d'argumentation qui conduit à sa solution. Après l'avoir lu on est renseigné à fond sur tous les aspects d'une question, ses difficultés, ses ramifications, les diverses réponses qui peuvent lui être faites. Par cette qualité comme par sa tranquille objectivité, Suarez fait penser à saint Thomas d'Aquin. Et il lui ressemble encore

ainsi qu'à saint Bonaventure, par la profondeur de sa vie intérieure et la grande noblesse de son âme entièrement consacrée à Dieu et à la vérité. » *Mittelalterliches Geistesleben*, t. I, c. XVII, *Die Disputationes metaphysicæ des Franz Suarez*, p. 534 sq.

Il est vrai que ce ne sont pas d'ordinaire ces qualités sérieuses et robustes qu'on applaudit avec le plus de bruit et d'enthousiasme. Mais, à défaut de la gloire plus retentissante des grands chefs d'école et des créateurs de nouveaux courants de pensée, Suarez mérite celle d'avoir mis au point sur la plupart des grands problèmes de la métaphysique, de la théologie dogmatique et morale et de la spiritualité chrétienne une doctrine remarquablement compétente, judicieuse et sûre. Moins brillante que d'autres, son œuvre n'a certainement pas été moins féconde et sans doute ne sera-t-elle pas moins durable.

P. DUMONT.

III. LA THÉOLOGIE PRATIQUE. — Dans le *Proœmium* de son *De religione*, t. XIII, p. 1, Suarez a fortement marqué que la théologie ne pouvait se borner à être spéculative, qu'elle devait s'achever en théologie pratique : *Sacra theologia ita subtili divinarum rerum speculatione detinetur ut humanas etiam dirigat actiones, speculatrix enim est et practica... Minus quidem laudabilis esset, si mentem illustraret, non mores dirigeret...* C'est le grand reproche que fait saint Paul aux philosophies anciennes, Rom., I : elles connaissaient Dieu sans apprendre à l'honorer et — nous pouvons l'ajouter — à le servir et à l'aimer. Et le grand théologien se rend à lui-même ce beau témoignage : *Hic semper [fuit] meorum laborum scopus ut Deus ab hominibus et cognoscatur magis et ardentius sanctiusque colatur.*

De fait, dans l'œuvre écrite de Suarez, si, aux traités d'enseignement se rattachant plus ou moins directement à la *Somme* de saint Thomas, on joint les écrits polémiques : *Defensio fidei*, *De immunitate ecclesiastica*, etc.), on peut reconnaître que sa théologie pratique n'est pas d'une moindre étendue que sa théologie spéculative : sur 26 volumes de l'édition Vivès (plus exactement 28, les t. XVI et XXIII étant en effet dédoublés), 14 contiennent des matières qui lui reviennent, soit en totalité, soit en partie, à la suite du dogme ou mêlé à lui.

Dans ce dictionnaire, nous nous contenterons de donner quelque idée de la théologie pratique suarésienne, en marquant les matières qu'elle embrasse et ses caractères principaux, en signalant quelques-unes de ses doctrines plus importantes ou plus actuelles (col. 2696), et en relevant quelques traces de son influence (col. 2724).

I. MATIÈRES DE LA THÉOLOGIE PRATIQUE SUARÉSIENNE ET CARACTÈRES PRINCIPAUX. — *1. MATIÈRES TRAITÉES.* — Le relevé des œuvres de Suarez (col. 2641 sq.) a énuméré et décrit les divers ouvrages qui traitent directement de la théologie pratique, les uns publiés du vivant de l'auteur, les autres après sa mort, certains retenant plutôt la forme de commentaire, du reste fort libre, de la *Somme* thomiste, d'autres, les plus considérables sans doute, comme le *De religione* et le *De legibus*, prenant celles de traités plus personnels. De plus toute une série d'ouvrages renferme des questions se rapportant à cette théologie, soit séparées de celles proprement dogmatiques, soit mêlées à elles.

Sans y revenir, il importe de souligner l'ampleur des matières, qui sont traitées dans ces divers ouvrages. Par rapport à la division des sciences théologiques telle qu'elle existe actuellement en suite de leur développement historique, on peut sans exagérer affirmer que ces matières couvrent la plus grande partie du champ de la théologie morale proprement dite (en y ajoutant la philosophie morale), du droit canon, et même de la théologie ascétique et mystique; de plus une portion considérable du *De legibus* et de la *Defensio fidei* prendrait avantageusement place dans cette théologie politique et sociale, la dernière née des sciences théologiques, qui travaille de nos jours à se constituer sous l'influence et la direction des encycliques pontificales.

Les seules matières vraiment importantes se rapportant à ces diverses sciences dont Suarez n'ait pas traité paraissent être surtout les suivantes : diverses parties plus techniques du droit canon comme les procès ecclésiastiques, des questions plus appliquées de la vie ou de la direction spirituelle et — ceci concerne principalement la théologie morale — la justice et les sacrements de l'ordre et du mariage. Sur la justice, Suarez ne nous a donné comme étude détachée que celle de ses bases dans le *De legibus;* les déterminations de cette vertu et les contrats ne sont pas exposés; sur la vie économique, qui attira si vivement l'attention de certains moralistes de son âge, comme Molina ou comme son propre élève, Lessius, l'œuvre de Suarez est muette. Quant au sacrement de l'ordre, il n'en a point traité directement et n'en a touché que des points secondaires : célibat des prêtres, irrégularités, etc.; nous savons qu'il avait enseigné en détail celui du mariage et qu'il projetait d'écrire sur lui un traité spécial; même après le grand ouvrage de Thomas Sanchez, qui semblait exhaustif à ses contemporains, Suarez prétendait pouvoir produire sur cette matière une œuvre personnelle et nouvelle. Cf. de Scorraille, t. II, p. 406. Dans sa *Theologiæ R. P. F. Suarez summa aut compendium...*, publiée en 1732, le P. François Noël a cru bon pour réparer ces deux dernières lacunes de donner, en appendice des résumés suarésiens, ceux du *De justitia et jure* de Lessius et du *De matrimonio* de Sanchez.

Ajoutons que, sur les matières de chasteté en dehors du mariage, pas plus que sur la vie économique ou conjugale, Suarez ne nous a pas donné d'étude directe; s'il en a parlé à propos du vœu de chasteté et du célibat ecclésiastique, c'est plutôt sommairement et à un point de vue canonique.

II. CARACTÈRES PRINCIPAUX. — De cette théologie pratique si ample, voici les caractères principaux que nous croyons pouvoir relever :

1° *Continuité.* — Le premier, et sans doute le plus distinctif, c'est son unité de visée et d'aspiration, ce que nous pourrions appeler *sa continuité.*

D'une part, donnée comme une suite normale de la théologie spéculative ou dogmatique, elle reste, dans la pensée de son auteur, intimement unie à cette dernière; d'autre part, même quand elle se fait spécialement morale, canonique, ascétique, politique, elle prétend demeurer théologique, poursuivre une tâche théologique.

1. Comme dans la *Somme* de saint Thomas, c'est autour de l'idée centrale de Dieu que gravite tout entière sa doctrine; cf. de Scorraille, t. II, p. 407 sq.; elle a pour objet le retour de l'homme à Dieu par la vie morale, les vertus, les sacrements, les lois divines et humaines, toutes les aides diverses que l'Église offre aux chrétiens. Le traité *De legibus* porte comme second titre *De legislatore Deo;* à toutes les autres œuvres de cette théologie pratique, on pourrait en ajouter un semblable, établissant un rapport analogue de la matière à Dieu.

2. Depuis des siècles existait, avec son objet et sa méthode spéciale, le droit canonique. La théologie morale, dépendante quant à son fondement, mais cependant distincte de la dogmatique — Henriquez venait au temps de Suarez de lui donner son nom — s'était manifestée par des œuvres propres : *Sommes pénitentielles* du Moyen-Age, *Somme morale* plus théologique

de saint Antonin, écrits de Cajétan, Azor, Molina, Sanchez, etc., développement de la casuistique, de ses cours, de ses exercices et de ses manuels, à la suite du concile de Trente et du raffermissement de l'institution pénitentielle. La théorie de la vie spirituelle tendait de même à prendre une allure plus personnelle (traités et ouvrages spéciaux d'ascétique et de mystique), et l'on sait l'abondance des écrits politiques publiés par des gens d'Église et par des laïcs en ces temps bouleversés. Bientôt la philosophie morale se détacherait dans les écoles catholiques de la théologie morale et comprendrait l'étude rationnelle de la morale et celle de la politique.

Suarez, plus que saint Thomas, a entendu utiliser toutes les ressources du droit canon pour traiter les matières qui le comportaient; mais aussi érudit qu'un canoniste de profession, il a toujours prétendu, même alors, rester théologien; pas plus que saint Thomas, il n'a examiné hors de la méthode et de la trame théologiques les questions soit de spiritualité, soit de politique et, comme saint Thomas, il ne s'est donné ni comme un pur moraliste rationnel, ni, quoiqu'il soit descendu plus que celui-ci dans le détail des cas concrets, comme un simple casuiste.

3. Son attitude vis-à-vis de la casuistique, alors en pleine efflorescence, fait bien comprendre, nous semble-t-il, ce caractère de sa théologie pratique.

Dans sa formation, on ne voit pas qu'il ait suivi des cours proprement dits de casuistique; Alcala ni Salamanque n'en possédaient encore. Professeur, il n'a pas dédaigné cette discipline, puisque, vers 1579, à Valladolid, il s'offre à prendre la charge de son enseignement, de Scorraille, t. I, p. 156; dans ses œuvres, il ne craint pas d'étudier en détail les cas concrets, même scolaires, par exemple dans le *De baptismo*, celui de l'enfant projeté dans le fleuve, *De sacram.*, disp. XX, sect. III, t. XX, p. 343 sq., et il se montre au courant de toute la littérature casuistique ancienne et moderne, par exemple à propos de l'absolution de l'absent, *De pænit.*, disp. XIX, sect. III, t. XXII, p. 417. Devenu célèbre, il est consulté de tous côtés pour affaires de conscience et il remplit avec application ce rôle de casuiste professionnel; une affaire de ce genre, l'interdit de Lisbonne, hâta sa mort par la fatigue qu'elle lui occasionna; cf. volume posthume de réponses projeté par le P. Alvarez; quelques pièces ont été publiées par Mgr Malou, *Opuscula sex inedita*, 1859; le P. de Scorraille, t. II, p. 420, en a réuni une centaine, qui attendent leur éditeur.

Du reste Suarez a noté lui-même l'utilité et la nécessité des ouvrages casuistiques; dans l'*Ad lectorem* du *De pænitentia*, t. XXII, p. V, il a déclaré : *...plerumque homines non sunt suopte ingenio satis instructi ad generalia principia singularibus casibus applicanda nisi in libris inveniant certas regulas, a quibus tanquam manu deducantur.* Ce qu'il voulait, et ce qu'il nous donne dans ses œuvres, c'était une casuistique fortement raisonnée, dominée et dirigée par un exposé développé et rigoureux des principes.

En conclusion on voit donc que, pour la casuistique comme pour tout l'ensemble de la théologie pratique, en un temps où très légitimement les sciences qui composaient cette dernière tendaient de plus en plus à se distinguer selon les exigences de la division du travail, Suarez a maintenu fortement l'unité et la continuité de l'exposé, telles que saint Thomas les avait pratiquées; malgré le développement des sciences sacrées, la puissance de son esprit et de son labeur lui permettait de prétendre être un théologien universel.

2° *Dépendance de saint Thomas.* — Ce n'est pas seulement dans sa conception générale de la théologie pratique que Suarez a entendu suivre saint Thomas, il l'a pris aussi comme principal maître et inspirateur en ce qui concerne la doctrine. Non moins, et plus peut-être, que sa théologie spéculative, sa théologie pratique — c'est le deuxième caractère que nous lui reconnaîtrons — dépend immédiatement et étroitement de saint Thomas.

Donnons sur cette dépendance quelques indications se rapportant plus spécialement à la théologie pratique.

1. — Dès 1582, cf. *Lettre au provincial de Castille*, dans de Scorraille, t. I, p. 248, Aquaviva envisageait le projet de faire composer par le P. Suarez un commentaire complet de la Somme entière. En 1588, il lui faisait demander, tout en continuant son cours, d'entreprendre ce travail, à cette condition « qu'il élaguera toute opinion qui ne serait pas généralement admise partout, même chez les Pères dominicains, et qu'il ne marchera que d'accord avec saint Thomas ». *Lettre au P. Bartolomé Pérez*, 25 mars 1588, *loc. cit.*, p. 249. Et il ajoutait en 1590 : « J'espère que le commentaire du P. Suarez sur la IIIe partie (pour une grande part il s'agit de doctrine morale), sera tel que les dominicains n'y trouvent pas matière à querelle; car, nous le voyons, ils ne nous en passent pas une. Redites bien de ma part à l'auteur d'y veiller partout où les questions le demandent. » *Lettre au recteur d'Alcala*, 17 avril, *loc. cit.*, p. 251.

Suarez s'efforça sans nul doute de suivre ces instructions. Ce qu'il écrivit à la première page de son premier ouvrage dogmatique, le *De Verbo incarnato* — qu'il s'était donné pour tâche *d'expliquer la doctrine de saint Thomas avec exactitude et clarté*, t. XVII, p. VI — il aurait pu le répéter en tête de celui qui le suit immédiatement, le *De sacramentis*, où les matières de morale ont grande place et qui reste divisé en *disputationes* et *sectiones*, ce qui affirme davantage le caractère de commentaire; on sait qu'à partir de cet ouvrage, Suarez préféra la forme de « livres » et de « chapitres », pour des raisons de commodité et de brièveté, il le dit du moins, plus que pour affirmer son indépendance de pensée; le volume posthume sur les traités fondamentaux de la morale reviendra à la division première, sans qu'on puisse tout à fait déterminer si ce retour a été adopté intentionnellement par lui-même ou pris par son éditeur. De Scorraille, t. II, p. 391.

Quoi qu'il en soit, dans la IIe partie du *De religione* (*De statu religionis*, *Proœmium*, t. XV, p. XV), Suarez affirmera à nouveau : « Dans ce travail comme dans tous les autres, nous aurons pour guide saint Thomas, qui nous a laissé sur les divers états de vie une doctrine excellente. »

Et Aquaviva, du vivant même de Suarez, pourra écrire ces mots qui visent aussi bien l'œuvre pratique que l'œuvre dogmatique : « Le P. François Suarez est tenu pour si thomiste que, pour ce motif et aussi pour la sûreté si grande de ses opinions, il semble que sa doctrine est généralement suivie dans les universités principales de l'Europe. » *Lettre au provincial du Pérou*, 12 décembre 1610, de Scorraille, t. II, p. 462.

2. — Mais il faut se hâter de le reconnaître, si fidèle, si attaché qu'il soit aux doctrines de son maître, Suarez n'est pas un élève inintelligent et servile. C'est un disciple au vrai sens du mot et il l'est de la manière qui pouvait le plus honorer le grand docteur. Au fait, depuis le XIIIe siècle, la théologie pratique avait poussé plus avant ses recherches; des questions nouvelles s'étaient posées. Aussi bien la *Somme théologique* ne se donnait-elle pas comme un abrégé destiné aux *incipientes* et répondant aux questions du temps? Saint Antonin de Florence, Cajétan, d'autres encore avaient montré, en complétant et en appliquant aux problèmes de leurs époques la morale thomiste, comment il fallait continuer saint Thomas.

Suarez, non moins en théologie pratique qu'en dogmatique, n'a pas agi autrement : il a entendu rechercher, en des analyses poussées à fond, la vraie pensée du Maître et montrer la portée de ses doctrines; utilisant le travail accompli depuis trois siècles, prenant même à d'autres écoles ce qu'elles lui semblaient avoir de bon, il a proposé sur les problèmes contemporains les solutions qu'il jugeait les meilleures. Sur les points qui lui paraissaient moins clairs ou moins solides, il n'a pas craint, en tout respect mais avec entière liberté, de critiquer et de compléter, voire d'abandonner saint Thomas.

Ces points, autant que nous pouvons nous en rendre compte, ne sont guère nombreux. Pour les déterminer exactement, des monographies de doctrines seraient nécessaires, qui nous manquent en beaucoup de matières.

On a parlé de son éclectisme et du volontarisme qu'il aurait souvent substitué à l'intellectualisme thomiste. Ce qui a été dit plus haut à propos de sa théologie dogmatique met, nous semble-t-il, au point l'éclectisme suarésien : un éclectisme organique et modéré, qui le portait à utiliser les excellents éléments fournis par d'autres écoles en les assimilant; il l'a pratiqué aussi en théologie pratique. Quant à son volontarisme, ce qu'il faut admettre, croyons-nous, c'est que, dans un certain nombre de questions morales et politiques, il est bien exact que Suarez s'est efforcé de compléter l'intellectualisme thomiste par une considération plus concrète de la psychologie humaine et en faisant plus de place à la volonté et à la liberté, ainsi dans sa conception du droit et de la loi, dans l'étude de la conscience douteuse, de la béatitude, ou à propos de l'origine de la société civile. Ce volontarisme est, à notre sens, complémentaire; il n'est pas le volontarisme absolu et exclusif que d'aucuns lui ont attribué trop généreusement, faute peut-être d'avoir étudié avec assez de patience ses analyses.

C'est sans doute dans les matières politiques que Suarez se trouve avoir été le plus original; aussi bien le terrain avait-il été beaucoup moins exploré par saint Thomas et portait-il, au XVIe siècle, une floraison autrement touffue et vraiment nouvelle de questions et de problèmes.

En général et en réservant ce dernier point sur lequel nous aurons à revenir, dans l'ensemble de sa théologie pratique il reste que sa critique du thomisme et les compléments qu'il s'efforce de lui apporter, s'ils suffisent à lui faire attribuer une personnalité et une maîtrise réelle, ne nous paraissent pas susceptibles de faire de lui un chef d'école; nous ne croyons pas pouvoir retenir l'idée, trop flatteuse selon nous, qu'il existe un suarézisme moral et juridique. Suarez se défendait au début de sa carrière contre certains de ses confrères d'être un novateur; il pouvait en mourant se dire un thomiste progressif. De Scorraille, t. II, p. 173.

3° *Méthode analytique et historique.* — Ce qui chez le jeune professeur pouvait le plus donner prise à ce reproche de nouveauté, c'était sans doute sa méthode de commentateur, où nous voyons le troisième caractère de la théologie pratique suarésienne.

Cette méthode consiste surtout en un procédé d'analyse qui sépare, sur chaque matière traitée, les questions et, dans les questions elles-mêmes, les éléments à étudier en détail, avec indication des opinions émises jusqu'alors. Ce procédé analytique et historique enrichit singulièrement la doctrine, puisqu'il permet de soulever bien des problèmes qui n'étaient qu'implicitement abordés ou même point du tout traités dans les exposés plutôt brefs et synthétiques de la *Somme;* il donne lieu de présenter un véritable inventaire des travaux théologiques accomplis jusqu'à Suarez et d'arriver à une précision plus grande des réponses et des solutions.

Sans doute cet inventaire, extraordinairement érudit, n'est pas tout à fait selon l'esprit que nous réclamerions aujourd'hui; il nous donne l'état de la théologie à l'époque de Suarez et beaucoup moins la succession et le rapport des doctrines; présenté selon un ordre souvent artificiel, il reste statique : ce n'est pas une histoire des idées. De plus et surtout, cette analyse minutieuse des opinions, cette critique des adversaires et de leurs objections, cette fragmentation des propres thèses de l'auteur ne sont pas sans risquer de nuire à la clarté des ensembles et de mettre notre patience à l'épreuve. Les auditeurs de Suarez et ses premiers lecteurs étaient moins pressés que nous; nous admirerions volontiers sa conscience et sa puissance de travail, sans avoir toujours le temps et l'attention nécessaires pour le suivre et le comprendre.

Il y a là pour toute l'œuvre de Suarez, spécialement pour sa théologie pratique, dont les matières plus concrètes offrent parfois tant de complexité, une cause d'infériorité qui risque de les rendre moins accessibles et de les diminuer.

Si l'on veut bien passer outre aux premières impressions défavorables, on apercevra, au prix de quelque peine, ce qu'on peut gagner à fréquenter le moraliste, le juriste, le politique. Au point de vue historique, il nous renseigne sur l'état de la théologie à son époque. S'il met parfois du temps à découvrir sa pensée, s'il a besoin pour la fixer tout à fait de s'y reprendre à plusieurs fois, on sera étonné de la richesse des vues que l'on rencontrera et l'on constatera aussi — c'est là surtout que se manifestent la qualité et la force singulières de son génie théologique — que l'esprit de synthèse, malgré les apparences contraires, ne lui a pas manqué. Au milieu de développements et d'exposés plus abondants que diffus, des formules surgissent qui éclairent et dominent les questions. Certains de ces aphorismes et de ces principes ont eu leur fortune et ont guidé toute une suite de ses successeurs; on en trouvera aisément à bien des détours de ses analyses; leur réunion constituerait une somme suarésienne qui serait d'un réel intérêt.

II. Doctrines de la théologie pratique suarésienne. — Dans cet exposé, qui voudrait seulement relever les vues, à notre sens plus importantes, plus personnelles ou plus actuelles de cette théologie, nous suivrons, plutôt que l'ordre des ouvrages tels qu'ils ont été publiés ou leur suite historique, celui des diverses sciences qui se partagent de nos jours ce que Suarez appelait la théologie pratique. Pour simplifier, nous ne distinguerons pas de la théologie morale proprement dite la philosophie morale, leurs matières étant identiques, surtout dans leurs parties générales.

I. Théologie morale proprement dite. — 1° *Morale générale.* — Le volume posthume qui en traite directement, Vivès, t. IV, commentaire de la Ia-IIæ, q. I-LXXXIX, contient cinq traités, portant respectivement sur la fin dernière, le volontaire et l'involontaire, la bonté et la malice des actes humains, les passions, les vices et péchés. Les règles morales sont sommairement présentées en fin du IIIe traité, *De bonitate et malitia :* vues sur la loi éternelle, disp. XI, p. 130 — nous les compléterons avec le *De legibus* — et sur la conscience, disp. XII, p. 437 sq. Dans ces divers traités, nous distinguerons les doctrines suivantes :

1. — Comme il convient à une morale aristotélico-thomiste, le volume s'ouvre par une étude de la cause finale : nature psychologique et mode d'action. Ces vues sont à compléter par la disp. XXIII des *Disputationes metaphysicæ*, t. XXV, p. 843 sq.; cf. L. Mahieu, *F. Suarez, sa philosophie*, etc., p. 175-185.

Dans la disp. II, sect. IV, p. 24-25, est donnée avec

grande précision la distinction des quatre manières d'agir *propter finem : per relationem actualem, virtualem, habitualem, interpretativam;* l'intention virtuelle, plus nettement caractérisée qu'elle ne l'était généralement jusqu'alors, est expliquée sommairement : *virtus interior censetur durare in ipso effectu*, n. 4, p. 25; ailleurs, dans le même ouvrage, tract. III, disp. VI, sect. v, n. 11, p. 370, et dans le *De sacramentis*, disp. XIII, sect. III, n. 5 et 6, t. xx, p. 251, une explication par la subconscience est plus explicitement proposée.

2. — Le rôle de la fin dernière dans l'activité morale est aussi étudié en détail, tract. I, disp. III, p. 25 sq., de manière à préparer la théorie des péchés mortel et véniel et la discussion de la question sur l'option fondamentale; nous y reviendrons plus loin.

3. — Au sujet de la béatitude, matière qui se rapporterait peut-être plus exactement à la théologie spéculative, nous signalerons la position prise par Suarez dans la célèbre question de l'essence de la béatitude, disp. VII, p. 69 sq.; sans abandonner proprement la position intellectualiste de saint Thomas (cf. n. 29, p. 79 : *Dico essentiam beatitudinis formalis primo et formaliter consistere in visione Dei clara, in qua quasi in fonte et radice tota perfectio beatitudinis continetur)*, il admet cependant (n. 31, p. 79) que *amor caritatis et amicitiæ divinæ est simpliciter necessarius ut homo sit supernaturaliter perfecte beatus et absolute dicendus est de essentia ipsius beatitudinis.* C'était entendre autrement que la Somme *l'essentia beatitudinis.*

4. — Dans le tract. II, *De voluntario et involuntario* et ses 10 *disputationes*, nous noterons l'étude de l'acte libre et la défense de la liberté reconnue comme de foi par l'Église, contre le déterminisme de la philosophie antique. Disp. I, sect. II, p. 162.

Le *voluntarium in alio* est défini comme virtuellement contenu dans un acte volontaire *in se;* sa psychologie est étudiée, mais sans les précisions de ses conditions que les casuistes postérieurs y apporteront. Disp. I, sect. IV, n. 8 sq., p. 175 sq. Quant au volontaire indirect présenté comme étant une *omissio*, il est longuement discuté et déclaré pouvoir exister sans un acte explicite et formel. *Ibid.*, sect. v, p. 176 sq.

Comme tous les moralistes de son temps, Suarez s'en tient sur les empêchements de la liberté à la division aristotélicienne et thomiste des quatre empêchements élémentaires. Sur celui de la concupiscence, la formule qu'il adopte est la suivante : *minuit liberum seu libertatem in actu voluntatis*, disp. III, sect. III, n. 7, p. 207, mais *auget voluntarium intrinsece seu intensive. Ibid.*, n. 10, p. 207.

Le III[e] traité, *De bonitate et malitia actuum humanorum*, s'ouvre par d'abondantes discussions sur ce qu'est l'*esse morale* soit dans l'acte de volonté, soit dans les autres choses appelées morales; cf. surtout disp. I, sect. I, n. 15, p. 284, par rapport à l'acte : *Modus [denominatio extrinseca] cujusdam emanationis seu cujusdam moralis dependentiæ a ratione advertente ad regulam morum et a voluntate libere operante;* la formule sera souvent reprise par les auteurs de philosophie morale.

Très fortement, Suarez insiste sur la bonté et la malice morales *objectives;* cf. disp. II, p. 288 sq.; c'est dans ces pages qu'il l'a définie comme une *convenientia objecti honesti per seipsum ad naturalem rationalem qua talem*, expression où il ne voit certainement qu'une précision apportée à l'enseignement de saint Thomas.

C'est d'après cet enseignement qu'il étudie la dérivation de cette bonté dans les éléments de l'acte (objet, circonstances et fin), sect. III, p. 297 sq., ce qu'est la bonté formelle de l'acte intérieur ou extérieur, disp. X, p. 424 sq., ainsi que l'indifférence des actes. Disp. IX, p. 415 sq.

5. — Sur la règle objective de la moralité, *la loi*, si dans le traité *De bonitate et malitia*, nous n'avons que des vues tout à fait sommaires, disp. XI, p. 430 : *comment la volonté humaine, pour être bonne, doit se conformer à la volonté de Dieu ou loi éternelle*, les dix livres du *De legibus* nous donnent en revanche une doctrine particulièrement abondante. Nous n'en retiendrons que quelques points.

a) La notion de loi. — On a reproché à Suarez d'avoir abandonné la conception thomiste de la loi. De fait, examinant si la loi était un acte d'intelligence ou de volonté, *De leg.*, l. I, c. v, t. v, p. 17 sq., il refuse d'y voir essentiellement et uniquement un acte d'intelligence, trouve admissible qu'on l'estime *constare ex actu rationis et voluntatis* et préfère la dire *actus voluntatis justæ et rectæ quo superior vult inferiorem obligare ad hoc vel illud*, l. I, c. v, n. 24, p. 22; il critique donc la célèbre définition de la *Somme : Ordinatio rationis*, etc., l. I, c. XII, p. 52 sq., et propose celle-ci : *Commune præceptum justum et stabile, sufficienter promulgatum. Ibid.*, n. 4, p. 54. Mais il serait inexact de voir ici la liberté donnée au bon plaisir du législateur. La volonté, pour Suarez, joue dans la loi un rôle essentiel en ce sens que finalement, en imposant l'obligation, elle achève vraiment la loi; il n'en maintient pas moins que la loi suppose un acte de raison, qu'elle doit être raisonnable et juste à tous égards, cf. l. I, c. IX, n. 7, p. 39, qu'elle ne peut être portée qu'en vue du bien commun, c. VII, n. 1-4, p. 29 sq., que toute loi positive repose en définitive sur la loi naturelle et éternelle et tire d'elle sa force. L. II, c. IX, n. 12, p. 121. Au début même de cette discussion, il marquait que, sur ce point, le dissentiment entre écoles catholiques portait beaucoup plus sur la manière de dire que sur le fond; cf. l. I, c. v, n. 1, p. 17; en réalité il admet les mêmes éléments de la loi que saint Thomas, mais appuie davantage sur l'élément volontaire; leur divergence n'est que secondaire et systématique. Voir E. Jombart, *Le volontarisme de la loi d'après Suarez*, dans *Nouvelle revue théologique*, janvier 1932, p. 1 sq.

b) Loi pénale et coutume. — A cause de discussions récentes, signalons aussi dans le *De legibus* les deux livres V et VI, où sont examinées les questions de la loi purement pénale et de la coutume.

Suarez admet que la loi positive peut être purement pénale, *De leg.*, l. V, c. IV, t. v, p. 423 q.; il n'est pas l'inventeur de cette sorte de loi, puisqu'il se réfère à Navarrus, Vitoria, et surtout à De Castro, *ibid.*, n. 2, p. 423, et qu'il dit la théorie communément admise de son temps; il en cite, comme exemples, de nombreuses règles religieuses, des lois canoniques, par exemple celles de l'interdit et de l'irrégularité, certaines lois civiles; cf. l. V, c. IV, n. 4 et 5, p. 424. C'est l'intention du législateur, interprétée, s'il est nécessaire, par la coutume, qui permet de la reconnaître, *ibid.*, n. 8, p. 425. Actuellement où cette conception de la loi purement pénale est vivement attaquée, il est bon de se reporter à cet exposé où la nature de cette loi et son obligation indirecte et adoucie sont clairement présentées.

Quant à la coutume, le l. VII, t. VI, p. 135 sq., lui est tout entier consacré; nous ne pouvons résumer l'étude particulièrement poussée qui y est faite; nous nous contenterons de renvoyer aux articles de Ed. Janssens, *Revue thomiste*, juillet 1931, p. 681-726, qui s'efforce de montrer l'opposition de la conception suarésienne avec saint Thomas et le Code de droit canonique et du P. E. Jombart, *Nouvelle revue théologique*, novembre 1932, p. 769-784, où est revendiqué l'accord foncier des trois doctrines, étant cependant concédé que, là encore, Suarez met plus en vue l'élément volontaire, qu'il diffère de la *Somme* en des points de détail comme le pouvoir de la coutume d'abroger

la loi, enfin qu'il a admis, pour la prescription coutumière, des temps différents de ceux que le Code devait fixer.

6. — La règle subjective et prochaine de la moralité (la *recta ratio* ou conscience) nous est présentée dans la dernière *disputatio*, la XIIe, du traité *De bonitate et malitia*, t. IV, p. 437 sq. Nous avons là, déjà, un petit traité de la conscience.

En sept sections, Suarez disserte sur les divers sens du mot, la nature de la conscience et son rôle moral; il étudie spécialement les cas d'erreur et de scrupules; dans les sections V et VI, p. 447-452, il expose la question que l'on nommera plus tard celle du probabilisme.

Partisans et adversaires du célèbre système, cf. A. Schmitt, S. J., *Zur Geschichte des Probabilismus*, Inspruck, 1904, p. 119 sq., et Th. Deman, O. P., ici même, art. Probabilisme, col. 473-481, s'accordent à reconnaître la valeur historique de cet exposé : c'est, semble-t-il, la première systématisation détaillée et complète du probabilisme; Suarez se trouve en recevoir dans la formation du système un rôle de premier plan.

Entre un probabilisme pour ainsi dire illimité, qu'il attribue à Medina et à Louis Lopez, et un probabiliorisme auquel il donne comme principe : *tene certum et omitte incertum*, et comme tenants Conrad, Adrien, saint Antonin et Soto (sect. VI, n. 6, p. 451) et qu'exagère un tutiorisme pour lequel il ne cite aucun patron, Suarez soutient la légitimité de suivre l'opinion vraiment probable dans les doutes de droit, *ibid.*, n. 8, p. 451; comme raisons, il énumère l'impossibilité humaine si fréquente de dépasser la simple opinion, le fardeau intolérable qu'il y aurait à obliger tous les hommes à des examens comparatifs, l'insuffisance de la promulgation d'une loi qui reste sérieusement douteuse. Il est des cas cependant où l'opinion vraiment probable ne peut être suivie; ce sont des doutes de fait, dans lesquels, en justice ou en charité, on est tenu d'éviter un dommage ou inconvénient existant réellement ou à craindre, ainsi le médecin donnant des remèdes hors des cas désespérés, le ministre des sacrements dans leur administration normale. *Ibid.*, n. 11, p. 452.

Ce qui nous paraît le plus remarquable dans ces analyses, c'est que les limites du probabilisme sont déjà fortement dessinées, spécialement en ce qui concerne les doutes de fait laissés, en principe, hors de ses prises; si certains problèmes ne sont pas envisagés, comme par exemple les conditions où ces doutes de fait peuvent être convertis en doutes de droit, les grandes lignes du probabilisme modéré sont du premier coup nettement tracées; bien des discussions auraient peut-être été évitées et la réaction, qui faillit emporter le probabilisme, aurait eu sans doute moins de prise sur lui, si les successeurs de Suarez s'en étaient mieux tenus à sa doctrine.

Parmi les applications qu'il a faites lui même de cette doctrine, signalons aussi comme importante pour l'éclairer celle que l'on rencontre dans le *De religione*, tract. VI, l. IV, c. V, *De obligatione voti de quo dubitatur an factum sit*, t. XIV, p. 935-940.

7. — En ce qui concerne les autres traités de la morale générale, nous ne retiendrons que deux points discutés dans la disp. II du *De vitiis et peccatis*, t. IV, p. 519 sq.

a) Tandis que, dans le péché mortel, le pécheur est dit aimer virtuellement et moralement la créature plus que Dieu, disp. II, sect. I, n. 3, p. 520, le péché véniel est présenté par Suarez comme une sorte de retard dans la marche vers la fin dernière, *ibid.*, sect. IV, n. 10, p. 528; le *præter legem* de saint Thomas est du reste expliqué dans ce sens : *aliquo modo (sc. secundum quid) est contra præceptum. Ibid.*, sect. V, n. 10, p. 531. Précédemment dans le même ouvrage, tract. I, *De fine ultimo*, disp. III, sect. IV, n. 2, p. 34, il avait préparé cette doctrine du péché véniel en établissant la possibilité de vouloir deux fins dernières, l'une dernière *simpliciter* et l'autre *secundum quid*.

b) Dans la même disp. II, sect. VIII, p. 539, est posée la question : *An peccatum mortale debeat necessario præcedere veniale?* C'est le problème, présenté, il est vrai, sous un angle un peu spécial, de ce qu'on a appelé : *l'option fondamentale :* au début de la vie morale, une *conversio ad Deum* est-elle nécessaire de telle manière que l'enfant, s'il ne la fait pas, pèche mortellement avant de pouvoir véniellement pécher?

Suarez avait déjà touché cette question dans le tract. I, *De fine ultimo*, disp. III, sect. V, p. 36; il avait répondu qu'une fin particulière suffisait à déclencher le mouvement moral. Dans le *De vitiis et peccatis*, au passage indiqué, après une discussion sur cette *conversio ad Deum* et le vrai sens qu'elle a, selon lui, chez saint Thomas, il donne une réponse plus complète : psychologiquement la raison se développant par degrés, il est possible et même sans doute plus fréquent que l'enfant puisse offenser Dieu d'abord véniellement, avant de pouvoir le faire mortellement. *Ibid.*, n. 8, 9, 10, p. 541.

2° *Morale spéciale.* — 1. *Vertus théologales et morales.* — A la morale spéciale se rapportent d'abord les ouvrages de Suarez consacrés aux vertus théologales et à la vertu de religion, à savoir le *De triplici virtute theologica, fide, spe et caritate*, t. XII (traité posthume, donné sous forme de *Disputationes* et reproduisant son enseignement; des questions proprement morales terminent chaque partie) et le *De virtute religionis*, publié par l'auteur en 1608-1609, t. XIII et XIV, 6 traités, que compléta le *De statu perfectionis et religionis* (posthume), t. XV, XVI et XVI *bis* (ces deux derniers tomes avec pagination continue), 4 traités, le dernier sur l'institut de la Compagnie de Jésus.

Parmi les doctrines proprement morales de ces ouvrages nous signalerons les suivantes :

a) Vertus théologales. — *Foi :* disp. XII, sect. II, t. XII, p. 339 sq., nécessité de la foi en elle-même et cas exceptionnels où le vœu de la foi suffirait pour le salut; cf. en particulier le n. 15, p. 343, sur la pieuse croyance d'après laquelle la providence divine s'exercera pour éclairer le païen de bonne volonté; disp. XIV, p. 381 sq., sur le précepte de l'acte extérieur et la défense de cacher la foi, tout un ensemble de cas par exemple sur les vêtements (sect. V, p. 394) qui sont de véritable casuistique à la mode suarésienne, c'est-à-dire fortement appuyée sur des principes développés. Nous parlerons plus loin de la disp. XVIII, p. 436, sur la conversion des infidèles, et des disp. XIX à XXIV, p. 460, sur l'hérésie.

Espérance : comme dans tous les traités anciens et modernes de théologie morale, cette vertu est très brièvement examinée et sans rien de bien saillant, du moins au point de vue pratique.

Charité : il en est longuement traité, 9 disputations. Nous signalerons surtout : disp. V, sect. V, p. 669 sq., où le précepte d'aimer les ennemis est donné comme existant déjà dans la loi naturelle et la loi ancienne et se trouve étudié avec la plupart des détails qu'on retrouvera chez les casuistes postérieurs; et disp. VII, p. 676 sq., sur le précepte de l'aumône; Suarez s'y efforce de préciser la doctrine de saint Thomas, cf. par exemple, sect. IV, n. 6, p. 687, et, dans l'esprit de la casuistique du temps, d'en déterminer l'exacte obligation; les diverses nécessités et les divers superflus, *ad vitam* et *ad statum*, sont distingués; les applications casuistiques sont très poussées, cf. sect. II, p. 679 sq., aumônes permises aux domestiques, religieux, fils de famille, épouses, etc.; devant des *necessitates graves*,

c'est péché mortel que refuser l'aumône de son superflu, sect. III, n. 5, p. 683; cf. n. 9, p. 685, l'opinion moins sévère est donnée comme sans probabilité pratique; et même *in gravissima necessitate* cette obligation existe quant au superflu *ad vitam*, sect. IV, n. 5, p. 686; de plus devant les *communes necessitates* celui qui a du superflu *simpliciter*, quoiqu'il lui soit légitime d'économiser et de vouloir s'élever socialement, cf. sect. III, n. 9, p. 685, est tenu de faire l'aumône, en sorte qu'il pécherait gravement s'il avait le *propositum formale vel virtuale nunquam dandi eleemosynam, nisi in gravibus necessitatibus*, sect. III, n. 7, p. 684; c'était bien mettre en valeur la « disposition d'âme » comme détermination première et fondamentale du précepte dans les circonstances ordinaires.

b) Vertu de religion. — L'étude de cette vertu — la seule des vertus morales qui soit directement exposée dans l'œuvre de Suarez — est particulièrement riche. Suarez a bien vu la difficulté qu'il y avait à rattacher selon la conception thomiste la religion à la justice; cf. *De virtute religionis*, tract. I, l. III, c. III et IV, t. XIII, p. 44 sq. L'ordre qu'il adopte, quelque peu divers de celui de la *Somme*, est pragmatique et peut être discuté; c'est le suivant : tract. I : caractères essentiels de la vertu; tract. II : préceptes affirmatifs : culte, adoration surtout extérieure; tract. III : préceptes négatifs : irréligiosité, superstition, sacrilège, simonie (t. XIII); tract. IV, V et VI : prière *(oratio)*, serment et vœu (t. XIV).

Dans cette abondante matière nous ne relèverons que deux points, du reste secondaires mais d'actualité : d'abord les considérations présentées sur l'œuvre servile, tract. II, l. II, c. XVII-XX, t. XIII, p. 322 sq. A la suite de Cajétan, Suarez paraît avoir grandement contribué à faire triompher la conception qui, au XVIe siècle, remplace la notion ancienne, à savoir un travail corporel, manuel, se rapportant aux arts mécaniques, par opposition à celui des arts libéraux. Puis ce qui concerne les vices opposés à la religion. Suarez s'écarte de la division de la *Somme* (il le reconnait lui-même, tract. III, l. I, c. I, n. 5, t. XIII, p. 410); mais, en ce qui concerne la superstition divinatoire, il conserve à peu près les diverses espèces distinguées par saint Thomas, cf. l. II, c. IX, n. 5, p. 513, et, comme lui, il voit dans les vaines observances, nous dirions aujourd'hui les craintes et les espoirs superstitieux, une relation au moins implicite avec le démon; cf. n. 12, p. 515. Il admet cependant, après Cajétan, que souvent elles sont de simples péchés véniels parce qu'on s'y confie *ex quadam simplicitate, absque præsumptione mali aut pacti cum dæmone*, c. X, n. 6, p. 519; la critique de l'astrologie, tout un chapitre, tract. III, l. II, c. XI, p. 523 sq., présente un réel intérêt devant les tentatives actuelles pour redonner une valeur scientifique aux horoscopes; retenons-en au moins cette réflexion de bon sens : en ce qui concerne les inclinations futures du nouveau-né, ce sont certainement les éléments directs produisant la conception qui influent beaucoup plus sur le tempérament que la position ou le cours des astres à la naissance, n. 8-11, p. 526 sq.; en tout cas, on ne peut sans pécher contre la vérité tenir l'horoscope comme certain, n. 12, p. 528, ni prédire par les astres ce qui, dans l'avenir, dépend de la liberté humaine, n. 13, *ibid.*; annoncer les futurs contingents à l'aide des astres est certainement erroné et user de cette prédiction est superstitieux, n. 24, p. 532 et n. 31, p. 535; la divination par les songes est aussi largement étudiée, c. XIII, p. 547 sq., ainsi que la magie. C. XIV, XV, XVI, p. 558 sq.

2. *Sacrements.* — Aides principales de la vie chrétienne et, à ce titre, tenant grande place dans la morale spéciale, les sacrements (sauf l'ordre et le mariage) ont été étudiés par Suarez dans une œuvre publiée de son vivant même; dans Vivès, 3 tomes : t. XX, sacrements en général, baptême, confirmation, eucharistie (en partie); t. XXI, eucharistie (suite et fin); t. XXII, pénitence (vertu et sacrement) et, en complément, purgatoire, suffrages, indulgences; la forme est celle du commentaire suarésien, *disputationes* et *sectiones*, avec reproduction du texte de la Somme du moins jusqu'à la disp. XVI de la pénitence, t. XXII, p. 336; les *disputationes* placées en fin des divers sacrements traitent de matières plus proprement morales.

Ici encore nous nous bornons à signaler quelques doctrines :

a) Sacrements en général. — Disp. XVI (devoirs des ministres), spécialement sur l'état de grâce : sect. III et IV, t. XX, p. 300 sq., et disp. XVIII, p. 312, sur la coopération en cas de sacrilèges : il y a là une casuistique d'une extrême précision.

b) Baptême. — Disp. XX, sect. III, n. 5 sq., p. 344 sq., cas scolaire : une *immersio sine emersione (simplex projectio in flumen)* est-elle suffisante pour la validité? Disp. XXI, sect. III, p. 353, considérations historiques sur le baptême *in nomine Christi;* disp. XXV, sect. III, IV, V, p. 428 sq., le baptême des enfants malgré les parents serait licite, si du moins ces derniers étaient sujets de princes chrétiens ou de condition servile; disp. XXVII, sect. III, p. 479 sq., critique de l'opinion de Cajétan sur les enfants morts sans baptême.

c) Confirmation. — Disp. XXXVIII, sect. I, p. 694 sq., sur l'obligation de recevoir ce sacrement. En soi il n'est que de conseil, mais, d'après les intentions et les circonstances, s'en abstenir pourrait être au moins péché véniel.

d) Eucharistie. — Disp. XLIII, sect. IV, t. XX, p. 785, sur la nécessité des deux matières : le souverain pontife ne pourrait licitement dispenser de la consécration de l'une; disp. XLIV et XLV, p. 803 sq., le pain et le vin, matière de l'eucharistie; dans cette dernière, sect. I, n. 6, p. 819, le *mustum expressum ex uvis*, avant toute fermentation, est dit *sufficiens materia, non tamen conveniens;* disp. LXIV sur le précepte divin de la communion; la sectio IV, t. XXI, p. 540 sq. porte sur l'usage de la communion et sa fréquence : aucune restriction de la fréquence n'est de droit divin, n. 1, p. 540; à ne considérer que l'acte en lui-même il faudrait plutôt communier souvent, n. 6, p. 541 : *consultius est frequentius communicare quam rarius;* mais par respect et à cause de la préparation convenable à assurer, il y aura rarement à conseiller de communier plus souvent que tous les huit jours, n. 7, p. 542; du reste pas de règle générale stricte, c'est à la prudence du confesseur ou du directeur de juger.

Dans l'eucharistie sacrifice, signalons au moins la disp. LXXXVI, t. XXI, p. 906, sur les *stipendia missæ* et les engagements de justice qu'ils entraînent; toute cette partie est du reste riche en développements intéressant la liturgie et son histoire.

e) Pénitence. — Les quinze disputes sur la vertu de pénitence et les vingt-trois sur le sacrement (t. XXII) sont particulièrement soignées; Suarez a profité des précisions doctrinales apportées par le concile de Trente et de tout le travail accompli autour d'elles.

a. — C'est ainsi que, traitant de la vertu, il donne une analyse très fouillée soit de la contrition proprement dite (parfaite), de ses rapports avec l'amour *super omnia*, disp. IV, sect. I et II, p. 70 sq., des conditions de temps qu'elle suppose, sect. V, p. 86 sq., soit de l'attrition et de ses caractères, disp. V, sect. I, p. 99 sq., ainsi que du passage de l'une à l'autre. Sect. III. p. 107 sq.

b. — Les actes du pénitent (confession, contrition et satisfaction) sont déclarés matière proprement dite du sacrement : *vera sententia et certa doctrina*, disp. XVIII, sect. III, n. 3, p. 390.

A propos de la confession et de l'absolution, Suarez traite d'une question un peu particulière qu'il faut signaler en raison des incidents pénibles occasionnés par elle dans sa vie. Il s'agit de la confession faite par lettre ou par intermédiaire et de l'absolution donnée à un absent. Pour les détails, voir de Scorraille, t. II, p. 55 sq.

A la suite de discussions, Clément VIII avait publié un décret du Saint-Office (20 juillet 1602) qui condamnait, au moins comme fausse, téméraire et scandaleuse, cette proposition : *Licere per litteras seu internuntium confessori absenti peccata sacramentaliter confiteri et ab eodem absente absolutionem obtinere.* Denz.-Bannw., n. 1088. Suarez imprimait son *De pænitentia* quand ce décret lui fut connu. Il n'eut pas à modifier sa doctrine sur l'absolution d'un absent, l'ayant toujours tenue pour invalide; il accentua seulement la note qu'il donnait à l'opinion contraire; cf. de Scorraille, t. II, p. 61 : texte primitif. Mais, quant à la confession par intermédiaire, s'appuyant sur une lettre du pape saint Léon (*P. L.*, t. LIV, col. 1011 : un mourant ne pouvant plus se confesser est à absoudre sur le témoignage de ceux qui rapportent ses aveux), il crut devoir maintenir que cette confession dans l'impossibilité de toute autre serait sacramentelle et valable, disp. XXI, sect. IV, n. 5, p. 463 sq.; dans le décret de Clément VIII, le mot *et* était à entendre *complexive* et non *divisive*, confession et absolution étaient visées ensemble, et non chacune d'elles. *Ibid.*, n. 10, p. 465.

Rome réagit vigoureusement : par décret du 31 juillet 1603, le Saint-Office interdisait le *De pænitentia* et défendait à son auteur de publier quelque écrit théologique que ce soit sans sa permission expresse. C'est en vain que Suarez multiplia les explications et les écrits, cf. de Scorraille, t. II, p. 114, liste de quatorze lettres ou opuscules; en vain qu'il se rendit lui-même à Rome et plaida sa cause. Quatre nouveaux décrets du Saint-Office, 1604-1605 (de Scorraille, t. II, p. 112 sq.) maintinrent tout au moins la prohibition du texte imprimé et y ajoutèrent celle d'un second passage, qui reproduisait la doctrine incriminée, disp. XXIII, sect. I, n. 12, p. 512. Un dernier décret, porté après la mort de Suarez, en 1622, terminait définitivement — et toujours contre lui — le débat : la confession d'un absent était aussi bien condamnée que son absolution; la lettre de saint Léon traitait d'une tout autre question, celle de l'absolution des mourants; c'était aux théologiens d'accorder les deux textes. Suarez ne le lit qu'à grand peine (de Scorraille, t. II, p. 98-99); il se trompait en croyant que, dans la lettre de saint Léon, il s'agissait d'une confession sacramentelle, nécessaire, pensait-il, pour fournir une matière au sacrement; à cette difficulté, qui est celle de l'absolution des mourants privés de connaissance, les moralistes modernes répondent ou que la thèse scotiste sur la matière de la pénitence n'est pas sans probabilité, ou que, dans sa grande charité, l'Église permet aux heures dernières de tenter des absolutions qui n'ont guère de chances de succès.

c. — Quant aux autres doctrines présentées dans le *De pænitentia*, il suffira de mentionner les suivantes : avec saint Thomas et les thomistes du XVIe siècle, Suarez tient que le sacrement de pénitence peut être valide mais informe non *ex defectu intensivo attritionis* (opinion d'anciens théologiens, brillamment renouvelée en nos temps par Billot), mais *ex defectu extensivo* (attrition insuffisamment universelle avec bonne foi, cas à peu près chimérique, cf. disp. XX, sect. V, p. 117 sq.). Le droit nouveau de l'Église sur la juridiction pénitentielle est exposé avec le plus grand soin, disp. XXVIII, p. 575 sq. : *de sacerdote ideoneo*, cf. en particulier sect. IV, p. 586 sq. sur l'approbation instituée par le concile de Trente. Dans la disp. XXVI, sect. V, p. 551, Suarez maintenait pour tout prêtre validement ordonné le pouvoir d'absoudre les péchés véniels, en vertu non du pouvoir d'ordre mais d'une délégation juridictionnelle concédée *ipso facto* par l'Église et passée en coutume; cette doctrine, commune au temps de Suarez et admise par de bons auteurs jusqu'à nos jours, se voit abandonnée depuis le Code. Enfin la disp. XXXIII, p. 686 sq., sur le secret de la confession, est remarquable par sa netteté et sa vigueur : Suarez, à la veille des hésitations qui se manifesteront en certains milieux théologiques régalistes et gallicans, affirme l'obligation absolue du secret, qui ne peut être enfreint *in nullo casu et propter nullum finem, etiam pro tuenda tota republica ab ingenti malo temporali aut spirituali*, sect. I, n. 2, p. 687, obligation venant *ex quodam jure naturali et intrinseco sacramento, ibid.*, n. 10, p. 689; le reste de la doctrine sur cette matière est à peu près celle qui est actuellement professée.

f) Dans une analyse complète de l'enseignement pratique sacramentel donné par Suarez, il faudrait tenir compte de ce qui, dans le même ouvrage, concerne l'extrême-onction, le purgatoire, les suffrages pour les vivants et les morts, les indulgences; nos cours actuels de théologie renvoient à divers points de ces exposés, par exemple à la disp. XLI, p. 827 sq., sur les effets de l'extrême-onction, à la disp. XLIX, sect. IV, p. 996 sq., sur la nature des indulgences et spécialement de celle formulée *per modum absolutionis*, Suarez y voit une véritable absolution. Nous en avons assez dit pour montrer la richesse de ces analyses au point de vue de la théologie morale; nous voudrions plus brièvement encore noter les matières les plus importantes traitées par lui et se rapportant à notre théologie de la vie spirituelle et au droit canonique.

II. THÉOLOGIE ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE. — Il serait aisé de trouver dans divers ouvrages de Suarez, par exemple dans le *De sacramentis*, et spécialement dans les traités qui concernent l'eucharistie et la pénitence, un certain nombre de développements se rapportant assez directement à la théologie de la vie spirituelle; mais nous avons à y mettre tout à fait explicitement diverses parties du *De religione* qui lui reviennent plus proprement.

1° La première de ces parties est le traité IV de cet ouvrage, *De oratione, devotione* et *de horis canonicis*, t. XIV. De ses 89 chapitres, groupés en 4 livres, beaucoup nous donnent une doctrine spirituelle étudiée au point de vue théologique. C'est autour de la prière, *oratio*, que Suarez la présente; la *devotio*, distinguée plus nettement par saint Thomas, II^a-II^æ, q. LXXXVIII, est considérée ici plutôt comme une qualité de la prière, un *affectus cultus* intensifiant les actes de religion. Cf. tract. IV, l. II, c. VI, n. 1, t. XIV, p. 139.

C'est donc l'oraison, soit en général, soit en ses espèces (mentale ou vocale, et cette dernière privée ou publique) qui sera étudiée en détails par Suarez. Ces analyses, toujours minutieuses à sa manière, auront une réelle influence sur un certain nombre d'auteurs spirituels soucieux de maintenir dans leurs considérations un lien étroit avec la théologie rationnelle.

Parmi les passages les plus caractéristiques nous signalerons toute une série de chapitres, qui examinent la contemplation et son rapport avec la triple voie classique de la vie spirituelle, l. II, c. IX-XX, p. 155-212. L'un d'eux, le c. XII, p. 169 sq., est spécialement à distinguer parce qu'il manifeste clairement la position de Suarez vis-à-vis des problèmes de la vie mystique. Il est intitulé : *Utrum contemplatio vel aliqua mentalis oratio possit interdum sine actu intellectus aut voluntatis inveniri?* En faveur de l'affirmative sont cités des passages de Jean Tauler et du pseudo-Denys;

ces passages feraient admettre une oraison de silence ou de sommeil spirituel, qui constituerait le plus haut degré de la contemplation, un état de quiétude où l'esprit veillerait sans agir, Dieu agissant seul en l'âme. Cette conception est fortement combattue par Suarez : des actes intellectuels sont nécessaires au début de cet état; ils s'y continuent d'une certaine manière; s'il se réduisait à des éléments purement affectifs ou sensibles, il ne serait plus digne du nom de prière; cf. n. 14, p. 173; Tauler ne parle pas en théologien, *non scholastica subtilitate, sed mystica phrasi loquitur*, il est à interpréter comme Denys et comme généralement les mystiques, n. 17, p. 173. D'autre part les actes de volonté auxquels, s'appuyant sur saint Bonaventure, Gerson, etc., d'autres voudraient réduire la contemplation dite passive, supposent eux aussi des actes d'intelligence. C. XIII, p. 176 sq.

Les chapitres suivants s'occupent avec un détail analogue de l'extase, où Suarez voit plutôt une déficience psycho-physiologique, une faiblesse des forces corporelles et naturelles, qu'un accompagnement normal et une suite nécessaire de la contemplation. C. XVI-XX, p. 191-212.

2° Une autre partie du *De religione* présente des matières se rapportant directement à notre théologie ascétique actuelle. C'est le tract. VII, en 10 livres, qui traite *De statu perfectionis et religionis*, t. XV. Suarez y expose ce qu'est la perfection chrétienne, l. I, c. III, p. 13 sq.; puis il fait une étude générale et approfondie des conseils évangéliques, c. VI-IX, p. 31 sq.; dans les derniers livres du traité, l. VIII-X, p. 154 sq., il analyse l'application de ces conseils à la vie religieuse grâce aux trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance.

Ne pouvant relever les points les plus importants de ces abondantes dissertations encore utilisées par les auteurs qui écrivent sur la vie religieuse, nous renverrons, pour une analyse précise et critique des principaux, au résumé qu'en a donné le P. Guéau de Reverseaux dans son édition séparée du *Tractatus de Religione Societatis Jesu*, Paris-Tournai, 1857, Introduction, p. XLIV-CV.

Nous signalerons seulement l'influence de Suarez dans la constitution d'une doctrine à vrai dire secondaire, mais autour de laquelle se sont produites de nos jours de vives discussions. C'est celle de l'imperfection morale distincte du péché véniel. Elle était en formation au XVIe siècle et devint commune dans la suite. D'après cette doctrine, l'imperfection morale (manquement aux conseils évangéliques, à des règles n'obligeant pas sous peine de péché, à des appels de la grâce) pourrait exister sans péché, non seulement à l'état abstrait, comme objet d'actes à accomplir, mais encore au concret, dans des actes réels et accomplis; le motif vicieux qui l'accompagne et la domine en fait sans doute souvent un péché véniel; mais il peut arriver que, ce motif étant honnête, l'imperfection — acte moins bon — ne soit pas peccamineuse et reste une œuvre bonne. Suarez n'a pas discuté et proposé explicitement cette doctrine, présentée avec quelque exagération par certains auteurs, comme Jean Sanchez et Diana, et dans sa forme définitive par Lancicius, Gobat, Lugo, les carmes de Salamanque (cf. *Nouvelle revue théologique*, mars 1931, p. 217-238); mais il a établi plusieurs principes qui y amenaient et la fondaient : les conseils évangéliques et leur non-obligation, *De religione*, tract. VII, l. I, c. IX, n. 24, t. XV, p. 47; les lois pénales et leur obligation seulement indirecte, *De leg.*, l. V, c. IV, t. V, p. 423; les règles religieuses n'obligeant pas sous peine de péché, de par la déclaration expresse de leurs législateurs, *De religione*, tract. VIII, l. I, c. II, t. XVI, p. 5 sq., où il note avec bon sens que ces derniers auraient pris une vaine précaution, si les manquements à ces règles étaient toujours en fait fautes vénielles, n. 12, p. 16. Il précisait exactement la portée de la doctrine en reconnaissant que souvent de tels manquements comportaient, à cause de leurs motifs, une faute, *raro contingit religiosum sic operari ex motivo honesto, loc. cit.*, et il donnait même l'axiome qui servira à résumer toute la doctrine et sera souvent répété après lui : *imperfectio latius patet quam venialis culpa. Ibid.*, n. 15, p. 17.

3° Enfin mentionnons comme nous donnant aussi des éléments de doctrine ascétique, le dixième et dernier traité du *De religione*, celui où Suarez a fait une étude détaillée et, si nous pouvons dire, pleine d'amour de l'institut de son ordre, t. XVI et XVI *bis*. Il y a là, entre autres, des vues très pleines sur l'apostolat et la vie active, vivifiée par la contemplation. On trouve aussi dans ce traité, l. IX, c. V, t. XVI bis, p. 1017 sq., un commentaire des *Exercices spirituels* de saint Ignace, petit livre dont on sait l'influence sur toute l'ascétique moderne. C'est, croyons-nous, le premier en date des ouvrages de ce genre; cf. éd. séparée de F. Debuchy, Paris, 1910, Introduction, p. 5. A vrai dire, ce commentaire présente du reste, plutôt que des vues générales sur l'ouvrage et la méthode, une série de notes et d'explications, quelques-unes lumineuses, sur des points obscurs ou attaqués du célèbre recueil.

III. THÉOLOGIE JURIDIQUE ET CANONIQUE. — Avant d'entrer dans la vie religieuse — il n'avait pas encore quatorze ans — Suarez étudia le droit canonique. Avait-il tiré grand profit de cette étude continuée pendant près de trois années? Il est permis d'en douter d'après ce que disent ses biographes de son développement intellectuel plutôt tardif. Mais, dans la suite, il acquit une connaissance approfondie de cette science, qui tient une place importante dans son œuvre et dans sa vie.

Du reste, nous l'avons dit, même dans le droit canonique il entendait rester théologien. C'est, comme il l'écrit dans le *Proœmium* du *De legibus*, t. V, p. X, *sub altiori lumine, altiori ratione* qu'il voulait traiter des matières canoniques, à savoir *in ordine ad conscientiam* et en tant qu'elles reposent sur Dieu et tendent à nous conduire à Dieu.

Comme il fut en outre un théologien juridique et qu'il a étudié soigneusement les fondements du droit, spécialement dans le *De legibus*, nous réunirons ici quelques indications sur la place occupée dans son œuvre par cette dernière matière et par les matières plus strictement canoniques.

1° *La nature et le fondement du droit.* — S'il n'a pas écrit un *De justitia* complet, du moins dans le *De legibus* trouvons-nous les thèses maîtresses qui commandent ce traité. Dans cet ouvrage, l. I, c. II, t. V, p. 3 sq., il expose en détails *quid jus significet et quomodo ad legem comparetur*. Au l. II, *De lege æterna, naturali et jure gentium*, p. 85 sq., il explique en vingt chapitres les divisions du droit, le fondement divin de tout droit (la loi éternelle), les caractères du droit naturel et sa distinction du droit positif, civil ou ecclésiastique, privé ou public, *jus gentium*.

De toutes les doctrines ainsi présentées, nous n'en examinerons qu'une, fondamentale du reste, qui nous permettra de juger d'un reproche fait à Suarez.

Dans le *De legibus*, il a fortement mis en vue, sans prétendre l'avoir inventée, une notion du droit qui, après lui, prit place dans l'enseignement catholique et la philosophie du droit, celle de *facultas quædam moralis quam unusquisque habet circa rem suam vel ad rem sibi debitam. De leg.*, l. II, c. I, n. 5, t. V, p. 5. Cette notion, nous dit le P. Lachance, O. P., *Le concept de droit selon Aristote et saint Thomas*, Montréal-Paris, 1933, p. 400 sq., empruntée à Driedo, donnée comme « propre et stricte » et substituée à la notion thomiste

et traditionnelle, fait du droit quelque chose de purement subjectif, suppose que la règle de moralité n'est autre que le vouloir humain et la liberté, ce qui s'apparente au kantisme et marque un fléchissement de doctrine dont le résultat est de « chambarder » (p. 403) tout le traité de la justice. A son tour, après avoir reproduit ces vues, le P. Van Overbeke ajoute (*Ephemerides Lovanienses*, 1934, p. 341, note 184) qu'on s'étonne de la vogue « difficilement explicable » que cette conception a rencontrée dans la suite.

En vérité, ce qui nous paraît bien moins explicable, c'est qu'on puisse à ce point se méprendre sur cette doctrine, pourtant très clairement exposée par Suarez. Qu'on veuille bien relire le passage où est présentée la *facultas moralis*, on se convaincra sans peine que son auteur n'entendait nullement la substituer et l'opposer à la définition thomiste; auparavant, n. 4, p. 4, il avait cité et admis cette dernière; il l'avait même louée : *et inde optime concludit... jus non esse legem*. En réalité, dans sa pensée, l'une prolongeait l'autre : la *faculté morale* se fondait et se réglait précisément sur le droit objectif au sens thomiste. Toute la présentation du droit naturel, lequel est chez lui de caractère objectif et sans doute plus rigide encore que dans la *Somme*, proteste contre une interprétation de la définition dans le sens subjectiviste. Si Suarez l'appelle « propre et stricte », c'est que, à son avis, elle distingue plus complètement le droit de la loi. Est-ce à Driedo qu'il l'a réellement empruntée? C'est possible, bien qu'il ne le dise pas, du moins dans le passage cité; il estimait fort en effet le *De libertate christiana* de cet auteur; cf. *De leg.*, *Proœmium*, t. v, p. xi. En fait si la notion suarésienne n'était pas avant lui aussi nettement formulée, elle se trouvait plus ou moins explicite chez de nombreux théologiens et elle était courante chez les légistes et dans l'usage humain : la justification présentée par Suarez ne repose pas sur « quelques textes scripturaires équivoques » (P. Van Overbeke), mais sur l'usage fréquent fait dans l'Écriture et le droit romain, dont quelques exemples sont apportés; nous pourrions y ajouter le témoignage des innombrables propriétaires qui, depuis qu'il y a des juges, en ont appelé à ces juges pour défendre « leurs droits » qu'ils estimaient lésés. Récemment, dans une revue peu suspecte de partialité en faveur des idées suarésiennes (*Angelicum*, avril 1939, p. 295 sq.), le P. H. Hering, O. P., démontrait, textes en mains, que, si saint Thomas a généralement usé du terme de *jus* dans le sens objectif, il n'a nullement ignoré son emploi au sens subjectif *pro facultate aliquid agendi*.

En somme, Suarez, lorsqu'il ajoutait aux deux sens du mot « droit » reconnus jusqu'à lui (loi et droit objectif), le troisième sens, plus subjectif, de « faculté morale », ne pensait nullement révolutionner la doctrine de la justice; et pas plus qu'il n'est responsable des excès des juristes qui, après lui, mais non d'après lui, ont prétendu bâtir un édifice juridique tenant en soi, sans reposer sur l'ordre objectif et divin des choses, il n'avait nullement conscience de tellement innover : il croyait simplement expliciter et préciser ce qui était plutôt latent chez ses devanciers, faire progresser une doctrine qui restait la même en se développant, progrès qui fut bien accueilli et eut un succès durable parce qu'il répondait à une vue plus complète et plus actuelle de la réalité.

2° *Droit canonique proprement dit.* — 1. Ce ne sont pas seulement les fondements du droit canonique que nous trouvons exposés dans le *De legibus;* cet ouvrage présente en outre toute une étude préparatoire à cette science, une véritable introduction constituée par le l. IV, *De lege positiva canonica*, t. v, p. 326-410, qui en vingt chapitres traite de la puissance législative de l'Église, de ses rapports avec l'autorité civile, de la matière de la loi canonique, des actes qu'elle peut prescrire ou interdire, de la forme qu'elle doit garder, de la promulgation qu'elle exige, des personnes qu'elle oblige et de la manière dont elle les oblige.

Cette introduction est complétée par diverses considérations faites dans les livres qui étudient les modalités de la loi positive, par exemple le l. V, *De varietate legum humanarum et præsertim de pœnalibus et odiosis*, t. v, p. 112 sq.; l. VI, *De interpretatione, mutatione et cessatione legum humanarum*, t. vi, p. 1 sq.; l. VII, *De lege non scripta quæ consuetudo appellatur, ibid.*, p. 135 sq.; l. VIII, *De lege humana favorabili seu privilegio, ibid.*, p. 225 sq.

Dans plusieurs autres ouvrages on rencontre aussi des matières plus proprement canoniques : ainsi dans le *De fide*, les cinq disputes concernant l'hérésie, disp. XIX-XXIV, t. xii, p. 460 sq.; dans le *De virtute religionis*, tract. III, le livre abondant et qui garde un intérêt historique où il est parlé de la simonie, t. xiii, p. 624 sq.; dans le *De eucharistia*, la disp. LXXXVI, t. xxi, p. 905 sq., qui a pour objet les *stipendia missarum;* dans le *De pænitentia*, les pages qui concernent la juridiction confessionnelle, disp. XXVIII, t. xxii, p. 575 sq.

Ajoutons à ces indications, qui n'ont pas la prétention d'être complètes, que toute la 2e partie du *De religione* (t. xv et xvi) concernant l'état religieux, présente, mêlée à des considérations morales ou ascétiques, un exposé très détaillé du droit religieux, tel qu'il existait au temps de Suarez, complété par le commentaire d'un institut particulier, celui de l'ordre auquel appartenait l'auteur.

2. De plus les deux ouvrages polémiques les plus considérables que nous ayons de Suarez traitent de questions dont plusieurs ont un caractère canonique très marqué : la *Defensio fidei catholicæ adversus anglicanæ sectæ errores*, t. xxiv, aborde dans son l. IV le problème de l'immunité ecclésiastique, p. 354-531, que discutait tout au long l'ouvrage en trois livres composé à la demande de Paul V contre la République de Venise; cf. Malou, *Opuscula sex inedita*, Bruxelles-Paris, 1859, p. 254-343, où sont publiés les deux derniers livres, le premier ayant vraisemblablement été utilisé dans la *Defensio*.

3. Enfin un ouvrage paru du vivant même de Suarez, le *De censuris* (t. xxiii et xxiii bis) est une œuvre encore plus nettement et — étant entendu ce qui a été dit sur la manière propre à Suarez en cette science — plus complètement canonique. C'est ce traité, édité à Coïmbre dès 1603, qui consacra sa réputation comme canoniste et le montra l'égal des juristes contemporains les plus renommés. Son titre complet est le suivant : *Disputationes... de censuris in communi, et in particulari de excommunicatione, suspensione et interdicto, ac præterea de irregularitate*. Ces derniers mots montrent déjà que l'auteur se rendait compte que cette dernière matière, les irrégularités, présentait un caractère spécial; le Code de droit canonique les a traitées en dehors des censures; Suarez les y joignait pour suivre la coutume commune de son temps. L'ouvrage était donné par son auteur comme une suite et un complément du *De pænitentia*, où en effet les moralistes étudient encore l'application morale des censures; Suarez, qui ne voulait d'abord que donner l'essentiel de son sujet, se trouva entraîné à le traiter plus à fond; il en résulte une œuvre dont la portée pratique actuelle est singulièrement diminuée; les détails de la législation ecclésiastique ont vieilli, bien qu'ils demeurent par leur précision intéressants pour l'histoire; mais les considérations rationnelles sur les censures, les irrégularités et sur leurs espèces restent précieuses; bon nombre d'auteurs modernes (Wernz, Cappello, etc.) les ont encore utilisées.

IV. Théologie politique. — Cette dernière partie de la théologie pratique suarésienne est sans doute, avons-nous dit, la plus originale et la plus personnelle. Mais, il faut aussi le répéter, Suarez y reste, comme partout ailleurs, même quand il y fait œuvre de philosophe et de juriste, théologien et disciple de saint Thomas; il emprunte à ce dernier ses thèses fondamentales et ses directions principales.

Seulement, depuis le XIIIe siècle, le monde avait marché; des situations nouvelles et des problèmes inconnus avaient surgi; la féodalité était morte; dans la chrétienté, déchirée par l'hérésie, en proie aux discordes intestines, les nationalités s'affirmaient; le pouvoir civil, parfois en pleine révolte contre l'autorité spirituelle, ou réclamait son autonomie, ou même prétendait à la suprématie; au milieu de tumultueux et sanglants conflits et d'une éclosion sans précédent de théories politiques, se formaient nos temps modernes. En toute sérénité, avec la tranquille assurance du théologien, qui domine la mêlée des peuples et des systèmes, Suarez examine et s'efforce de résoudre ces problèmes nouveaux en partant de saint Thomas, mais en profitant des travaux accomplis depuis le XIIIe siècle, en particulier de ceux de ses contemporains, Vitoria et ses disciples.

La synthèse qu'il travaille à édifier et qui, au jugement de tel historien des idées politiques, est la plus vaste et la plus fouillée du temps, a nécessairement, non pas un esprit absolument nouveau, mais tout au moins des éléments et des vues vraiment personnelles.

Cette synthèse n'est pas, de nos jours, comprise et exposée de la même manière par tous ceux qui l'ont examinée : sans parler de ceux qui l'estiment incohérente (par exemple Paul Janet, *Histoire de la philosophie morale et politique*, t. II, l. III, p. 106-107), des juristes et des philosophes ont fait d'elle un contractualisme apparenté à celui de Rousseau (ainsi les Allemands Gierke et Windelband, cités dans Mesnard *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, p. 627, ou le Français de La Bigne de Villeneuve, *Traité général de l'État*, p. 298 sq.); des théologiens, plus habitués aux analyses scolastiques, mais, nous semble-t-il, l'abordant avec des idées préconçues, ont cru reconnaître là encore un volontarisme subjectiviste et arbitraire, qui rompait avec l'intellectualisme objectiviste et réaliste de saint Thomas (cf. Th. Delos, O. P., *La société internationale et les principes du droit public*, 1929, p. 227 sq.). Nous ne pouvons présenter ici un examen critique de ces diverses interprétations. Voir sur les deux premières l'ouvrage cité de P. Mesnard, p. 627, et sur la dernière, l'étude du P. J. de Blic, *Le volontarisme juridique chez Suarez?* dans la *Revue de philosophie*, mai-juin 1930, p. 213 sq. Nous nous contenterons, après avoir signalé les ouvrages où Suarez a exposé sa théologie politique, d'en résumer quelques points principaux, en accord au moins substantiel avec deux ouvrages récents, qui exposent fort objectivement, il nous semble, la synthèse suarésienne : Dr H. Rommen, *Die Staatslehre des F. Suarez*, 1926, et Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, 1936, p. 617-660; on pourra y recourir pour des détails plus abondants.

1° *Les sources.* — Suarez a surtout présenté sa théologie politique dans deux grands ouvrages : le *De legibus* et la *Defensio fidei*.

Le *De legibus et legislatore Deo*, dont la matière avait été enseignée pendant deux ans à Coïmbre (1602-1603) parut en 1612. Les dix-neuf questions de la *Somme théologique*, Ia-IIæ, q. XC-CIX, où le sujet est condensé, deviennent chez Suarez un énorme volume de 1 200 pages à deux colonnes, dans lesquelles il examine toutes sortes de problèmes politiques, en partant de Dieu, suprême législateur. Dieu gouverne les hommes, créatures libres, par des lois; sa volonté créatrice s'adapte à leur nature volontaire et libre; quelles sont donc les conditions selon lesquelles se fera le gouvernement divin, soit que Dieu l'exerce directement : loi naturelle, loi divine mosaïque et chrétienne, soit qu'il le délègue à des autorités responsables, ses représentants humains : dans l'ordre spirituel, loi canonique; dans l'ordre temporel, lois civiles, droit international, chacun de ces ordres contenant des variétés importantes, lois proprement dites, lois pénales, privilèges, coutumes, etc.?

L'ouvrage comprend deux tomes de l'édition Vivès, t. V et VI; il est divisé en dix livres; les trois premiers surtout intéressent notre matière : 1. *De natura legis in communi ejusque causis et effectibus;* 2. *De lege æterna, naturali et jure gentium;* 3. *De lege positiva humana secundum se et prout in pura hominis natura spectari potest, quæ lex etiam civilis dicitur.*

Quant à la *Defensio fidei*, dont il a déjà été question ci-dessus, col. 2649, on trouvera dans le P. de Scorraille, t. II, p. 165-221, tout le détail des circonstances complexes où l'ouvrage parut, et des incidents auxquels il donna lieu. Il nous suffira de rappeler que, composé à la demande du pape Paul V, il combattait deux écrits du roi d'Angleterre, Jacques Ier, et qu'il fut publié en 1613 (Vivès, t. XXIV). Des six livres qui le composent, c'est surtout le l. III (30 chapitres, p. 203-353) qui nous intéresse ici; il y est traité, sous le titre : *De summi pontificis supra temporales reges excellentia et potestate*, du pouvoir civil, de sa nature, de son origine, de ses limites et de ses rapports avec le pouvoir pontifical; le c. XXIII soulève la question alors particulièrement brûlante de la déposition des rois par le pape et même du tyrannicide. Le l. VI, *De juramento fidelitatis regis Angliæ*, complète cette doctrine en l'appliquant à un cas d'espèce.

Outre ces deux ouvrages, les suivants nous apportent des éléments doctrinaux : 1. Le *De opere sex dierum*, œuvre posthume publiée en 1621 (Vivès, t. III) avec un traité *De anima;* c'est un commentaire, le plus souvent fort littéral, des trois premiers chapitres de la Genèse; au l. Ve et dernier, Suarez, avec la curiosité quelque peu imaginative que les scolastiques ne dédaignaient pas de manifester parfois, recherchait l'état qu'auraient eu les hommes en ce monde, si nos premiers parents n'avaient pas péché, et examinait quelle eût été leur situation politique; quelques précisions nous sont données à cette occasion sur les caractères de la société et de l'autorité civiles.

2. Le *De triplici virtute theologica;* dans cette œuvre également posthume (1621), la disp. XVIII du *De fide*, t. XII, p. 436-459, sur les moyens de convertir les fidèles, nous offre des vues sur la colonisation, et la disp. XXII, p. 556-586, sur le pouvoir coercitif de l'Église; surtout la disp. XIII et dernière du *De caritate*, p. 737-763, est d'importance, puisqu'elle traite avec ampleur la question de la guerre.

3. Enfin le recueil *Varia opuscula theologica* (Vivès, t. XI), publié par Suarez lui-même en 1599, à l'occasion des controverses *De auxiliis;* on y rencontre, un peu inattendues, étant donné le caractère du livre, des pages qui se rapportent à la matière sociale; ce sont celles du dernier des six traités que contient l'ouvrage, *De justitia Dei*, p. 565, où il est question des trois justices, commutative, distributive et légale; ce qui y est dit de cette dernière complète quelque peu les rares passages du *De legibus*, où Suarez parlait très sommairement d'elle.

2° *Points principaux de la doctrine.* — 1. *Sociabilité naturelle de l'homme; la société civile, organisme moral naturel.* — *a)* Comme pour Aristote et saint Thomas, le point de départ, c'est, pour Suarez, la sociabilité naturelle de l'homme : *Primum est hominem esse ani-*

mal sociale et naturaliter recteque appetere in communitate vivere. De leg., l. III, c. I, n. 3, t. v, p. 176; cf. *De opere sex dierum*, l. V, c. VII, n. 5, t. III, p. 414 : *Homo est animal sociale, quæ proprietas naturalis est et in statu innocentiæ permaneret.* Avant tout, et profondément, l'homme a une nature qui dépasse de toute part les capacités de l'invention personnelle et l'oblige à ne pas vivre seul.

b) Cette sociabilité naturelle s'actualise d'abord par la famille : *societas maxime naturalis et quasi fundamentalis, quia inchoatur ex societate maris et feminæ, sine qua non posset genus humanum propagari et conservari;* de cette union resulte la *societas filiorum cum patribus*, que suit normalement une *conjunctio aliqua servitutis aut famulatus*, trois unions formant la famille complète, dite société imparfaite par rapport à la société civile. *De leg.* et *De opere..., loc. cit.* Dans l'état d'innocence, la *servitus* (ou le domesticat) aurait sans doute été réduite, ou même rendue inutile, à cause du moins grand nombre de besoins et de secours nécessaires à la vie. *De opere..., loc. cit.*

c) Mais la famille, même s'accroissant et formant ces *pagi*, petites communautés (nos familles patriarcales), que Suarez reconnaît comme naturelles après Aristote, cf. *De opere...*, l. V, c. VII, n. 2, t. III, p. 414, ne peut suffire à l'humanité. Une société plus ample, *perfecta*, apparaît normalement, comprenant plusieurs familles et constituant au moins une cité, la *politia*, la société civile, nécessaire pour assurer la paix et permettre le progrès humain. *De leg.*, l. III, c. I, n. 3, t. v, p. 177.

La société civile est d'un caractère si naturel que, même sans le péché originel, elle se fût formée à la suite du développement du genre humain, *De opere..., ibid.*, n. 6, p. 414-415, moins pour les besoins corporels que pour le bon ordre (à cette fin, elle existe du reste chez les anges) et pour la meilleure joie de la vie, *ad majorem vitæ jucunditatem et honestam communicationem, quam homo naturaliter amat;* le pouvoir politique aurait là aussi été nécessaire, mais vraisemblablement sans force coactive et vindicative, du moins par rapport à ceux des hommes qui auraient persévéré dans la justice. *Ibid.*, n. 12, p. 416.

d) Suarez, il faut le remarquer, a fortement accusé la diversité essentielle, qui existe d'après lui entre la famille et la société civile. Certes il ne méconnaît pas que la cité est historiquement sortie de la famille et de la tribu; mais il voyait dans celle-là une formation sociale essentiellement différente en droit de celles-ci. L'État n'était pas pour lui une famille agrandie et différenciée; il mettait vraiment un seuil entre les deux; cf. Mesnard, *loc. cit.*, p. 623; il refusait d'identifier la société politique à une simple juxtaposition, à « un tas », *acervus*, de familles : en elle il reconnaissait un lien juridique spécial, une fin propre et bien définie, un pouvoir autre, d'une force particulière et qualitativement différent de la *potestas dominativa* du patriache ou du chef de tribu. Cf. *De opere...*, l. X, c. VII, n. 3, t. III, p. 414; et *De leg.*, l. I, c. VIII, t. v, p. 35 et 36.

e) Cela étant donné, comment se forme donc la société civile? En dehors de toute considération historique sur les divers stades de la vie sociale, à la prendre en soi, toute société civile, cité ou royaume, suppose une intervention de la volonté humaine, une influence de la personnalité libre : c'est le fameux contrat ou pacte, que Suarez met à la base de la société civile. Citons au moins l'un des textes les plus clairs, qui expriment cette vue, *De opere...*, l. V. c. VII, n. 3, t. III, p. 414 : la société apparaît quand il y a distinction de familles et que se forme *aliqua unio politica, quæ non fit sine aliquo pacto, expresso vel tacito, juvandi se invicem, nec sine aliqua subordinatione singularum familiarum et personarum ad aliquem superiorem vel rectorem communitatis, sine quo talis communitas constare non potest.*

Qu'on veuille bien le remarquer : là comme dans les passages similaires, il est question de pacte exprès ou tacite; nous n'avons donc pas là un contractualisme formel et complet à la mode de Rousseau; ce que requiert Suarez, ce qu'il ne peut pas ne pas réclamer d'après ses vues sur la différence essentielle entre famille et cité, c'est plutôt un accord au moins tacite, un *consensus;* le mot est du reste souvent employé par lui, cf. *De leg.*, l. III, c. III, n. 1, t. v, n. 182, etc. Les États peuvent se former après délibération expresse et par pacte explicite, mais aussi grâce à une activité volontaire plus sourde, moins réfléchie, par *un consentement tacite* et comme atténué, donné par exemple à une agrégation naturelle et quasi spontanée de familles. Ce qui est nécessaire en même temps que suffisant, c'est, à cause du seuil qui est à franchir afin de s'élever au-dessus du stade familial, une collaboration de la volonté, s'exprimant par une adhésion au moins pratique à la vie en commun, à cette union morale qui dépasse la pratique familiale, et aux chefs qui la dirigent.

Mieux que proprement contractuelle, la doctrine suarésienne de la société civile pourra donc être appelée « consensuelle ». A la théorie dite « historique », que lui préfèrent aujourd'hui des philosophes et des théologiens catholiques, elle ne prétend pas s'opposer quant aux faits; mais elle entend expliquer ce que celle-ci semble négliger : le passage en droit de la famille à la cité et la transformation du pouvoir familial en autorité civile.

f) Et dès lors, le caractère et l'origine de la société civile étant ainsi déterminés, il est aisé d'en dégager ce que devient dans la sociologie suarésienne l'être même de cette société. Entre un organicisme intégral, qui absorberait la personnalité propre des membres dans un tout doté d'une réalité exagérée — Aristote et certains de nos contemporains n'y tendent-ils pas? — et un individualisme radical, qui refuse aux unions sociales naturelles une réalité véritable et une personnalité relative — c'est la conception du libéralisme moderne — Suarez prend une position intermédiaire qui est tout à fait dans la tradition thomiste et catholique.

Deux formules, empruntées au vocabulaire théologique et juridique de son temps, quelque peu équivoques sans doute, mais qui sont bien éclairées par le contexte, la définissent : d'une part il dira que la communauté civile n'est qu'une *persona ficta, unusquisque autem particularis homo est persona vera, De leg.*, l. I, c. VI, n. 7, t. v, p. 25; d'autre part il appellera la cité un *corpus mysticum*, un *corpus politicum mysticum, quod moraliter dici potest per se unum. De leg.*, l. III, c. XI, n. 7, p. 213; c. II, n. 4, p. 181, et qui demeure et persiste « malgré la variation et la croissance de ses membres ». *De leg.*, l. I, c. X, n. 14, t. v, p. 48. « Personne fictive », car seuls les hommes, qui composent la cité, sont des individus complets, possédant et exerçant intelligence et volonté, et parce que finalement la société est ordonnée à leur fin dernière; mais « corps mystique », parce que l'union civile a bien une personnalité collective réelle et subsistante, qu'elle est sujet de droits et de devoirs, réglée par les dispositions de la loi, destinée à procurer un bien propre et déterminé, responsable de ses actes et soumis à des sanctions.

La société civile apparaît bien ainsi à Suarez comme un organisme moral, analogue à ce corps mystique de l'Église, dont il transpose la dénomination à l'ordre politique, en vue de mieux affirmer sa réalité et son caractère.

2. *Le pouvoir civil; son caractère naturel; son origine consensuelle et sa valeur divine et humaine.* — Intime-

ment unie à la question de la société civile, se pose la question du pouvoir qui l'organise et la dirige; déjà, en traitant de la première, il était impossible de ne pas toucher à la seconde; il faut y revenir plus explicitement. Spécialement dans le *De legibus*, Suarez l'a examinée avec les plus grands détails, car elle rentrait directement dans son sujet; nous ne pouvons que résumer sa doctrine en indiquant quelques références capitales.

a) Non moins que la société civile, le pouvoir politique est de droit naturel, car il est nécessaire à cette société, et, comme tel, il a Dieu pour auteur. *De leg.*, l. III, c. I, n. 4, t. v, p. 177; *Defensio fidei*, l. III, c. I, n. 7, t. xxiv, p. 205 sq. Il existait avant l'Évangile et il était de même nature et de même force chez les princes païens. *De leg.*, l. III, c. xi, n. 9, t. v, p. 214. Il faut tenir, contre les anabaptistes, les béghards, Luther, qu'il ne s'oppose en rien à la liberté chrétienne. *De leg.*, l. III, c. v, n. 2, p. 188; c. xxxi, n. 1 sq., p. 298. Il se traduit avant tout par le pouvoir d'établir et d'imposer des lois. *De leg.*, l. III, c. I, n. 5 et 7, p. 177-178. C'est par lui que la cité prend corps et se trouve vraiment constituée.

b) Le pouvoir de gouverner et d'obliger qu'auront les chefs politiques vient donc de la loi naturelle et par conséquent de Dieu; mais qui donc les désignera eux-mêmes? Comment se fait leur détermination concrète?

Dans le *De legibus*, l. III, c. II, t. v, p. 180 sq., Suarez examine en détail cette question; il répond : *Dicendum est... hanc potestatem ex sola rei natura in nullo singulari homine exsistere, sed in hominum collectione...*, n. 3, p. 180. Les hommes sont nés libres; à ne regarder que leur nature, aucun n'a de juridiction sur les autres; il n'y a pas à parler de pouvoir d'Adam transmis à ses successeurs, puisqu'aux origines de l'humanité il n'y avait pas de société civile; les qualités personnelles peuvent rendre aptes au gouvernement, elles ne donnent d'elles-mêmes aucun droit à gouverner; la puissance civile doit donc être regardée comme l'apanage de la communauté entière; si des princes la détiennent, c'est qu'ils l'ont reçue en quelque manière de la collectivité. *Ibid.*, c. III, n. 2, p. 182. Comme pour la formation de la société civile, dans cet organisme moral formé de volontés individuelles et d'individus égaux en nature, un acte collectif de volontés, tout au moins un acquiescement tacite doit intervenir, qui fasse recevoir le pouvoir de commander issu de la nature et de Dieu. *Ibid.*, c. IV, n. 1, p. 184. Que la cité se forme par une transformation instantanée et tout à fait délibérée ou que ce soit par une addition lente et plus spontanée de groupements inorganiques, *Def. fidei*, l. III, c. II, n. 15 et 20, t. xxiv, p. 211-212, le mécanisme est le même : hors de cette influence plus ou moins explicite des volontés humaines, nous n'avons que le fait, mais le droit n'existe pas.

c) On voit les conséquences. Il y a donc d'abord à l'origine de tous les pouvoirs civils comme une démocratie hypothétique, qui s'exprimera du reste dans les régimes les plus divers. *De leg.*, l. III, c. IV, n. 2, t. v, p. 184; *Def. fidei*, l. III, c. II, n. 18, t. xxiv, p. 212. Suarez dénombre ces régimes d'après la classification aristotélicienne des trois formes de gouvernement et de leurs multiples composés, et, il faut le remarquer, avec la tradition scolastique et avec son temps, déclare toutes ses préférences pour le régime monarchique : *monarchicum, optimum regimen. De leg.*, l. III, c. IV, n. 1, p. 184. C'est qu'il ne conçoit nullement cette démocratie originelle comme entraînant nécessairement ou même le plus généralement une démocratie de fait : quand la nation se forme, elle peut s'établir en régime démocratique ou en garder des éléments; mais elle peut aussi se constituer en système monarchique de caractère absolu; le gouvernement d'un prince lui apparaît même comme le plus naturel et le meilleur, nous venons de l'entendre; et, une fois l'autorité transmise à un roi, le peuple ne peut la reprendre, hors les cas extraordinaires de tyrannie et d'anarchie sociale; le prince devient en quelque sorte supérieur au royaume qui lui a donné son autorité. *De leg.*, l. III, c. IV, n. 6, p. 186. Nous sommes loin, on le voit, de Rousseau, pour qui l'autorité ne quittait en un aucun cas la collectivité, laquelle pouvait toujours reprendre le mandat de gouvernement consenti à un moment donné. Suarez est même ici beaucoup plus absolu que Bellarmin et d'autres scolastiques de l'époque, tel Navarrus. En somme, il est fortement traditionaliste et insiste d'une manière particulière sur l'importance de la constitution originaire d'un État donné; de quelque manière que cette constitution soit établie, il faut s'y tenir et ne la modifier que par un consentement mutuel ou sous l'empire de nécessités contraignantes. Cf. *Def. fidei*, l. III, c. III, n. 2, t. xxiv, p. 213.

Et une seconde conséquence de toute cette doctrine, c'est que, dès lors, la véritable nature de l'autorité civile en est nettement fixée. Celle-ci est d'une part de source divine, puisque, au sens générique, elle vient de Dieu, auteur de la nature, de sorte que le sujet qui la détient, prince, collège ou collectivité, peut commander et légiférer au nom de Dieu, dont il est le lieutenant et le ministre. Mais, d'autre part, sa détermination est humaine; elle repose de près ou de loin sur des volontés humaines, de sorte que le prince est en un sens non moins vrai le délégué de la collectivité, le ministre de la République; la monarchie là où elle existe et, du reste, toute forme politique quelle qu'elle soit, est de droit humain; elle tire son origine concrète du consentement populaire. Suarez, nous allons le dire tout à l'heure, utilisera cette conclusion dans sa polémique avec Jacques I[er] d'Angleterre.

3. *La fin de la société civile et du pouvoir politique : bien commun et justice générale.* — Dans toute cette constitution de la société civile et du pouvoir qui la régit, un principe a joué, animant leur formation et leur donnant leur caractère propre, c'est leur fin. A plusieurs reprises il en a déjà été question dans les considérations précédentes; mais il faut y revenir pour déterminer comment cette finalité politique est présentée dans la doctrine suarésienne.

a) A un organisme moral, comme l'est la société civile, à une communauté *moraliter unita et ordinata ad componendum unum corpus mysticum, De leg.*, l. III, c. XI, n. 7, p. 213, ne peut convenir qu'une fin collective; c'est, dit Suarez après Aristote et saint Thomas, le *commune bonum civitatis*, la *felicitas publica*, et, cette société étant de nature temporelle et humaine, sa fin commune sera proprement temporelle et humaine. Très nettement, plus nettement encore que saint Thomas, Suarez distingue cette fin collective politique de la fin dernière naturelle ou surnaturelle, qui la domine sans doute et à laquelle elle est ordonnée, mais qui, regardant les individus, ne la constitue pas proprement.

Le *bonum commune societatis civilis* n'est ni la félicité naturelle ni le bonheur spirituel de chaque individu considéré en particulier, *ibid.*, n. 4, 6, 7, p. 212-213; la loi civile a pour but non de faire des hommes vertueux, mais de bons citoyens, en commandant du reste les actes vertueux nécessaires au bien commun. *De leg.*, l. I, c. XIII, n. 3, p. 54; l. III, c. XII, n. 8, p. 218.

b) Sans doute le bien commun que vise à procurer la société civile ne se constitue que grâce à des biens particuliers : *bonum commune consurgit ex bonis singulorum, De leg.*, l. I, c. VII, n. 3, p. 30; il ne s'équilibre normalement que grâce à un ensemble suffisant de

prospérités personnelles, mais il n'en possède pas moins sa réalité propre et distincte. La preuve, c'est que bien particulier et bien commun peuvent se heurter et entrer en conflit; dans les périls du pays, le citoyen doit sacrifier sa prospérité propre et lui préférer celle de sa patrie. Cf. *De triplici virtute theologica*, tract. III, disp. IX, sect. III, n. 1, t. XII, p. 712.

En somme, ce bien commun politique, c'est un ensemble de conditions générales, qui permettra aux citoyens de mettre en valeur leurs virtualités de toutes sortes, en se développant au mieux, et finalement de faire leur salut; voilà ce que cherche à établir et met à la disposition de tous la société civile. Suarez exprime cette vue traditionnelle dans une formule pleine de sens qu'il faut citer. La fin du pouvoir civil législatif, dit-il, est la félicité naturelle de la communauté humaine parfaite, *cujus curam gerit et singulorum hominum ut sunt membra talis communitatis, ut in ea, scilicet in pace et justitia vivant et cum sufficientia bonorum quæ ad vitæ corporalis conservationem et commoditatem spectant et cum ea probitate morum quæ ad hanc externam pacem et felicitatem reipublicæ et convenientem conversationem necessaria est. De leg.*, l. III, c. XI, n. 7, p. 213.

c) A ce bien commun civil correspond, selon la tradition aristotélico-thomiste, une vertu qui lui est propre, qu'elle a pour objet spécial et selon laquelle gouvernants et gouvernés ont à chercher à l'établir et à le perfectionner, c'est la *justice générale ou légale*. Dans l'opuscule signalé plus haut, *Opusc. theologica*, VI, *De justitia Dei*, sect. IV, n. 6-7, t. XI, p. 566, Suarez analyse brièvement sa nature, distincte des justices commutative et distributive : *respicit totam Rempublicam, ut totum quoddam habens peculiarem modum juris ad bona singulorum membrorum, quod non habent aliæ justitiæ;* elle est dite « générale », soit à cause du droit auquel elle se rapporte et qui est le droit de tout le corps politique, de la « généralité » des citoyens, soit parce que, pour l'accomplir, les actes de toutes les vertus diverses peuvent être prescrits; et elle est dite « légale », non pas tant parce qu'elle commande d'obéir à la loi, mais parce que la loi, pour être juste, doit avant tout regarder ce bien commun, qui est l'objet de cette justice.

En conclusion, il nous suffira de dire que, dans toute cette doctrine, ce qui est plus personnel à Suarez, ce sont moins les éléments empruntés à peu près tous à la tradition aristotélico-thomiste, que l'accent très moderne mis sur quelques-uns d'entre eux, et particulièrement sur la spécificité et le caractère tout à fait propre de la fin civile et politique, le bien commun. Intérêt collectif temporel et humain, donné comme une fin tenant en quelque sorte en elle-même, *finis ultimus in suo ordine, De leg.*, l. I, c. VII, n. 4, p. 30, il s'impose comme tel à tous : aux citoyens qu'il peut obliger au sacrifice de leur bien particulier, aux gouvernants qu'il oblige à diriger l'État d'après lui, à la loi, qui, si elle ne le cherche pas, est injuste; et l'Église aura elle-même à en tenir compte, comme nous le verrons plus loin. Cela était à noter en abordant la question qui nous reste à examiner : celle de la limitation du pouvoir politique.

4. *Limitation interne de l'autorité politique : bien commun et tyrannie.* — La doctrine suarésienne de la société civile et du pouvoir qui la dirige, se trouve précisée par les vues qui nous sont données sur la limitation de cette autorité civile. Question toujours actuelle, particulièrement discutée au temps de Suarez. Celui-ci la traite dans le *De legibus* et avec plus de détails encore dans la *Defensio fidei*.

a) De ce qui a été dit sur la fin de la société civile résulte tout d'abord une limitation interne de l'activité civile. Cette fin, en s'imposant à tous, princes et citoyens, et en fondant la loi, détermine déjà le champ que l'autorité et la loi ne doivent pas franchir.

A Jacques Ier, qui se prétendait choisi par Dieu même pour gouverner son peuple et qui pensait dès lors posséder un pouvoir discrétionnaire et illimité, dont il n'avait de compte à rendre à personne, Suarez répond que le souverain n'est qu'un délégué de la communauté, délégué qui ne peut exercer valablement son pouvoir que dans le sens du réel bien commun et de la vraie félicité politique; cf. *Def. fidei*, l. III, surtout c. IV, V, et l. VI, sur le serment de fidélité.

b) Si la constitution originaire de l'État a donné au prince une autorité absolue, cette autorité n'est nullement injuste; Suarez serait même plutôt favorable à ce régime alors singulièrement en faveur. Mais ce régime même et son exercice sont à contenir dans les limites du bien commun; un pouvoir absolu, même légitime en sa source, devient *tyrannique*, s'il s'exerce contre le bien commun; cf. *De leg.*, l. I, c. VII, n. 5, p. 31.

L'on sait combien cette matière était, en ces temps troublés, discutée et délicate. Par un décret du 6 juillet 1610, cf. de Scorraille, t. II, p. 184, le P. Aquaviva, général de la Compagnie de Jésus, avait défendu à ses subordonnés de dire ou d'écrire « qu'il soit permis à personne, sous quelque prétexte de tyrannie que ce soit, de mettre à mort les rois et les princes ». Suarez, qui ignorait ce décret quand il écrivit la *Defensio fidei*, cf. de Scorraille, t. II, p. 216, se trouva traiter le sujet avec une liberté entière. On connaît les orages qui s'en suivirent. *Ibid.*, p. 197 sq. Les conclusions de Suarez se ramènent à celles-ci : 1. Un usurpateur, *tyrannus ab origine, a titulo*, qui s'est emparé du pouvoir, peut être considéré comme un agresseur actuel du pays, un ennemi public, un détenteur violent de ce qui ne lui appartient pas et donc être frappé par tout citoyen, s'il y a espoir par ce moyen de restaurer le droit lésé. *Def. fidei*, l. VI, c. IV, n. 7 sq., t. XXIV, p. 677 sq. — 2. Un prince légitime abusant du pouvoir au point d'exercer une tyrannie intolérable, *tyrannus a regimine*, mettant criminellement en danger imminent les intérêts vitaux du pays, peut être déclaré déchu par le peuple, c'est-à-dire par ses représentants naturels; ceux-ci ont le droit de le combattre et même, s'il le faut, de le mettre à mort. Si la nation est chrétienne, il convient de soumettre au jugement du souverain pontife la nécessité où l'on se trouve. Mais ce que peut faire l'autorité commune de la nation, aucun citoyen, de son autorité privée, ne peut le tenter, nul ne peut porter la main sur le tyran, hors le cas où il subirait de la part de celui-ci une agression violente. *Ibid.*, l. VI, c. IV, n. 16, 19, p. 680 sq.; cf. de Scorraille, t. II, p. 185.

Ces thèses, contentons-nous d'en faire la remarque, sont tout à fait dans l'esprit de saint Thomas et restent, surtout la dernière, relativement modérées, si on les compare à celles de plusieurs contemporains.

c) Enfin, un élément autre que le bien commun est à signaler, qui contribue à la limitation interne de l'autorité civile.

Dans le *De legibus*, l. III, c. IX, t. V, p. 201 sq., Suarez, faisant une étude approfondie des diverses circonscriptions politiques (*majores*, *minores*, etc.), qui peuvent exister dans un État d'une certaine importance, ainsi que des droits qui doivent leur être reconnus, avait dénié aux groupements inférieurs toute autonomie véritable : *minores civitates non habent potestatem ferendi proprias leges, ibid.*, n. 17, p. 206; seul l'État possède la souveraineté authentique et plénière; mais il serait convenable, ajoute-t-il, que soit le pacte constitutionnel, soit la libéralité postérieure du prince, accorde à ces groupements le droit de gérer avec une certaine liberté leurs affaires particulières. Non seulement les États vassaux, mais encore les

villes, les provinces, les corps divers de la nation, en somme toutes les personnes morales, qui se forment dans l'évolution normale de la cité, *in universum de corporibus mysticis*, ont à être respectées dans leur activité bienfaisante et harmonisée avec le bien commun général.

Il y a là des vues vraiment modernes, dans le sens d'un corporatisme intelligent et mesuré : elles réclament pour les groupements inférieurs, reconnus comme des « membres » de l'État, *De leg.*, l. III, c. XXXI, n. 7, p. 299, certaines libertés, admises par l'autorité souveraine, devenant ainsi irrévocables et par là limitant intérieurement cette autorité.

Si ces vues restent malgré tout quelque peu générales et imprécises, Suarez va être autrement net et détaillé en ce qui concerne la limitation externe du pouvoir politique.

5. *Limitation externe du pouvoir politique :* 1. *L'Église et l'État; le pouvoir indirect de l'Église.* — C'est du pouvoir de l'Église que l'autorité civile reçoit sa limitation externe la plus accusée et la plus forte.

Évidemment il s'agit ici du droit chrétien et des nations converties à l'Évangile; ce sont ces nations que Suarez envisageait surtout. Dans le *De legibus* il a traité avec le plus grand soin cette question des rapports de l'Église et de l'État; la *Defensio fidei* a appliqué les principes qu'il avait établis, à un cas d'espèce, celui de Jacques Ier d'Angleterre.

a) Voici d'abord un résumé de ces principes longuement développés dans le *De legibus :*

a. — L'Église et l'État sont deux sociétés parfaites, au sens scolastique du mot (sociétés complètes quant à leur fin et leur pouvoir directeur). Elles ont donc toutes deux un pouvoir de juridiction qui les rend capables de porter des lois. En particulier, pour ce qui concerne le pouvoir de l'Église, Suarez l'établit contre Marsile de Padoue et les juristes qui le déniaient au souverain pontife et ne le reconnaissaient qu'au prince temporel. *De leg.*, l. III, c. VII, n. 1-8, p. 195-197.

Mais les fins des deux sociétés étant d'ordre différent, les juridictions, qui ont pour mission de les diriger vers ces fins sont également tout à fait diverses : celle de la puissance ecclésiastique est surnaturelle, spirituelle, éternelle, elle vise le bien des âmes; celle de l'autorité civile est naturelle, plutôt matérielle, temporelle; elle consiste en un bien commun terrestre et transitoire. *De leg.*, l. III, c. XI, n. 6, p. 213; l. IV, c I., n. 6-8, p. 328 sq.; l. IV, c. VIII, p. 361 sq.

b. — Dès lors comment établir en droit les rapports de cette puissance temporelle que possède le prince et de cette autorité spirituelle que détient le pape.

Suarez, *De leg.*, l. III, c. VI, p. 191 sq., expliquant le mot que la liturgie adresse à saint Pierre : *Tibi tradidit Deus omnia regna mundi*, rejette une double interprétation : celle d'une donation générale de tout l'univers, qui est manifestement fausse; celle encore d'un gouvernement de droit sur les nations baptisées et chrétiennes s'exerçant, quant aux matières civiles, par l'intermédiaire de l'empereur, point de vue guelfe dans la lutte du sacerdoce et de l'empire, et sens selon lui trop littéral donné à la bulle *Unam sanctam*. Il s'arrête à une doctrine qui découle directement du caractère et de la diversité des fins dans les deux sociétés : les deux pouvoirs ont des sphères propres, en soi indépendantes; l'autorité ecclésiastique, ayant une fin spirituelle, n'a pas compétence pour édicter des lois civiles; directement elle n'a pas à s'occuper du temporel, *ibid.*, n. 6, p. 191, incompétente qu'elle est *ad ferendas et statuendas leges civiles, præsertim mere positivas et formaliter loquendo*. De son côté, l'État comporte une autorité, ayant un droit réel à s'exercer dans l'ordre qui lui est propre, celui de la félicité politique vraie. *De leg.*, l. III, c. IX, n. 2, p. 202. L'Église reconnaît au prince ce libre exercice; elle ne lui demande que de ne pas apporter d'entrave au jeu des lois ecclésiastiques, d'obstacles au salut des âmes.

Ainsi les deux autorités peuvent agir, chacune dans son domaine propre, tant que des heurts ne se produisent pas; mais, si elles entrent en conflit, il y aura à tenir compte de la juste hiérarchie des fins sociales : le temporel étant en droit subordonné au spirituel, l'autorité civile devra reconnaître, quand des difficultés apparaîtront, la supériorité du pouvoir ecclésiastique.

L'Église aura ainsi un *pouvoir indirect* sur les princes chrétiens dans les matières qui regardent proprement ces derniers : ce pouvoir indirect va jusque *ad corrigendas interdum vel abrogandas leges civiles, quando vergere possunt in perniciem animarum. De leg.*, l. III, c. VI, n. 6, p. 194. Il n'a d'autre raison que le souci du bien spirituel et du salut des fidèles; il suffit à l'Église pour atteindre sa fin et a l'effet excellent de la laisser libre des préoccupations d'ordre matériel. *Ibid.*, n. 5, p. 193. En fait, les souverains pontifes n'ont jamais revendiqué davantage : *quotiescumque circa temporalia usi sunt jurisdictione, solum id fecerunt indirecte et in ordine ad spiritualia, ibid.*, n. 4, p. 193; dans leurs mains ils n'ont tenu, sauf en ce qui concerne les sujets de leurs États propres, qu'un glaive, l'autre n'y étant que *indirecte et eminenter, ut sic dicam*.

Telle est cette doctrine du pouvoir indirect de l'Église que Suarez établit en termes très clairs dans son *De legibus*, et qu'il prétend être *communiter recepta* par la théologie de son temps, *ibid.*, n. 3, p. 192, tenue, dit-il, par Cajétan, Navarrus, Vitoria, Soto, Bellarmin, etc.

b) Dans l'application aussi logique que sereine qu'il en fit au cas de Jacques Ier, nous noterons seulement quelques points, capables croyons-nous de mieux l'éclairer :

a. — Le roi d'Angleterre soutenait que le souverain civil, principal membre de l'Église, avait, à ce titre, commandement absolu sur ses sujets aussi bien au spirituel qu'au temporel; Suarez riposte que l'organisation ecclésiastique est antérieure à l'admission des rois dans l'Église. *Def. fidei*, l. III, c. VII, n. 3, t. XXIV, p. 238, que, dans le troupeau du Père commun, César n'est qu'un fidèle et doit s'en souvenir s'il veut rester parmi les brebis : *ostendimus papam esse pastorem omnium ovium Christi et reges christiani inter oves Christi computantur, alioquin extra ovile et extra Ecclesiam catholicam erunt. Ibid.*, c. XXI, n. 5, p. 304.

b. — Quant à son autorité temporelle, il est très vrai que le roi a une juridiction, qui, dans son ordre propre, l'ordre temporel, n'est subordonnée à personne, pas même au souverain pontife : *ipse... princeps summus nulli superiori in ordine ad eundem finem civilis gubernationis subordinetur. Ibid.*, c. V, n. 2, p. 225. Suarez le concède avec une netteté singulièrement loyale; mais spirituellement le chef de l'Église lui est supérieur, non seulement comme à un simple fidèle, mais encore comme à tout roi, en vertu du pouvoir indirect de l'Église dans les matières temporelles; ce pouvoir indirect lui donne le droit d'intervenir même dans ces matières quand le bien des âmes et l'intérêt de l'Église l'exigent. Voici, continuant le texte que nous venons de citer, un passage qui expose pleinement la doctrine suarésienne : *quia vero felicitas temporalis et civilis ad spiritualem et æternam præferenda est, ideo fieri potest ut materia ipsa potestatis civilis aliter dirigenda et gubernanda sit, in ordine ad spirituale bonum, quam sola civilis ratio postulare videtur. Et tunc, quamvis temporalis princeps ejusque potestas in suis actibus directe non pendeant ab alia potestate ejusdem ordinis et quæ eundem finem tantum respiciat, nihilominus fieri potest ut necesse sit ipsum dirigi, adjuvari vel corrigi in sua materia, superiori potestate guber-*

nante homines in ordine ad excellentiorem finem et æternum, et tunc illa dependentia vocatur indirecta, quia illa superior potestas, circa temporalia non per se aut propter se sed quasi indirecte et propter aliud interdum versatur.

c. — D'après ce texte même, on voit comment s'exercera ce pouvoir indirect : *dirigi, adjuvari vel corrigi.* Ce sera une direction ou une aide que donnera l'Église en éclairant le prince et en lui indiquant ses desiderata, l. III, c. XXII, n. 15, p. 313; ou bien le souverain pontife pourra soit révoquer, soit rectifier les lois contraires, soit commander au prince de le faire, *ibid.*, n. 10, p. 311; il pourra s'opposer aux excès du pouvoir civil ou l'obliger à venir au secours de la foi et à la défense de la religion. *Ibid.*, n. 15, p. 313. Si le prince résiste, il pourra s'adresser directement aux sujets en les avertissant du devoir de conscience qu'ils ont de résister aux lois et aux mesures contraires à la morale ou à la foi; cf. l. VI sur la question du serment imposé par Jacques Ier, spécialement c. VII et VIII, p. 694 sq. Enfin ce pouvoir indirect prendra même, s'il est nécessaire, une force répressive, *vis coactiva*, il deviendra un pouvoir de contrainte, sinon il serait inefficace. L. III, c. XXIII, p. 314 sq. Cette répression portera tantôt sur la personne même du prince, dont l'immoralité scandaleuse ou la tyrannie flagrante subiront les justes censures ecclésiastiques, tantôt sur la dignité royale elle-même, si le crime est de nature spirituelle, comme l'hérésie; c'est jusqu'à la déposition inclusivement, que, tout autre moyen ayant échoué, l'Église pourra aller à l'égard du roi qui met en danger la foi de ses sujets et l'avenir de la chrétienté; cf. l. VI, c. IV, n. 16, p. 680 : *si crimina sint in materia spirituali, ut est crimen hæresis, potest directe illa punire in rege, etiam usque ad depositionem a regno, si pertinacia regis et providentia communis boni Ecclesiæ ita postulent.* Comme nous l'avons dit plus haut, le prince ainsi déposé ne peut être assailli et mis à mort par tout citoyen, mais Suarez n'exclut nullement l'hypothèse que, devenu personne privée, il ne puisse être jugé pour ses crimes et condamné à mort par la justice du royaume ou l'autorité légitime nouvelle.

6. *Limitation externe de l'autorité civile.* II. *La société des nations et le Jus gentium.* — L'Église et son pouvoir religieux constituent donc une première limitation externe de l'autorité civile; il en est une seconde, existant même en dehors du droit chrétien, celle qui résulte de la coexistence des nations et de leurs rapports.

Nous revenons ici au *De legibus*, dont nous résumerons quelques-unes des vues les plus justement célèbres. C'est en effet l'honneur de Suarez d'avoir discerné et exposé, avec une netteté singulière, à un moment où les nations s'opposaient avec tant de violence, la solidarité qui existe entre elles et qui allait s'affirmer de plus en plus dans nos temps modernes, ainsi que les obligations qui en résultaient, limitant la souveraineté civile. L'essentiel de sa doctrine en cette matière peut, croyons-nous, se ramener aux points suivants :

a) En fait, l'humanité se trouve divisée en nations : non seulement il n'était pas nécessaire pour la conservation et le progrès du genre humain que l'humanité entière ne formât qu'une seule communauté politique, mais *imo vix erat id possibile et multo minus expediens. De leg.*, l. III, c. II, n. 5, t. V, p. 181. A la suite d'Aristote, VI *Polit.*, c. IV, Suarez soulignait la difficulté de gouverner correctement un corps social trop populeux et, à fortiori, l'univers entier; si jamais un empire embrassant tous les hommes a existé — peut-être, estimait saint Augustin, *De civitate Dei*, l. XV, c. VIII, aux temps de Caïn et de Nemrod — il n'a pu se maintenir d'une manière bien durable. Ni l'empire romain n'était vraiment universel, ni le Saint-Empire romain-germanique n'a jamais possédé une souveraineté pleine et effective sur tous les peuples auxquels il prétendait s'étendre. *De leg.*, l. III, c. VII, p. 195-199.

b) Donc, dans l'humanité, pas de corps politique suprême; pas de puissance publique supra-étatique, pouvant porter des lois et les imposer à tous. Mais, si l'ensemble des nations ne forme pas un organisme moral complètement constitué et, pour ainsi dire, fermé, il n'en reste pas moins qu'il existe une vie internationale faite des relations des divers États entre eux; la société des nations ne laisse pas d'avoir une unité relative; elle constitue un corps social ouvert où, sinon des lois, du moins des obligations réciproques pourront se former.

Donnons dans son texte même le beau passage, souvent cité, où cette solidarité et cette union, imparfaite mais réelle, sont affirmées d'une manière si expressive : *Humanum genus, quantumvis in varios populos et regna divisum, semper habet aliquam unitatem, non solum specificam sed etiam quasi politicam et moralem, quam indicat naturale præceptum mutui amoris et misericordiæ, quod ad omnes extenditur, etiam extraneos et cujuscunque rationis. Quapropter, licet unaquæque civitas perfecta, respublica aut regnum, sit in se communitas perfecta et suis membris constans, nihilominus quælibet illarum est etiam membrum aliquomodo hujus universi, prout ad genus humanum spectat : nunquam enim illæ communitates adeo sunt sibi sufficientes sigillatim, quin indigeant aliquomodo juvamine et societate ac communicatione, interdum ad melius esse majoremque utilitatem, interdum vero etiam ob moralem necessitatem et indigentiam, ut ex ipso usu constat. De leg.*, l. II, c. XIX, n. 9, p. 169.

Vitoria avait déjà parlé d'une *respublica aliquomodo*, formée par les nations; Suarez n'exprime pas une autre idée par les termes plus juridiques d'*unitas quasi politica et moralis.* C'est l'unité relative qui se forme entre les sociétés civiles restant en droit chacune souveraine, mais cependant liées entre elles, sous l'impulsion de la sociabilité naturelle et selon le précepte de l'amour naturel et chrétien, par des rapports moraux, des intérêts économiques et des traités conclus. De cette unité quasi politique naît un droit propre qui à la fois la manifeste et l'affermit : le *jus gentium.*

c) Sans examiner en détail ce qu'était le *jus gentium* dans le droit romain, chez les canonistes et les scolastiques du Moyen Age, on peut à tout le moins dire que sa notion restait confuse. Pour saint Thomas il semble bien que c'était une partie du droit naturel : celle que manifestaient les inclinations proprement raisonnables de l'homme, distinguées de sa nature animale. Avec Suarez — malgré l'équivoque que comporte encore l'expression elle-même — nous avons du moins une conception très nette.

Le *droit des gens*, c'est, pour lui, cet ensemble de règles morales et juridiques qui se forment dans la société ouverte des nations pour lui permettre de vivre en paix et de progresser. Dans le passage que nous venons de citer sur la communauté des nations, il nous est déjà donné comme la suite normale des rapports internationaux; voici comment un autre texte le définit et nous montre sa nécessité et sa formation : *nam licet universalitas hominum non fuerit congregata in unum corpus politicum, sed in varias communitates divisa fuerit, nihilominus ut illæ communitates sese mutuo juvare et inter se in justitia et pace conservari possint (quod ab bonum universi necessarium erat), oportuit ut aliqua communia jura quasi communi fœdere et consensione inter se observarent; et hæc sunt quæ appellantur jura gentium, quæ magis traditione et consuetudine quam constitutione aliqua introducta sunt. De leg.*, l. III, c. II, n. 6, p. 181-182. C'est du reste

toute la suite des c. xvii-xx du l. II, p. 159-172, qu'il faudrait analyser pour voir tout le détail de la conception suarésienne. En quelques mots, disons que, pour Suarez, le *jus gentium* se place entre le *jus naturale*, caractérisé par des nécessités naturelles et le *jus politicum*, établi par la loi positive de chaque État; il s'appuie sur le droit naturel lui-même et en reste tout proche : c'est un ensemble de *jura specialia..., juri naturali valde propinqua et quæ facillimam habent ab illo deductionem, adeoque utitem et consentaneam ipsi naturæ, ut licet non sit evidens deductio tanquam de se omnino necessaria ad honestatem morum, sit tamen valde conveniens naturæ et de se acceptabilis ab omnibus. De leg.*, l. II, c. xix, n. 9, p. 169.

Il n'a donc pas, sinon dans ses axiomes tout à fait généraux et fondamentaux, cette pleine nécessité que Suarez exige strictement pour le droit naturel; cf. par exemple, *ibid.*, n. 7, p. 168 : la liberté commerciale entre peuples non ennemis n'est pas de droit naturel parce que la nature n'y oblige pas : *potuisset enim una respublica per se vivere et nolle commercium cum alia, etiamsi non esset inimicitia; jure autem gentium introductum est ut commercia sint libera.* L'obligation du *jus gentium* ne pouvant venir de la loi, puisque l'autorité internationale qui édicterait celle-ci fait défaut, vient d'ailleurs, à savoir des contrats ou traités explicites et le plus souvent de coutumes générales, établies par le consentement implicite et la vie. Cf. l. II, c. xx, n. 2, p. 170.

Quant aux divisions de ce droit et au détail de sa matière, Suarez a distingué clairement, outre sa base naturelle, qu'on pourrait appeler un droit international *fondamental*, un droit international *privé*, concernant les rapports des citoyens de nations diverses entre eux, garantissant par exemple la sûreté des citoyens résidant en pays étrangers, cf. *De leg.*, l. II, c. xix, n. 10, p. 169, ou encore la liberté commerciale, *ibid.*, n. 7, p. 168 (cf. J. Catry, *La liberté du commerce international*, dans *Revue générale du droit international public*, mars-avril 1932, p. 193 sq.); enfin un droit international *public (jus gentium propriissime dictum)*, qui règle les rapports des États entre eux; cf. *ibid.*, n. 9, p. 169. Les dispositions qui constituent ce dernier visent la conduite réciproque des nations dans la paix; elles concernent en particulier la représentation diplomatique, les traités de paix et d'armistice et les servitudes qui en résultent, les accords d'arbitrage, etc. Ce sont des règles, qui, s'affermissant de plus en plus, tendent véritablement à l'organisation plus pacifique de l'humanité. Suarez ne pouvait prévoir l'intensification de la vie internationale qui caractérise notre temps; mais il est certain qu'il a eu le sentiment très vif de la solidarité croissante des peuples européens, de la nécessité qu'il y avait à la fortifier et à la diriger dans le droit, et des progrès qu'on pouvait espérer dans cette voie.

7. *Questions spéciales : missions et colonisation; guerre.* — Deux questions spéciales montreraient l'application des principes qui dominent la théologie pratique suarésienne et en particulier ceux du droit international; nous ne pouvons que les indiquer sans entrer dans le détail. Toutes deux sont traitées dans l'ouvrage posthume, *De triplici virtute theologica*, Vivès, t. xii.

a) Missions et colonisation. — Dans cet ouvrage, la disp. XVIII du premier traité, *De fide*, p. 436 sq., *de mediis quibus ad convertendos vel coercendos infideles non apostatas uti licet*, donne d'intéressantes précisions sur le droit de l'Église à prêcher l'Évangile en tout lieu et à tous les infidèles, sur l'appel que le souverain pontife pourrait faire aux princes chrétiens afin de protéger les prédicateurs de la foi, défendre leurs missions, etc. Sur ces différents points, Suarez paraît suivre Vitoria, en présentant à peu près la même doctrine avec plus d'ampleur dans les analyses. Il a également la même attitude que Vitoria devant la colonisation et ses excès, comme nous allons le dire en parlant de la guerre et de ses justes titres.

b) Guerre. — C'est dans la disp. XIII du *De caritate* (IIIe traité du *De triplici virtute theologica*, Vivès, t. xii, p. 737-763, 9 sections) que Suarez a exposé en détail sa doctrine sur la guerre. Là encore, prolongée en divers points secondaires et pratiques, nous avons la même doctrine que celle de saint Thomas et de Vitoria. Les divergences qu'on a cru parfois y reconnaître nous paraissent à l'examen insuffisamment fondées, ainsi les infiltrations volontaristes, d'après Th. Delos, *La société internationale et le droit public*, p. 254 sq.; ainsi l'application du probabilisme quant à la justice de la guerre et à la possibilité d'une guerre juste chez les deux adversaires, selon Vanderpol, *La doctrine scolastique du droit de guerre*, 1925, n. 171-175.

a. — Pour nous en tenir à l'essentiel de l'exposé suarésien, disons que, selon Suarez, la guerre, si déplorable soit-elle par ses effets physiques et moraux, n'est cependant pas un mal en soi, sect. i, p. 737 sq.; elle n'est pas défendue aux chrétiens, quoi qu'en ait dit Luther. Dans l'état présent de l'humanité, elle est légitime parce que, entre nations indépendantes et souveraines, les injustices doivent être empêchées ou réprimées et qu'il n'existe pas d'autorité supérieure à ces nations pouvant imposer et faire observer ses sentences. Sect. iv, n. 5, p. 744. Elle est essentiellement un exercice de justice punitive ou vindicative, nécessaire au bon ordre du genre humain. *Ibid.*, n. 7, p. 745. Suarez n'est pas du reste sans voir les difficultés de cette dernière conception, car elle implique que, à la différence des particuliers, les États souverains peuvent se faire justice eux-mêmes; cf. sect. ii, n. 1, p. 739.

b. — Un prince qualifié, un juste titre, l'observation des règles communément reçues entre belligérants : telles sont les conditions de la juste guerre, cf. sect. ii, p. 739 sq. Les justes titres se ramènent en somme à la défense d'un droit qui menace d'être violé (guerre défensive) ou à la réparation d'une offense (guerre offensive). Les princes chrétiens n'ont, du fait de leur foi, vis-à-vis des infidèles, aucune raison valable d'entreprendre une guerre; de ce que ces derniers sont réputés *barbari et inepti ut se convenienter regant*, ils ne peuvent être attaqués par les armes et conquis; du reste *evidens est multos esse infideles ingeniosiores fidelibus et aptiores ad res politicas.* Même des nations absolument incultes et vivant *more ferarum* ne peuvent être subjuguées par les armes que s'il y a eu de leur part des meurtres d'innocents ou autres injustices, ou encore si elles veulent entendre la prédication chrétienne et embrasser la vraie foi et que leurs chefs les en empêchent; cf. sect. v, n. 7 et 8, p. 748 sq.

c. — Suarez, croyons-nous, n'a pas admis la possibilité d'une guerre objectivement juste des deux côtés à la fois; il a reconnu que des adversaires, surtout simples combattants, pouvaient estimer subjectivement et de bonne foi être également dans leur droit; cf. sect. vi, n. 11, p. 751; mais, si le droit restait douteux de part et d'autre, il a déclaré qu'il n'y avait pas lieu de se battre : celui qui était « en possession » pouvait y demeurer, sinon une entente était à conclure. Sect. v, n. 3 et 4, p. 749.

De même en ce qui concerne l'application du probabilisme à la question de la juste guerre, Suarez tient — et il le dit en termes fort nets — que conformément aux principes donnés dans le *De bonitate et malitia*, disp. XII, n. 6, elle n'était pas à admettre; le souverain, agissant comme une sorte de juge, ne peut dans le doute que s'en tenir à l'opinion plus probable pour se former la conscience. Sect. vi, n. 2, p. 748. De même le soldat, du moins s'il est libre dans sa conduite et

n'est pas tenu en conscience de répondre à l'appel des chefs, ne peut être tout au plus que probabilioriste. Sect. VI, n. 12, p. 751. Cf. sur ce point : J. de Blic, *Revue de philosophie*, mai-juin 1930, p. 224-230; Robert Regout, *La doctrine de la guerre juste de saint Augustin à nos jours*, Paris, 1931, p. 191-230.

d. — En somme la doctrine suarésienne de la guerre tend beaucoup plus à mettre celle-ci dans la loi que hors la loi. Suarez insiste, peut-être plus qu'aucun de ses prédécesseurs, sur la juste manière *(debitus modus)* de faire la guerre et la nécessité de se conformer aux coutumes du temps, rattachées au *jus gentium*, de manière à régulariser et à humaniser les luttes sanglantes des hommes; cf. toute la section VII, p. 752 sq. Il ne paraît guère avoir envisagé la possibilité de débarrasser la terre de ce fléau et l'on chercherait en vain dans son œuvre un projet en forme d'arbitrage international.

Indiquons cependant deux textes, qui nous le montrent plus ouvert qu'on ne le croirait d'abord aux vues d'avenir : le premier, sect. III, n. 5, p. 740, reconnaît au pape, en vertu de son pouvoir indirect *in temporalibus*, le droit, à l'égard des princes chrétiens, *avocandi sibi causam belli et potestatem ferendi sententiam cui partes tenentur obedire, nisi manifestam faciat injustitiam.* Avec Soto, Suarez note que, dès lors, entre les princes chrétiens, bien peu de guerres justes peuvent exister, puisque le recours à cet arbitrage pontifical est toujours ouvert. Le second texte, sect. VI, n. 5, p. 749, porte que, tout à fait généralement et en droit naturel, le prince qui demeure dans le doute sur la justice de sa cause devrait soumettre ce doute *arbitrio bonorum virorum :* il est impossible que l'auteur de la nature ait laissé à la seule guerre le soin de décider les litiges humains, ce serait contre la prudence et le bien commun du genre humain, donc contre la justice; de plus ainsi *regulariter haberent majus jus qui potentiores essent, atque adeo ex armis esset metiendum, quod barbarum et absurdum satis apparet*, paroles d'humanité, d'estime du droit et de confiance en Dieu, sur lesquelles nous nous plaisons à terminer cet exposé.

III. SUCCÈS ET INFLUENCE DE LA THÉOLOGIE PRATIQUE SUARÉSIENNE. — Suarez, discuté et combattu au début de son enseignement, avait vu son autorité s'affermir et un incontestable succès couronner son opiniâtre effort. Ses livres achevèrent de fonder sa réputation doctrinale et la portèrent au loin. Il n'avait pas voulu séparer, dans son œuvre de théologien, théologie dogmatique et théologie pratique; il fut considéré, de son vivant même et plus encore après sa mort, comme un maître dans cette dernière, non moins que dans la première.

Nous avons déjà signalé les consultations dont il fut assailli vers la fin de sa vie; le plus grand nombre portait, si nous en jugeons d'après celles qui ont pu être recueillies par le P. de Scorraille, sur des points de morale et de droit canonique; ces matières du reste y prêtaient davantage. De Scorraille, t. II, p. 237 sq.

Sans essayer d'évaluer avec précision ce qu'a été l'influence posthume hors de pair du grand théologien, il convient cependant, pour conclure, d'indiquer en gros quelle place doit lui être assignée dans le développement de la théologie morale proprement dite, de la philosophie morale et juridique et du droit international.

1. EN THÉOLOGIE MORALE PROPREMENT DITE. — Suarez avait pu voir les débuts mêmes du grand effort casuistique qui se manifesta à la fin du XVIe siècle et au début du XVIIe. Nous avons essayé de marquer la position qu'il prit devant lui : s'il n'a pas dédaigné la casuistique, s'il a même participé à son travail, il paraît bien avoir refusé, au moins dans ses ouvrages, d'être un pur casuiste. Il n'en fut pas moins tenu par les casuistes comme un de leurs maîtres. Sans doute Lohner, donnant dans son *Instructio practica sexta, Institutiones quintuplicis theologiæ*, 2e éd., 1689, p. 614, une liste des auteurs les plus aptes à la formation du casuiste, cite des contemporains de Suarez, comme Azor, Molina, Th. Sanchez... et ne parle pas de Suarez. Mais Busenbaum, dont la *Medulla* (1645) est la meilleure réussite parmi les ouvrages scolaires du temps, se réfère souvent à lui. Les *Provinciales* le mentionnent dans la liste burlesque des nouveaux moralistes *(Ve Provinciale)* au milieu de ses confrères à même consonnance finale, entre Martinez et Henriquez; elles attaquent plusieurs de ses solutions, six au moins. *Œuvres de Pascal*, éd. des Grands Écrivains, 1914, t. XI, index, p. 341.

Au XVIIIe siècle, Lacroix, *Theologia moralis*, l. I, *De conscientia*, n. 166, traitant des auteurs *omni exceptione majores*, se contente de donner une liste précédemment établie par Cardenas (*In II crisis*, disp. 1, c. XIII), et où Suarez est cité en premier lieu, suivi de Th. Sanchez, Vasquez, Valentia, Molina, etc.; ce sont d'après l'expression d'Azor des *auctores classici*, à mettre au dessus de ceux de deuxième zone, appelés par ce vieux moraliste d'un nom qui fera de nos jours fortune sur un autre terrain, des *auctores proletarii*.

Concina, *Ad theologiam christianam... apparatus*, t. I, Rome, 1773, l. I, div. III, c. XIII, n. 4, p. 462, protestera là contre. Il se plaindra de voir mettre ainsi au rang des simples casuistes, objets de son mépris, Suarez et d'autres, qu'il estime pour leur connaissance patristique: Lacroix, dira-t-il, *injuria summa detrudit e primo theologorum subsellio in infimam casuistarum classem doctissimos PP. Suarez, Vasquez, Valentiam, Becanum...*

Vaine protestation, saint Alphonse de Ligori, ce docteur officiel de la casuistique, regardera Suarez comme un des moralistes les plus considérables du passé et l'utilisera fréquemment dans sa *Théologie morale*. Établissant dans les premières éditions de son œuvre, en vue de déterminer la probabilité extrinsèque, une liste des *auctores graves*, dont les décisions sont particulièrement de poids, il citera Suarez. Il est même curieux de voir que notre théologien, qui, dans la 4e édition (1760), est nommé le second (sur 22 auteurs énumérés), passe dans la 5e édition (1763, 35 auteurs) au premier rang, soit dit sans exagérer l'importance de ce palmarès, et finalement supprimé dès l'édition suivante (la sixième, où le traité de la Conscience fut totalement remanié). Dans la même *Théologie morale*, d'ailleurs l. III, n. 572, saint Alphonse appellera Lugo *moralistarum post D. Thomam facile princeps*.

Au XIXe siècle et de nos jours, les moralistes témoignent volontiers à Suarez une grande considération, surtout en raison du *De legibus*, du *De religione*, du *De sacramentis*, regardés comme des ouvrages classiques, les traités sur les *Fondements de la morale* paraissant moins estimés au point de vue pratique. Dans les répertoires d'auteurs que donnent certaines théologies morales, par exemple celles de Lehmkuhl, Génicot, Prümmer, Suarez est traité d'auteur de premier ordre; des témoignages d'hommage plus détaillés se rencontrent chez certains moralistes; nous renvoyons spécialement comme n'étant pas suspects de confraternité religieuse, à ceux du cardinal d'Annibale et de Bouquillon. Le premier, *Summula theologiæ moralis*, pars I, 5e éd., 1908, p. 4, n. 31, déclare : *Opera* (Suaresii) *aurifodinas dixerim, qui, si distinctionibus et vel ineptissimarum opinionum refutationibus pepercisset, et breviori stylo usus esset, forsitan in manibus omnium versaretur, nocturna profecto diurnaque manu versandus...* Le second, *Theologia moralis fundamentalis*, 3e éd., 1903, n. 173, nota 9, p. 114, écrit : *Suaresii moralis est*

positiva, speculativa, polemica et casuistica, omnibus scilicet partibus absoluta : in ea mirantur ubique conjuncta eruditionem, vim et subtilitatem, diligentiam, sobrietatem et prudentiam, pietatem. Forte produci poterunt qui sub uno vel speciali respectu Doctorem eximium vincant... at nullus est qui omnes simul perfecti theologi dotes plenius cumulaverit, nullus qui plures theologiæ partes felicius explicaverit, nullus cujus assiduum studium tanti valeat ad sensum theologicum apud discipulos evolvendum et perficiendum. Nostro judicio minime excedunt qui Suaresium omnium recentioris ævi theologorum principem agnoscunt.

A vrai dire, Suarez est-il beaucoup consulté par ceux qui actuellement enseignent la théologie morale dans les séminaires ou les scolasticats? Nous n'oserions pas l'affirmer; nous avons noté plus haut que sa méthode analytique et l'abondance de ses exposés lui nuisent auprès de gens pressés comme ceux de notre âge. Mais peut-être la tendance qui paraît s'accuser aujourd'hui à réagir contre une théologie trop purement casuistique et à mieux marquer les contacts avec la dogmatique ou les autres sciences théologiques, tendance qui s'accorde tout à fait avec l'esprit suarésien, vaudra-t-elle à ses œuvres quelque regain de faveur.

II. EN PHILOSOPHIE MORALE ET JURIDIQUE. — 1° *Dans l'enseignement catholique*, comme on le sait, s'est constituée bien après Suarez une philosophie morale où les bases naturelles de la théologie morale, les fondements et les déterminations générales du droit naturel et les questions politiques et sociales sont spécialement étudiées.

Suarez a exercé, semble-t-il, une forte influence sur la doctrine qui y est exposée. C'est là que ses traités fondamentaux de la morale ont été davantage utilisés et que sa théologie politique a été particulièrement soutenue. Spécialement sa doctrine complémentaire de saint Thomas sur le droit subjectif, sa distinction si accusée et si claire des diverses espèces de droit, ses vues sur la société civile, le pouvoir politique et leur origine, ainsi que sur les rapports de l'Église et de l'État, paraissent y avoir été accueillies favorablement dès le XVIIIe siècle. Au XIXe, il a continué à inspirer un nombre considérable de traités de philosophie morale, surtout ceux publiés par des jésuites. Remarquons seulement que, par réaction contre le contractualisme individualiste de Rousseau et de ses adeptes, par suite aussi d'une certaine peur de ce qu'on appelait le droit de révolte (cf. J. Leclercq, *Leçons de droit naturel*, t. II, 1929, p. 270), on lui a généralement été moins favorable, dans les cent dernières années, en ce qui concerne la théorie de l'origine consensuelle du pouvoir concret et le démocratisme originaire et théorique dont il a été question plus haut (col. 2713). Dans une thèse doctorale, l'abbé H.-B. Quilliet, put en 1893, en défendant cette doctrine suarésienne, l'appeler *theoria catholica* et tenter de réduire les oppositions qui lui étaient marquées. En fait, de nombreux théologiens et moralistes, même parmi les confrères de Suarez, Liberatore, Taparelli, Tongiorgi, Meyer, Schiffini, etc., lui ont substitué, tout en gardant la plupart des autres idées politiques de Suarez, un système fortement inspiré des conceptions de J. de Maistre, Bonald et Haller. Mais un mouvement de retour se fait déjà sentir.

On peut, à ce propos, se demander quelle part reconnaître à Suarez dans cette théologie politique et sociale que les souverains pontifes ont travaillé ces derniers temps à donner à l'Église. Il n'est pas aisé de répondre. D'une part, Suarez n'est pas nommé, à notre connaissance, dans les grandes encycliques de Léon XIII et de ses successeurs; le premier de ces papes ne paraît-il pas s'en tenir constamment à saint Thomas, indépendamment des commentateurs du grand docteur? D'autre part, Léon XIII pouvait-il ne pas tenir compte, ou tout au moins bénéficier, ne fût-ce qu'inconsciemment, de tout le travail accompli par ceux-ci et par l'un des plus grands d'entre eux, qui est sans contredit Suarez? Volontiers nous estimerions que dans les matières proprement économico-sociales — elles sont du reste plutôt modernes et Suarez ne les a guère abordées — son influence est à peu près absente. Signalons toutefois que, dans un des points principaux des encycliques *Rerum novarum* et *Quadragesimo anno*, celui de la propriété individuelle et familiale, c'est la conception et la formule suarésiennes du droit naturel qui sont adoptées, le droit des gens auquel saint Thomas semble bien avoir rattaché cette propriété étant laissé de côté. Quant aux doctrines politiques dont Suarez s'est occupé beaucoup plus explicitement et que présentent surtout quelques-unes des encycliques les plus considérables de Léon XIII, c'est l'encyclique *Immortale Dei* (1885) qui nous paraît présenter l'utilisation la plus manifeste des analyses suarésiennes : la distinction des sphères d'action en ce qui concerne autorité civile et pouvoir ecclésiastique, les rapports de l'Église et de l'État, sont donnés, nous semble-t-il, tout à fait dans le sens de ces analyses. Mais il faut en revanche constater que ce document ne paraît pas favoriser la thèse de la démocratie originelle; à vrai dire, la question de l'origine concrète du pouvoir civil n'y est pas traitée explicitement. Pour certaines des questions que Léon XIII se proposait de résoudre dans cette encyclique et dans celles qui l'accompagnèrent — le libéralisme, les changements de gouvernements, et la légitimation des pouvoirs usurpateurs — Suarez n'était du reste que d'un médiocre secours.

2° *Hors de l'enseignement ecclésiastique*, dans le développement de la *philosophie juridique*, Suarez paraît bien avoir exercé une action tout à fait manifeste et que reconnaissent les historiens récents des idées juridiques ou politiques. Dans son livre si consciencieux et si nourri sur l'*Essor de la philosophie politique au XVIe siècle* (1936), M. Pierre Mesnard a pu écrire, p. 617 : « Depuis l'éloge enthousiaste de Grotius (*Epist.*, CLIV, Joanni Cordesio, 15 octobre 1633), qui le met hors de pair, jusqu'au renouveau d'actualité que lui valent à notre époque les belles études de Vasconcelloz, du P. de Scorraille, de Brown Scott, Barcia Trelles et Rommen, en passant par la critique flatteuse d'A. Franck, Paul Janet et Atger, on peut dire que la philosophie du droit n'a jamais cessé de le tenir pour un de ses plus éminents représentants. »

Au XVIIe et au XVIIIe siècle, l'école dite du droit naturel s'est certainement en beaucoup de points considérables inspirée de lui, tout en se laissant diriger par un esprit laïque et anti-théologique opposé au sien, et en exagérant parfois son consensualisme en un contractualisme individualiste, contre lequel il eût protesté. Sans doute au XIXe siècle, positivisme et historicisme lui ont été hostiles et l'ont fait mettre de côté dans les écoles où ils prévalaient. Mais, avec le renouveau du droit naturel qui s'est manifesté et raffermi depuis une trentaine d'années, spécialement dans les milieux juridiques de notre pays, Suarez, comme philosophe du droit, paraît bien avoir repris une faveur nouvelle. Entre autres témoignages, citons ceux-ci empruntés à des juristes de formation et de nations très diverses :

Dans ses *Leçons de philosophie du droit*, trad., Paris, 1936, le professeur italien Georges del Vecchio reconnaissait, p. 157, l'importance de la pensée du juriste F. Suarez; son *Tractatus de legibus ac de Deo legislatore*, 1612, nous offre, disait-il, un des traités systématiques les plus complets de notre discipline et il énumérait un certain nombre des doctrines suarésiennes qui lui paraissaient caractéristiques.

En France, le principal fondateur de la récente doctrine institutionnelle, Maurice Hauriou, dans ses *Principes de droit public*, t. I, 2e préface, p. XXIV, écrivait, en faisant allusion surtout au *De legibus* de Suarez : « L'immense et riche trésor de réflexions sociales, accumulées dans les Sommes théologiques, m'a rendu les services les plus signalés. C'est tant pis pour ceux qui dédaignent de l'utiliser. Pour moi, je confesse que j'y ai puisé mes meilleures inspirations, mais qu'en outre j'y ai trouvé la martingale nécessaire pour ne pas commettre de grossières erreurs. »

Enfin l'Américain James Brown Scott, secrétaire général de la dotation Carnegie, concluait son dernier ouvrage, *Suarez and the international community*, Washington, 1933, par ces paroles significatives : A François Suarez, espagnol et jésuite, appartient la gloire d'avoir donné à chacun d'eux (le droit naturel, le droit civil et le droit des gens) leur place à la lumière du soleil juridique, de les avoir définis et d'avoir déterminé le droit des gens tel qu'il résulte de la nature des choses, d'avoir justifié une fois pour toutes dans des termes classiques l'existence nécessaire et effective de la communauté internationale, juridique et morale.

III. EN DROIT INTERNATIONAL. — Le dernier des témoignages que nous venons d'apporter met en évidence la place très importante tenue par Suarez spécialement dans la formation et le développement du droit international moderne. Il nous faut, en terminant ces observations, y insister.

Cette influence est très généralement reconnue; même les quelques théologiens qui ont cherché à opposer les doctrines de Suarez à celles de saint Thomas, voire à mettre le *Doctor eximius* en dehors de la tradition catholique, ne la nient pas. Il ne s'agit pas en réalité de diminuer le maître du XIIIe siècle — Suarez s'est toujours proclamé son disciple — ni d'enlever à Vitoria le mérite d'avoir lumineusement ouvert la voie à l'application aux contingences modernes des principes thomistes et ainsi d'avoir en bien des points inspiré et guidé Suarez. En unissant ce dernier à Vitoria, il nous paraît bien plus conforme à la vérité de les saluer ensemble comme deux des fondateurs de notre droit international. Cf. Y. de La Brière, *Aux origines du droit international moderne*, dans *Revue de philosophie*, mars-avril 1939, p. 93-105. Suarez, disciple de saint Thomas et continuateur de Vitoria, a eu le grand mérite de former dans le même esprit une synthèse détaillée et puissante dont s'inspireront Grotius et ses continuateurs et dont les cadres et certaines idées directrices servent encore à nos juristes.

Déjà, avant la guerre de 1914, des historiens du droit, comme L. Rolland (*Les fondateurs du droit international*, Paris, 1904), le proclamaient. Après la paix de Versailles, l'on sait les efforts si intéressants qui furent tentés pour organiser cette Société des nations sur laquelle se portaient tant d'espérances; ils donnèrent aux doctrines du droit international suarésien une activité nouvelle. On peut s'en rendre compte par la bibliographie qui sera détaillée plus bas : aucune partie de l'œuvre de Suarez n'a été aussi souvent et aussi bien étudiée ces dernières années. Le P. Yves de La Brière, dans un cours professé, en mars 1929, au centre européen de la Fondation Carnegie sur *la Conception du droit international chez les théologiens catholiques* (2e leçon, p. 9), pouvait conclure que, si Suarez n'avait pas prédit la Société des nations, à savoir l'organisme qui tentait de se former alors, s'il n'est pas de ceux qui l'aient à proprement parler préfigurée (en particulier, il accentue peu la notion d'arbitrage), du moins sa doctrine d'ensemble peut sans peine incorporer cette grande tentative et lui donner un cadre de principes qui la justifie et la soutienne. Sous la direction de ce professeur de l'Institut catholique de Paris, un recueil des textes suarésiens les plus importants vient d'être composé et doit bientôt paraître : il rendra plus accessibles les vues originales du vieux maître et leur permettra de continuer leur action.

1. BIOGRAPHIE ET BIBLIOGRAPHIE. — R. de Scorraille, *François Suarez, de la Compagnie de Jésus*, 2 vol., Paris, 1911; A. de Vasconcelloz, *Francisco Suarez, Doctor eximius*, Coïmbre, 1897; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1661 sq.; E. Rivière et R. de Scorraille, *Suarez et son œuvre, à l'occasion du troisième centenaire de sa mort*, Toulouse, 1918; *Razon y fe*, t. XLVII (1917), p. 442 sq.

2. OUVRAGES DOCTRINAUX D'ENSEMBLE ET RECUEILS D'ÉTUDES. — F. Noël, *Theologiæ R. P. Suarez Summa seu Compendium*, Cologne, 1732, réédité par Migne, 2 vol., Paris, 1859; J.-B. Guarini, *Juris naturæ et gentium principia et officia... explicata a Doctore eximio F. Suarez*, Palerme, 1758, reproduit dans le *Cursus completus theologiæ* de Migne, t. XV, Paris, 1841; K. Werner, *F. Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, 2 vol., 2e éd., Ratisbonne, 1889; *P. F. Suarez, Gedenkblätter zu seinem 300 jährigen Todestage* (25 sept. 1917)..., von K. Six, M. Grabmann, F. Hatheyer, A. Inauen, J. Biederlack, Inspruck, 1917; *Scritti varii pubblicati in occasione del terzo centenario della morte di F. Suarez* per cura del Prof. A. Gemelli... : fasc. 1 du t. X de la *Rivista di filosofia neoscolastica*, Milan, 1918; L. Teixidor, *Suarez y santo Thomas*, dans *Estudios ecclesiasticos*, janv.-avril 1933, janv.-avril 1934; M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie...*, Fribourg, 1933, p. 169 sq.; F. Cayré, *Patrologie et histoire de la théologie*, t. II, 2e éd. 1933, p. 773 sq.

3. PHILOSOPHIE. — L. Mahieu, *François Suarez, sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Paris, 1921; P. Descoqs, *Thomisme et suarézisme*, dans *Archives de philosophie*, t. IV, fasc. 4 (1927), p. 82 sq.; E. Conze, *Der Begriff der Metaphysik bei Suarez*, Leipzig, 1928; P. Monnot, art. *Suarez*, dans le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. VI, 1928, col. 475 sq.; G. Siegmund, *Die Lehre von Individuationsprinzip bei Suarez*, Fulda, 1927; L. Fuetscher, *Akt und Potenz*, Inspruck, 1933; J. Seiler, *Der Zweck in der Philosophie des Fr. Suarez*, Inspruck, 1936; M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, t. I, Munich, 1926, p. 525 sq. (sur les *Disputationes metaphysicæ*).

4. THÉOLOGIE SPÉCULATIVE. — En plus des ouvrages mentionnés dans l'art., signalons : A. Breuer, *Der Gottesbeweis bei Thomas und Suarez*, Fribourg, 1929; Leiwesmeier, *Die Gotteslehre bei Suarez*, Paderborn, 1938; J.-H. Busch, *Das Wesen der Erbsünde nach Bellarmin und Suarez*, Paderborn, 1909; F. Stegmüller, *Zur Gnadenlehre des jungen Suarez*, Fribourg, 1933; P. Dumont, *Liberté humaine et concours divin d'après Suarez*, Paris, 1936; J. Gummersbach, *Unsündlichkeit und Befestigung in der Gnade...*, Francfort, 1933.

5. THÉOLOGIE PRATIQUE. — Les études les plus importantes ont été indiquées au cours de l'article; nous y ajouterons : P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. III, *Les temps modernes, première partie*, 2e éd., Paris, 1925, p. 336 sq.; L. Recasens Siches, *La filosofia del derecho de Suarez*, Madrid, 1927; H. Rommen, art. *Suarez*, dans le *Staatslexicon*, 5e éd., Fribourg, 1932, t. V, col. 207 sq.; R. Vuillermin, *Concetti politici della « Defensio fidei » di Suarez*, Milan, 1931; A. Dempf, *Christliche Staatsphilosophie in Spanien*, Salzbourg, 1937; G. Neyron, *La doctrine de Suarez sur la famille*, dans *Revue apologétique*, juin 1939, p. 389 sq.; J. Larequi, *Del « Jus gentium » al derecho internacional*, dans *Razon y fe*, 25 févr. et 10 mai 1928; J. Brown-Scott, *The catholic conception of international law*, Georgetown, 1934, p. 127 sq.; H. Bernard, *La théorie du protectorat civil des missions en pays indigène d'après Suarez* dans *Nouvelle revue théologique*, mars 1937, p. 261 sq.; J.-B. Schuster, *Bemerkungen zur Kriegslehre von Suarez*, dans *Scholastik*, 1930, p. 387 sq.; Y. de La Brière, *Le droit de juste guerre*, Paris, 1938, p. 43 sq; *Vitoria et Suarez : Contribution des théologiens au droit international moderne*, préf. de J. Brown-Scott, introd. du P. de La Brière, Paris, en préparation.

R. BROUILLARD.

2. SUAREZ Jacques de Sainte-Marie, frère-mineur portugais des XVIe-XVIIe siècles. — Né à Lisbonne, au début de décembre 1551, il entra au couvent royal des mineurs de Lisbonne le 23 avril 1567 et aurait étudié, aux universités de Paris et de Louvain, la théologie, en laquelle il aurait pris le grade de docteur. Il s'acquit surtout un grand renom comme prédicateur,

En 1580, il quitta sa patrie pour se soustraire aux attaques des envieux et passa en France, où il enseigna d'abord la théologie au couvent d'Ancenis puis au grand couvent Saint-Bonaventure de Lyon. Prédicateur recherché, il tint les principales chaires de France et surtout de Paris pour la prédication des carêmes et reçut les titres de prédicateur et de conseiller du roi. Il est célèbre aussi à cause de ses campagnes contre les protestants. Convié en 1603 à une conférence par le célèbre ministre protestant Pierre Du Moulin, qui promettait d'éteindre le feu du purgatoire, le P. Suarez s'y rendit et tint tête au ministre. Au rapport de cette conférence publiée par Du Moulin sous le titre : *Les eaux de Siloë pour esteindre le purgatoire*, le P. Suarez répliqua par un ouvrage intitulé : *Torrent de feu sortant de la face de Dieu pour desseicher les eaux de Mara encloses dans la chossée du Molin d'Ablon, où est amplement prouvé le purgatoire et suffrages pour les trepassez et sont descouvertes les faussetez et calomnies du ministre Molin*, Paris, s. d., réimprimé à Rouen, 1604 et, d'après Pérennès, *Dictionnaire de bibliographie catholique*, t. II, Paris, 1909, p. 698, à Paris, 1605. A cet écrit ainsi qu'aux deux réponses publiées avant celle du P. Suarez par les docteurs de Sorbonne, Cayet et A. Duval, Du Moulin répondit par une réplique de son écrit : *Eaux de Siloë pour esteindre le feu de purgatoire et noyer les traditions, les limbes, les satisfactions humaines et les indulgences papales contre les raisons et allégations d'un cordelier portugais défendues par trois escrits, dont l'un est du mesme cordelier... les autres de deux docteurs de la Sorbonne*, La Rochelle, 1608. En 1610, le P. Suarez continua sa campagne contre les protestants. Le ministre N. Vignier venait de publier son *Théâtre de l'Antéchrist*, s. l., 1610, composé par ordre du synode tenu à La Rochelle en 1607, et qui était d'une violence désavouée par les protestants eux-mêmes. Le P. Suarez prit comme sujet de son carême de 1610 cet ouvrage, qui avait causé un grand scandale. Comme l'on croyait que le roi d'Angleterre n'avait pas été étranger à sa publication, il invectiva en particulier contre ce dernier et défendit le pape, désigné sous le nom d'Antéchrist par les réformés, en qui il faisait voir les véritables antéchrists. Le cardinal de Joyeuse pressa le P. Suarez de publier ces sermons, mais sa mauvaise santé ne lui permit pas de le faire. Pendant le carême de 1611, il attaqua Duplessis Mornay, auteur d'un autre livre contre le pape et la cour romaine, intitulé : *Le mystère de l'iniquité, c'est-à-dire l'histoire de la papauté*, Saumur, 1611. D'après le P. Édouard d'Alençon, le P. Suarez, prenait vivement Duplessis Mornay à partie. Voir *Jacques Suarez de Sainte-Marie, cordelier et évêque de Séez*, extrait du *Bulletin de la Soc. hist. et archéol. de l'Orne*, t. XXIV, 1905, Alençon, 1905, p. 6. Nommé évêque de Séez au mois d'août 1611 par Louis XIII, le P. Suarez ne put toutefois obtenir la bulle de nomination *in forma gratiosa* du pape, qui, prévenu contre lui par ses ennemis, qui l'avaient desservi en cour de Rome, refusa d'expédier cette bulle. C'est seulement au consistoire du 9 janvier 1612, que Paul V éleva le P. Suarez au siège épiscopal de Séez. Il fut sacré le 4 mars 1612. Trouvant son évêché dans un état lamentable au point de vue religieux, le nouvel évêque, dès son arrivée dans son diocèse, en entreprit la visite, se montra en toutes les circonstances un rigide observateur de la discipline ecclésiastique, travailla sans relâche au relèvement intellectuel et spirituel du clergé et à la restauration religieuse de son évêché, de sorte qu'il contribua beaucoup à la renaissance catholique en France. Ne jouissant que d'une santé médiocre, il se fit donner un coadjuteur dans la personne de Jacques Camus de Pontcarré, qui, dès le 16 juin 1613, fut préconisé au siège de Coronée. Le P. Suarez mourut à Paris au mois de mai 1614 et fut inhumé au grand couvent des cordeliers.

Outre l'ouvrage déjà cité contre le ministre protestant Pierre Du Moulin, le P. Suarez composa encore les ouvrages suivants : *Cosmopeia in duo priora capita Genesis*, Nantes, 1584 (des exemplaires portent aussi la date 1585), composé probablement pendant son séjour à Ancenis; *Conciones viginti tres in tria prima Apocalypsis capita, habitæ in celeberrima cathedrali ecclesia Lugdunensi*, Lyon, 1598, 1599, 1605; *Octo conciones solemnitatis Corporis Christi, in quibus octo etiam causæ deducuntur ob quas a Domino Jesu sacramentum eucharistiæ fuit institutum*, Lyon, 1607; *Sermon funèbre fait aux obsèques de Henry IV, roy de France et de Navarre, le 22e de juin 1610, dans l'église de Saint-Jacques de la Boucherie*, Paris, 1610, et reproduit dans la collection : *Les oraisons et discours funèbres de divers autheurs sur le trespas de Henry le Grand*, par G. Du-Peyrat, Paris, 1611, p. 109-145. Il traduisit en français un volume de sermons italiens de Gabriel Inchino, chanoine régulier de Saint-Jean de Latran : *Sermons et concepts tirez de l'Escriture saincte sur les quatre fins dernières de l'homme*, Lyon, 1603. L'ouvrage le plus important est sans conteste son *Trésor quadragésimal, enrichi de plusieurs relevées et admirables considérations tant de l'Escripture saincte que de la doctrine des SS. Pères pour les sermons de tous les jours du caresme*, Paris, 1607, 2 vol., dédiés à Henri de Gondy, évêque de Paris, dans lesquels il publia les sermons des deux carêmes prêchés à Notre-Dame et à Saint-Jacques de la Boucherie à Paris. Cette publication ne fut toutefois pas sans désagrément pour son auteur : le livre fut condamné par la Sorbonne, le 1er juillet 1607, comme scandaleux, parce que le P. Suarez parlait contre l'obligation d'assister à la messe paroissiale et avait dit *multa falsa et contumeliosa contra parochos*. Cf. Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. II, Paris, 1728, p. 545. La censure portée contre son *Trésor quadragésimal* par la Sorbonne, n'empêcha pas le P. Suarez de le traduire en latin : *Thesaurus quadragesimalis... olim... lingua gallica editus, nunc vero ejusdem operis latino factus*, Lyon, 1610. Cette traduction est également dédiée à Henri de Gondy, évêque de Paris. D'autres sermons, prêchés à Saint-Paul devaient continuer le *Trésor*, mais les bibliographes ne les indiquent point. Enfin, d'après la préface du *Thesaurus* et la lettre du P. Suarez au cardinal Scipion Borghèse, éditée par Édouard d'Alençon, *art. cit.*, p. 9-11, il aurait publié en 1611 vingt-deux sermons sur le XIIe chapitre de l'Apocalypse, dont jusqu'ici toutefois on n'a pu trouver aucune trace bibliographique.

A. Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 126; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. II, Rome, 1921, p. 19-20; D. Barbosa, *Bibliotheca lusitana*, t. I, Lisbonne, 1741; Nic. Antonio, *Bibliotheca hispana*, t. I, Rome, 1672, p. 245; t. II, p. 289, où Suarez est appelé Didace; Édouard d'Alençon, *Jacques Suarez de Sainte-Marie, cordelier et évêque de Séez*, dans *Bulletin de la Soc. hist. et archéol. de l'Orne*, t. XXIV, 1905, p. 462-477, et séparément, Alençon, 1905; L. Prunel, *La renaissance catholique en France au XVIIe siècle*, Paris, 1921, p. 23; Maurey d'Orville, *Recherches historiques sur la ville de Séez*, Séez, 1829, p. 186.

A. Teetaert.

SUCCI Nicolas, frère mineur italien du XIVe siècle, appelé aussi Zucci, Zucii, Sucii, Fucci, di Fuccio. — Originaire d'Assise, il fut pendant un certain temps chapelain du cardinal Matthieu Orsini, custode du Sacro Convento d'Assise et aussi professeur dans l'ordre franciscain, comme cela résulte de la bulle de sa nomination à l'évêché d'Assise. Voir *Bullarium franciscanum*, t. VI, Rome, 1902, n. 108, p. 69. Après la mort de Conrad, évêque d'Assise (1337), le chapitre

proposa au pape trois candidats parmi lesquels figurait Nicolas Succi. Benoît XII, indigné de la violation par le chapitre des droits du Saint-Siège, qui s'était réservé la nomination directe des évêques dans les États pontificaux, auxquels Assise appartenait, écarta les trois candidats en question et nomma le franciscain français Pastor de Serrescuderio. Voir *Bull. francisc.*, t. VI, n. 75, p. 51-52. Après la promotion de ce dernier à l'archevêché d'Embrun, Benoît XII éleva, le 15 mars 1339, Nicolas Succi au siège d'Assise; le 15 avril 1341, il le nomma son vicaire pour Rome et le P. Succi mourut entre le 12 avril et le 14 août 1348.

Il paraît avoir été un des rares franciscains qui aient suivi la doctrine de saint Thomas d'Aquin dans son enseignement, comme il résulte de ses ouvrages. Il est, en effet, l'auteur de deux tables détaillées de deux ouvrages de saint Thomas, à savoir de la *Pars Ia-IIæ* de la *Somme théologique* et du commentaire sur le IVe livre des Sentences, composées sur la demande du cardinal Matthieu Orsini. Ces deux tables, sont conservées dans le ms. *552*, fol. 1ro-131ro et fol. 132ro-286vo de la bibl. communale d'Assise. La *Tabula super secunda secundæ sancti Thomæ*, mutilée au début, commence dans le ms. d'Assise : *accusatorem ad tallionem condemnare. Hoc tamen locum non habet quando ex justo errore propter ignorantiam et involuntarie quis accusat* (probablement fol. 2 ro de l'original), alors que de fait elle débute : *Abraham castitatem conjugalem habuit in actu* (cf. L. Alessandri, *Inventario dell' antica biblioteca del s. convento di S. Francesco in Assisi, compilato nel 1381*, Assise, 1906, *Biblioteca secreta, n.* CCCXCIX, p. 113). Cette *Tabula* termine : *et qualiter ista duo peccata in uno concurrere possunt notatur 113.2.a.b.* D'après la rubrique à la fin de l'ouvrage, Nicolas Succi aurait terminé cette *Tabula* le 29 juin 1335. Quant à la *Tabula super quartum Sententiarum sancti Thomæ*, le prologue débute : *Ad evidentiam tabulæ infrascriptæ est primo sciendum quod cum iste liber dividatur in distinctiones et quæstiones tantum, nam articuli ad numerum quæstionum sunt reducti propter brevitatem cotationis et claritatem...* et le texte lui-même commence : *A. prout est præpositio denotat principale agens sed hæc præpositio per denotat causam instrumentalem. I. 12. b. Aaron sacerdos fuit et pontifex* et finit : *Ypocrita faciens bonum spirituale propter laudem hominum symoniam non committit, quia favorem prædictum usurpat per modum futuri, quod est involuntaria communicatio et ideo ibi nulla est emptio vel venditio. 29. 19. c.* De la rubrique finale il résulte que cette *Tabula* fut terminée le 17 mars 1335. Cette *Tabula* est mutilée à la fin, car l'index des titres s'arrête à *liberum arbitrium*, de sorte qu'au moins un folio fait défaut.

Outre les ouvrages déjà cités, voir L. Wadding, *Annales minorum*, 3e éd., t. VII, an.1339, n. II, Quaracchi, 1932, p. 266; an. 1341, n. IV, p. 292; C. Eubel, *Hierarchia catholica medii ævi*, t. I, 2e éd., Munster, 1913, p. 113; A. Cristofani, *Storie d'Assisi*, t. I, Assise, 1875, p. 225-226, 253-251; *Disamina degli scrittori e dei monumenti riguardanti S. Rufino vescovo e martire di Assisi*, Assise, 1797, p. 282-281.

A. TEETAERT.

1. SUESSA (François de), frère mineur capucin italien du XVIIe siècle. — Né à Suessa, en 1598, de la noble famille Pascali, il entra en 1614, âgé à peine de seize ans, au noviciat de la province de Naples, à Caserte, où il émit ses vœux le 1 octobre 1615. Il exerça dans l'ordre les charges de lecteur de philosophie et de théologie, de gardien, de définiteur provincial et de commissaire général dans diverses autres provinces. Prédicateur célèbre, il parut dans les principales chaires de l'Italie et mourut à Naples, le 16 novembre 1678, au couvent de l'Immaculée-Conception. Cf. Emmanuel de Naples, *Memorie storiche cronologiche attenenti a ff. minori cappuccini delle provincia di Napoli*, à l'année 1678, inédit, conservé dans les archives de la province capucine de Naples. Selon ces données, ce serait donc à tort que Thomas de Masi, *Memorie storiche degli Aurunci*, Naples, 1761, p. 124, dit que François de Suessa (dans le monde Marius Pascali) aurait appartenu d'abord au clergé séculier et aurait été même chanoine de la cathédrale de Suessa, puisque, dans ce cas, il ne serait entré dans l'ordre des capucins qu'à un âge plus ou moins avancé; ce qui contredit les notices du chroniste Emmanuel de Naples. Il est l'auteur des ouvrages suivants inédits, mais tout prêts déjà pour l'impression : *Integer cursus philosophicus*, en deux vol. et *Cursus theologicus*, en trois vol., qui, en 1886, étaient conservés au couvent de l'Immaculée-Conception des capucins à Naples.

N. Toppi, *Biblioteca napolitana*, Naples, 1678, p. 360; C. Grassi, *Discorso historiale sopra l'inopinata ed improvisa partenza, che fece da Como il 26 d'aprile l'anno di nostra salute 1639 il spiritualissimo padre cappuccino fr. Francesco da Sessa, finito c'hebbe con maraviglioso profitto delle anime il suo quadragesimale, li sermoni delle quarant'hore e le tre prediche delle feste pasquali*, Como, 1642 (important et rare); Apollinaire de Valence, *Bibliotheca fr. min. capuccinorum prov. Neapolitanæ*, Rome, 1886, p. 94.

A. TEETAERT.

2. SUESSA François de Saint-Joseph, frère mineur déchaussé espagnol de la fin du XVIe et du début du XVIIe siècle. — De la province de saint Jean-Baptiste de Valence, il fut envoyé en 1608 à Rome par le définitoire provincial, pour y présenter à Paul V le procès d'information sur la vie, les vertus et les miracles de Pascal Baylon. Pendant son séjour à Rome, il fut pénitencier de Saint-Jean de Latran et écrivit un opuscule pour la défense de l'immaculée conception de Marie, dans lequel il se propose de prouver la thèse suivante : *Si sententia illorum qui infallibilitatem judicii Ecclesiæ in canonizatione sanctorum asseverant, tenenda censeatur, prohibenda est omnino sententia asserentium sanctissimam virginem Mariam in originali peccato fuisse conceptam, irreprehensibili manente Ecclesiæ auctoritate, aliter hactenus permittente*, conservé dans la bibl. de l'Académie royale de l'histoire à Madrid, *Papeles de jesuitas*, t. VII, n. 91.

P. Saura, *Cartas de personajes illustres pidiendo la beatificación y canonización del bienaventurado fr. Pascual Bailón*, dans *Archivo ibero-americano*, t. IX, 1918, p. 161; A. López, recension de l'ouvrage de E. Toda y Guell, *Bibliografia espanyola d'Italia*, t. IV, Castell de Sant Miquel d'Escornalbou, 1930, dans la même revue, t. XXXIV, 1931, p. 113.

A. TEETAERT.

SUFFISANTE (GRACE). — La notion de la grâce suffisante par opposition à la grâce efficace a été étudiée principalement à GRACE, t. VI, col. 1655-1662. Mais on y a touché également, en fonction des différents systèmes théologiques, à CONGRUISME, t. III, col. 1121; à MOLINISME, t. X, col. 2100, 2139, 2156, 2171; à JANSÉNISME, t. VIII, col. 335, 338, 348, 371, 380, 382-384, 387-397, 479-485, 512; cf. AUGUSTIN (Saint), t. I, col. 2968 sq., 2975 sq., 2978, 2982; PRÉMOTION, t. XIII, col. 74-76.

Nous ajouterons ici deux remarques qui permettront d'esquisser une solution nouvelle concernant les rapports de la grâce suffisante et de la grâce efficace.

1o Il serait exagéré de proposer la distinction entre grâce efficace et grâce suffisante, au sens où les théologiens modernes l'entendent habituellement, comme l'expression d'une doctrine catholique. La doctrine catholique, fondée sur la révélation et précisée par les documents du magistère, nous oblige à confesser qu'aucune bonne œuvre ne peut être accomplie d'une manière utile au salut que par la grâce de Dieu et que Dieu accordera à ses prédestinés la grâce qui doit

infailliblement assurer leur salut. C'est aussi doctrine catholique que l'homme reste libre, sous l'influence de la grâce, à laquelle il peut résister et que, par conséquent, il y a des grâces, par lesquelles l'homme aurait pu et dû se sauver et qui, en raison de la seule mauvaise volonté de celui qui les reçoit, ne sont pas suivies d'effet. C'est enfin un dogme que Dieu veut le salut de tous les hommes sans exception et que Jésus-Christ est mort pour tous; on en déduit, avec des degrés divers de certitude, que la grâce nécessaire au salut n'est refusée à personne et que même elle est conférée à tous et à chacun, du moins en ce qui concerne les adultes, le cas des enfants étant conditionné par l'intervention nécessaire des causes secondes dans l'administration du baptême. Là s'arrête, dans ses lignes générales, la doctrine catholique de la grâce « efficace » et de la grâce « suffisante ». Jamais le magistère n'a consacré, pour lui-même, ce double concept dont l'opposition des termes paraît se ressentir beaucoup plus d'une systématisation scolastique que d'une inférence dogmatique.

De tous les documents ecclésiastiques, en effet, seul le décret du Saint-Office du 7 décembre 1690 parle de la grâce suffisante, mais c'est pour en condamner le concept janséniste : *Gratia sufficiens statui nostro non tam utilis quam perniciosa est, sic, ut proinde merito possumus petere : A gratia sufficienti libera nos Domine.* Denz.-Bannw., n. 1296. C'est le caractère inutile, pernicieux même, attribué à la grâce dite suffisante qui est ici réprouvé.

Si on veut bien considérer les données scripturaires et patristiques, voir t. VI, col. 1656-1660, relatives à la grâce suffisante, on verra qu'aucun texte n'oppose, en les distinguant, une grâce, qui serait simplement suffisante, à une grâce par elle-même efficace. La grâce est nécessaire à l'homme pour faire son salut et pour accomplir chaque acte salutaire; et si l'homme ne fait pas son salut, c'est que librement il résiste à la grâce qui lui est offerte : en vérité, c'est la seule affirmation dogmatique qui découle directement des textes.

2° Aussi l'on peut se demander si le problème de la grâce suffisante et, par connexion, celui de la grâce efficace, est posé sur son véritable terrain. Serait-il permis de chercher ici un meilleur terrain de discussion théologique?

Il faut que toute doctrine catholique respecte ces deux aspects du problème : d'une part, ne léser en rien le libre jeu de la liberté humaine; d'autre part, sauvegarder en tout le souverain domaine de Dieu et la parfaite gratuité de l'ordre surnaturel; la grâce efficace, tout en respectant la liberté humaine, devant trouver en Dieu sa raison profonde et dernière. Autrement les canons 6 et 7 du IIe concile d'Orange n'auraient plus de sens. Cf. Denz.-Bannw., n. 179-180.

1. *Molina* entend sauvegarder la liberté humaine; il admet pleinement le concours simultané, voir t. X, col. 2110 sq. La volonté produit son acte d'adhésion à la grâce par l'effet du concours divin, Dieu et l'homme étant causes partielles du même effet total. Sur ce point, l'ordre surnaturel est calqué sur l'ordre naturel. Sans doute, au concours général de Dieu, il faut ajouter l'influx spécial de la grâce, qui élève au préalable et excite la volonté libre pour la rendre capable de produire des actes surnaturels. Ainsi surnaturalisée, la volonté n'a plus besoin de nouvelle motion divine : avec la grâce et le concours général de Dieu, elle réalise l'acte surnaturel.

Cependant cet acte dépend tout entier de la volonté et de la bonté divines. Le consentement à la grâce excitante ne donne pas à celle-ci son efficacité, mais réalise simplement une condition sans laquelle ce secours ne serait pas efficace. Par la science moyenne, voir t. III, col. 790; t. X, col. 2216 sq.; t. XIV, col. 1612, Dieu sait, d'une prescience infaillible, ce que ferait, dans telles circonstances données, la volonté humaine, et sa volonté souveraine réalise l'ordre dans lequel il prévoit la détermination libre dans le sens du bien. Cette réalisation, voulue par Dieu et dépendant uniquement de son libre décret, montre que la grâce, demeurant la même dans l'hypothèse de la résistance ou du consentement de la volonté (suffisante ou efficace) a cependant comme raison dernière de son efficacité Dieu et non la volonté de l'homme.

Cette conception de la grâce suffisante et de la grâce efficace se heurte aux mêmes objections que la science moyenne. La science moyenne ne résout pas le problème de l'indépendance et du souverain domaine de Dieu, voir t. XIV, col. 1614, et loin de sauver la liberté, la détruit en réalité, col. 1615; cf. PRÉDESTINATION, t. XIII, col. 2973.

2. *Suarez* et *Bellarmin* modifient quelque peu le système de Molina, afin de rapporter plus expressément et plus complètement à Dieu l'efficacité de la grâce. Du côté de la volonté humaine, le concours simultané (Suarez) ou la prémotion non prédéterminante (Bellarmin) essaient de sauvegarder la liberté. Du côté de Dieu, la science moyenne reste l'explication ultime du souverain domaine avec lequel s'exerce le décret divin, avec cette différence cependant que, dans la « supercompréhension des causes », Dieu discerne, par la science divine, les circonstances qui appellent, entraînent d'une façon infaillible, quoiqu'en respectant la liberté du consentement humain : c'est ce qu'on appelle le congruisme. Voir ce mot, t. III, col. 1120 sq. Cette doctrine se heurte à toutes les difficultés de la science moyenne et n'évite pas les difficultés du thomisme, puisqu'en définitive, si une grâce reste suffisante, on pourra toujours dire que son manque d'efficacité vient de son manque de « congruité ». Cf. PRÉDESTINATION, col. 2978-2980.

3. *Les thomistes* sont plus logiques : à l'encontre des molinistes et des congruistes qui n'admettent pas de différence intrinsèque entre la grâce suffisante et la grâce efficace, ils distinguent non seulement quant au nombre, mais quant à la nature, ces deux grâces. La grâce *suffisante* est ainsi appelée parce qu'elle donne à l'homme le pouvoir d'agir salutairement, le plaçant dans la condition où il peut poser l'acte libre de consentement. Toutefois *une autre* grâce, la grâce *efficace* est requise pour qu'en fait le consentement se produise. La première grâce est vraiment suffisante parce que, dans l'ordre potentiel, nul autre secours n'est requis pour agir, elle est donc suffisante *in suo genere et ordine* comme dit Billuart. Vouloir qu'elle fasse davantage, c'est méconnaître sa nature même. Et l'on ne saurait dire avec les jansénistes que la grâce suffisante est celle qui ne suffit pas au salut, car Dieu est prêt à donner la grâce efficace à tous ceux à qui il donne la grâce suffisante; il ne la refuse qu'à celui qui, par sa faute, résiste à la première grâce, faute qui, de sa nature, est antérieure à la grâce efficace. La grâce efficace tient donc d'elle-même, *ab intrinseco*, son efficacité. Voir GRACE, col. 1666, PRÉMOTION PHYSIQUE, col. 71-76; 67-70.

4. *Essai de solution.* — Il est un point sur lequel il convient de s'arrêter et cette dernière remarque permet, semble-t-il, de replacer le problème de la grâce suffisante sur son véritable terrain. La « pierre de scandale » de la théorie thomiste consiste essentiellement dans la distinction numérique et spécifique des deux grâces, suffisante et efficace. On couperait court à l'objection janséniste : *A gratia sufficienti, libera nos Domine*, en identifiant pleinement les deux grâces. C'est la même grâce qui peut *demeurer* suffisante ou *devenir* efficace. Un représentant qualifié de l'école dominicaine, le P. Guillermin, avait esquissé, dès 1902,

une correction de l'opinion thomiste en ce sens. Pour lui, la grâce suffisante donne déjà à la volonté humaine une prédétermination véritable à l'acte du consentement; mais, parce que cette prédétermination s'accommode à la nature défectible de l'agent libre, il restera toujours au pouvoir de celui-ci de défaillir et, par conséquent, par sa défaillance même, d'empêcher le passage à l'acte second sous l'influence de la grâce qui, par là-même, demeure simplement suffisante. Toutefois le P. Guillermin admet que seule la grâce efficace écarte infailliblement les obstacles au bon consentement. *Revue thomiste*, 1901-1903 (série d'articles), *De la grâce suffisante.* Voir ici GRACE, col. 1676, et PRÉDESTINATION, col. 2984-2985.

On ne sera pas étonné que la position prise par Guillermin ait été jugée difficilement concevable. Voir Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. II, Paris, 1931, p. 211. Oui ou non, la grâce suffisante confère-t-elle, en soi, le même pouvoir que la grâce efficace? Pour répondre à la question, il semble qu'on puisse poser un principe de solution indiqué par Billot, d'abord dans une simple note du traité *De virtutibus infusis*, puis dans un exposé plus long du *De gratia*, Prato, 1912. Le passage de la volonté mue par la grâce à l'acte second du consentement ne s'expliquerait pas physiquement par l'influence de la grâce, mais simplement par le concours général divin.

L'exercice de notre liberté vers un acte ultérieur est un passage de la puissance à l'acte; il requiert donc *physiquement* le concours divin. En quoi consiste ce nouveau concours divin? Beaucoup de théologiens, appartenant d'ailleurs aux écoles les plus diverses, y voient une grâce actuelle proprement dite...

Eh bien ! en toute sincérité, on peut se demander si telle est la vérité, si même c'est la pensée de saint Thomas. *Voluntas non secundum idem movet et movetur, nec secundum idem est in actu et in potentia, sed in quantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quæ sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit* (Ia-IIæ, q. IX, a. 3, ad 1um). Or, le mouvement indélibéré de la grâce a déjà placé la volonté en face du bien, de la fin à atteindre. La volonté n'a donc plus besoin d'être mue *d'une façon déterminée et spéciale vers ce bien;* il suffira que librement elle s'emploie à atteindre effectivement ce bien ou cette fin par les moyens propres à l'y conduire. Simple exercice de la liberté par rapport à un acte déjà spécifié.

Nous pensons qu'une *grâce* nouvelle n'est pas nécessaire pour permettre l'exercice de cette liberté : *le concours ordinaire et général de Dieu suffit.* La grâce, d'ordre spécifiquement surnaturel, ne serait nécessaire que dans la mesure où il faudrait recourir à elle pour expliquer le caractère surnaturel de l'acte libre. Mais ce recours est absolument inutile, car la motion surnaturelle qui a produit dans la volonté le premier acte indélibéré agit encore; c'est par son influence que la volonté est dirigée vers le bien. Donc, même chez les pécheurs destitués de la vie surnaturelle, le second acte, délibéré, demeure sous l'influence de la grâce actuelle et, par là, en retire un caractère surnaturel. Reste simplement à expliquer physiquement le passage de puissance à acte; et ici le concours divin ordinaire suffit. *Ami du clergé*, 1930, p. 679.

Il serait facile de montrer qu'aucun texte conciliaire, aucun document du magistère, ne s'oppose à cette interprétation. Voir sur ce point Billot, *De gratia*, p. 168. Et de plus, cette interprétation est un excellent point de départ pour supprimer les irritantes controverses sur la grâce suffisante et la grâce efficace, ou tout au moins pour transposer ces controverses sur le terrain philosophique qu'elles n'auraient jamais dû quitter : l'accord du concours divin et de la liberté humaine. La grave difficulté inhérente au système thomiste d'une double grâce, l'une intrinsèquement différente de l'autre, l'une suffisante et rien que suffisante, l'autre efficace par elle-même, avec toutes les conséquences pénibles qu'en tiraient les jansénistes, est supprimée dans son fondement même. Car, si aucune motion nouvelle de la grâce n'est requise même chez les pécheurs, pour l'acte délibéré, on doit en conclure que la grâce actuelle en elle-même est toujours de même nature, soit qu'elle ait, soit qu'elle n'ait pas son dernier effet qui est le consentement de la volonté; tout comme l'efficacité des sacrements reste intacte, même quand, par un obstacle du sujet, ils ne produisent pas la grâce en son âme. Et, du coup, se trouve supprimée toute controverse relativement à la distinction de la grâce purement suffisante et de la grâce efficace.

Une seule difficulté, une seule controverse subsiste; mais on la rapporte à son véritable objet : l'accord de la liberté et de la motion divine. Et c'est ici que le thomisme, que l'on paraissait contredire il n'y a qu'un instant (tout aussi bien d'ailleurs que le molinisme), peut reprendre tous ses droits, selon l'explication qu'on entend apporter à cet aspect du problème de la liberté humaine. Dans l'explication thomiste de ce système, la grâce efficace serait donc la motion surnaturelle à laquelle, pour réaliser le consentement de la volonté, est jointe, en vertu du décret divin, la motion ordinaire dans le sens de l'acquiescement libre de la volonté. Certes, la difficulté *quant à la liberté* reste entière; mais la controverse est replacée sur le plan du gouvernement divin en général, libérant ainsi d'une façon complète le plan très spécial de la grâce.

Une dernière observation complétera la perspective du système. Nulle prédétermination de la volonté au mal. Toute prédétermination est simplement causale; elle n'existe que dans le décret divin, voir PRÉMOTION PHYSIQUE, t. XIII, col. 44. Mais ici encore, une autre idée de Billot, *De Deo uno et trino*, Rome, 1926, thèse XXXII, § 3, p. 312-313, peut être féconde : l'idée d'une prédestination *globale*, le décret divin visant d'abord l'ensemble des élus et seulement par voie de conséquence chacun d'eux en particulier. Nous sommes, même dans l'ordre du salut, plus ou moins dépendants les uns des autres, et ainsi c'est une véritable erreur de perspective de ne considérer, dans la réalisation de l'ordre providentiel, que les individus pris à part. Dans chaque ordre providentiel possible, les différents éléments du monde apparaissent à Dieu comme liés entre eux par des connexions qui nous sont impénétrables et ne laissent pas d'être absolument certaines. C'est sur tout l'ensemble que porte le décret divin, décret positif en ce qui concerne le bien contenu dans cet ordre de choses, décret simplement permissif en ce qui concerne le mal. Ce que Dieu a voulu et uniquement voulu, c'est l'ordre du monde, le bien réalisé, la gloire des élus, nonobstant le mal qu'un tel état de choses a pour ainsi dire comme corollaire ou comme présupposé. Dieu ne prédétermine personne au mal; il veut dans l'ensemble, avec les éléments dont il dispose dans tel ordre possible, réaliser le meilleur bien possible tout en permettant le mal qui se trouve en connexion avec le bien ainsi voulu et réalisé.

On consultera les différents articles du Dictionnaire cités au début de cet exposé. De plus les différentes réflexions faites sur ce sujet dans l'*Ami du clergé :* 1930, p. 679 (recension du *De gratia* du P. Lange, S. J.); 1936, p. 779-783; 1938, p. 401-402; 745-747 et 1938, p. 488-495.

A. MICHEL.

SUFFRAGE. — Explication de ce terme : 1° En liturgie; 2° En droit canonique; 3° En théologie.

I. EN LITURGIE. — Avant la réforme du bréviaire par Pie X, on appelait « Suffrages des saints », un certain nombre de mémoires-antiennes avec versets et oraisons qui avaient leur place après l'office des laudes ou des vêpres, depuis l'octave de l'Épiphanie jusqu'au dimanche de la Passion exclusivement, et depuis l'octave de la Pentecôte jusqu'à l'Avent exclusivement aux dimanches, féries et fêtes, exception faite

des offices doubles, ou des jours compris dans les octaves, même lorsqu'il s'agit de dimanches et de semi-doubles. Ces mémoires étaient : 1° de la sainte Vierge; 2° de saint Joseph; 3° des apôtres; 4° du patron ou titulaire de l'église (en accordant cependant à celui-ci, dans la suite des suffrages, la place que lui assigne sa dignité liturgique); 5° pour terminer, mémoire de la paix. A l'office férial, mémoire de la Croix. Au temps pascal, une seule mémoire : de la sainte Croix, qu'on omettait aux doubles, aux jours *infra octavas* et aux offices votifs du Saint-Sacrement ou de la passion du Sauveur. A l'office semi-double ou simple de la sainte Vierge, la mémoire de la Vierge était supprimée.

Depuis la bulle *Divino afflatu*, cette liturgie des suffrages est simplifiée. Il n'y a plus qu'un suffrage, dans lequel on prie « la bienheureuse Mère de Dieu, la vierge Marie » et, avec elle, « tous les saints » sans distinction, d'intercéder pour nous auprès du Seigneur.

Le mot « suffrage » est ici justifié par l'objet de ces prières : ainsi que l'indique, dans le missel, l'oraison n. 1 des *orationes diversæ*, elles sont instituées par l'Église *ad poscenda suffragia sanctorum*, c'est-à-dire l'intercession des saints en notre faveur.

II. En droit canonique. — En droit, le « suffrage » est l'avis (approbation ou désapprobation) donné par les juges; les consulteurs, ou les experts en matière de procès, afin de préparer la sentence canonique. Pour les procès de canonisation des saints, voir can. 2103, 2107, 2110, 2114, 2119, 2120, 2122, § 4. Dans les causes matrimoniales (examen du corps par les experts), can. 1980-1982. Suffrage également, l'avis donné sous forme de vote (suffrage délibératif) ou d'indication (suffrage consultatif), dans les conciles œcuméniques, can. 223; dans les conciles pléniers, can. 281; dans les conciles provinciaux, can. 286, cf. 292; dans les synodes diocésains, can. 362; dans les conseils d'administration, can. 1520, § 3. Enfin le mot suffrage est pris aussi dans le sens de voix donnée en matière d'élection : can. 163-165, 167-170, 171, cf. can. 101, 174, 180; can. 507, § 1 et 2, can. 575, § 2.

III. En théologie. — Le mot « suffrages » (au pluriel) est employé, dans le langage théologique pour désigner « les pieuses interventions des fidèles vivants, saints sacrifices de la messe, prières, aumônes et autres offices de piété en faveur des autres fidèles », IIe conc. de Lyon, profession de foi de Michel Paléologue, Denz.-Bannw., n. 464, et principalement pour le soulagement et la libération des âmes du purgatoire, cf. Conc. de Florence, décret pour les Grecs, Denz.-Bannw., n. 693; prop. 40 de Luther condamnée par Léon X, *ibid.*, n. 780; conc. de Trente, sess. xiv, *ibid.*, n. 983; profession de foi de Pie IV, *ibid.*, n. 998; Innocent IV, epist. *Sub catholicæ*, § 3, n. 23, *ibid.*, n. 3047. C'est là un aspect du dogme de la communion des saints. Voir t. iii, col. 429. L'Église tout entière prie pour ses membres, vivants ou défunts : c'est ce qu'on appelle les suffrages « communs » pour les distinguer des suffrages « privés » offerts à Dieu par les fidèles en leur nom personnel. Les excommuniés, tout au moins les *vitandi*, sont privés des suffrages communs, voir t. v, col. 1740, et par conséquent, le sacrifice de la messe ne peut être offert à leur intention. Voir cependant les nuances d'explications nécessaires, t. x, col. 1313.

Mais le terme « suffrage » (au singulier) doit retenir notre attention sous un autre aspect. Tandis, en effet, que l'Église applique aux vivants, qui sont encore sous sa juridiction, les indulgences *par mode d'absolution*, elle ne peut les appliquer aux défunts, qui ne sont plus sujets du pouvoir des clefs, que par mode *de suffrage*. Parce que les défunts ne sont plus soumis à la juridiction du pape, représentant visible de Jésus-Christ sur cette terre, ils ne sauraient être l'objet d'une sentence de sa part. Le rôle de l'Église consiste donc uniquement à présenter à Dieu les satisfactions destinées à payer leur dette; et ce principe vaut pour tout ordre de satisfaction, y compris la sainte messe, avec son fruit de propitiation et de satisfaction. Voir ici Messe, t. x, col. 1301-1303. Les fidèles vivants gagnent les indulgences, accomplissent des œuvres satisfactoires, offrent ou font offrir le sacrifice eucharistique et en transfèrent la valeur expiatoire aux âmes souffrantes. Lorsque ce transfert est opéré par l'autorité de l'Église elle-même, comme dans les indulgences, cette affectation officielle donne aux pieux suffrages des fidèles une valeur plus particulière, un crédit plus pressant auprès de Dieu. Mais ce transfert ne saurait être une libération directe prononcée par l'Église; il est simplement *une présentation faite à Dieu*, qui seul peut prononcer la diminution ou la libération totale.

Les travaux de N. Paulus sur les indulgences ont montré, par les textes pontificaux eux-mêmes, que telle était bien la pensée de l'Église. Sixte IV est le premier pape qui ait promulgué (3 août 1476) une bulle d'indulgences pour les défunts. Cf. Indulgences, t. vii, col. 1616 et art. Sixte IV, col. 2210. Nous avons dans cette bulle l'interprétation authentique de l'expression *per modum suffragii*, qui y est d'ailleurs employée : *Volumus ipsam plenariam remissionem per modum suffragii ipsis animabus purgatorii pro quibus dictam quotam pecuniarum aut valorem persolverint, pro relaxatione pœnarum valere ac suffragari.* Il s'agissait d'une offrande faite en faveur de la réédification de Saint-Pierre de Saintes. Voir les textes col. 2211.

Comme conclusion, il faut donc affirmer que, tout en maintenant que la messe, les indulgences et autres œuvres de propitiation et de satisfaction offertes au nom de l'Église en faveur des âmes du purgatoire, sont offertes de la même manière — par mode de suffrage — que les prières, aumônes et satisfactions offertes par les simples fidèles en leur nom personnel, elles ont cependant devant Dieu une valeur bien plus grande, en raison de l'autorité et de la caution du pape ainsi que du trésor spirituel de l'Église tout entière.

A. Michel.

SUFFREN Jean, jésuite français (1571-1641). — Originaire de Salon en Provence, Jean Suffren entra à quatorze ans au noviciat d'Avignon. Comme beaucoup de ses confrères, il consacra plusieurs années à l'enseignement des belles-lettres; puis les collèges de Dole, d'Avignon et de Lyon le virent tour à tour professeur de philosophie et de théologie. Il prêchait depuis quelques années dans diverses villes avec le renom d'un grand religieux et d'un prédicateur de talent, lorsque, en 1615, Marie de Médicis le choisit pour confesseur. Le P. Suffren accepta et, attaché désormais à la personne de la reine mère, il lui témoigna jusqu'à la mort un admirable dévouement. On peut se faire une idée des difficultés de sa position en songeant aux intrigues qui se nouèrent constamment durant ces années autour de la remuante princesse et de son fils Louis XIII. Plus délicate encore devint la tâche du confesseur, lorsque par la volonté de Richelieu, il eut à diriger la conscience du roi, tout en gardant ses fonctions auprès de la reine (1625-1631). Du moins trouva-t-il là de nombreuses occasions de servir l'État sans sortir du domaine où son zèle avait à s'employer, par exemple lorsqu'il réussit par ses relations personnelles avec le confesseur de l'empereur Ferdinand II, Lamormain, à éviter une guerre, imminente en 1629, entre la France et l'Autriche. Cf. B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. ii, 2e partie, p. 701. Après la « Journée des Dupes », le P. Suffren obtint du roi la permission de

suivre Marie de Médicis dans sa retraite et son exil. Il l'accompagna à Compiègne, puis en Belgique, en Hollande et finalement à Londres. C'est en rentrant avec elle sur le continent, après trois années passées en Angleterre, qu'il mourut à peine débarqué à Flessingue (15 septembre 1641). Jusqu'au bout il avait multiplié les démarches pour réconcilier la reine mère avec le cardinal. Celui-ci dans ses *Mémoires* ne parle qu'avec estime du P. Suffren.

On a du P. Suffren un certain nombre de sermons et de lettres, ainsi que divers écrits historiographiques, tels que la relation de l'entrée du roi Louis XIII à La Rochelle, en 1628, et le récit de sa maladie à Lyon en septembre 1630. Voir Sommervogel, *op. cit.* Mais l'ouvrage capital est *L'année chrétienne ou le saint et profitable emploi du temps pour gagner l'éternité*, 5 vol. in-4°, Paris, 1640. Ce cycle annuel de méditations pour chaque jour, composé, dit-on, à la suggestion de saint François de Sales, a rencontré une certaine faveur. Des traductions en ont été faites en allemand et en italien. Une partie en a été traduite également en latin, sous le titre *Circus perfectionis*. Enfin un autre extrait dû à l'éditeur Claude Sonnius est intitulé : *Avis et exercices spirituels pour bien employer les jours, les semaines, les mois et les années de la vie*, Paris, 1642 (et plusieurs éditions postérieures).

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1697 sq.; H. Fouqueray, *Le P. Jean Suffren à la cour de Marie de Médicis et de Louis XIII*, dans *Revue des questions historiques*, t. LXVIII, 1900, p. 74 et 445; le même, *Histoire de la Comp. de Jésus en France*, t. III, IV, V, passim; cf. tables (à la fin du t. V).

J. de Blic.

SUICIDE. — Ainsi qu'on l'a indiqué à Homicide, t. VII, col. 35, le suicide est une espèce d'homicide : c'est le meurtre de soi-même, volontairement accompli. « Volontairement » indique ici que le crime de suicide n'existe plus lorsqu'on se donne la mort dans un accès de folie ou dans une crise maladive.

Le suicide peut être *direct* ou *indirect*. Suicide direct, celui qui est recherché directement et résulte directement d'un acte librement et délibérément posé dans cette intention. Suicide indirect, celui qui n'est pas voulu en lui-même, mais qu'on prévoit cependant devoir résulter d'une action qui, sans causer absolument la mort, constitue cependant un péril très grave de mort. I. Suicide direct. II. Suicide indirect.

I. Suicide direct. — Pour exposer la doctrine catholique relative au suicide direct, nous prendrons la méthode de saint Thomas, IIa-IIæ, q. LXIV, a. 5 : exposer tout d'abord, en les illustrant par l'histoire et certains systèmes philosophiques, les raisons invoquées pour légitimer le suicide; ensuite, la doctrine et la discipline de l'Église; enfin, les solutions à apporter aux difficultés soulevées en premier lieu.

1° *Raisons invoquées pour légitimer le suicide.* — 1. *Le suicide, acte de force.* — On souligne la force et la noblesse d'un acte qui permet au soldat courageux d'éviter le déshonneur public ou d'entraîner avec lui dans sa perte un ennemi qu'il veut abattre. L'Écriture sainte nous a laissé plus d'un exemple de suicides de ce genre : Samson, se faisant écraser avec les Philistins dans le temple de Dagon, Jud., XVI, 22-30; Saül se transperçant de son épée après sa défaite à Gilboé, I Reg., XXXI, 2-6; Achitophel, s'étranglant parce qu'il n'était pas obéi, II Reg., XVII, 23; Éléazar se glissant sous l'éléphant et se faisant écraser dans l'intention de perdre avec lui Antiochus Eupator, I Mac., VI, 46; enfin, le cas le plus frappant, car l'Écriture semble le louer, Razias, se donnant une mort cruelle pour échapper à d'indignes outrages, II Mac., XIV, 41-46.

Cette conception n'est pas inouïe chez les païens. Sans doute les principaux philosophes grecs, Socrate, Platon, Aristote, ont considéré le suicide comme un acte de lâcheté; et cependant Codrus, dernier roi d'Athènes, se dévoua pour assurer la victoire à son peuple; et l'on cite d'autres exemples analogues : Cléomène, à Sparte; Isocrate, qui, à Athènes, se laissa mourir de faim. Mais ce sont les stoïciens qui, en conformité avec leur morale d'insensibilité pour les biens et pour les maux, considérèrent le suicide comme relevant, selon les circonstances, de la vertu. Voir Sénèque, *Epist.*, XXIV; LVIII; *De ira*, III, 15; *De providentia*, c. II, VI. On sait d'ailleurs que le vrai stoïcien ne craignait pas la mort et Sénèque a, sur ce sujet, des expressions dignes d'un chrétien : « Ce jour, que nous redoutons comme le dernier, donne naissance au jour éternel, *æterni natalis est.* » *Epist.*, CII.

Faut-il ajouter que cette conception du suicide, acte de force, ne semble pas étrangère à certains actes ou légendes de martyrs? On cite le cas de martyrs qui ont recherché le suprême sacrifice. Plusieurs vierges n'hésitèrent pas à se donner la mort pour éviter le déshonneur. Ainsi, au témoignage de saint Ambroise, *De virginibus*, l. III, n. 33, *P. L.*, t. XVI (1866), col. 241, sainte Pélagie; Dominique et ses deux filles, comme le rapporte Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. XII, *P. G.*, t. XX, col. 770-771, et encore Sophronie, *ibid.*, c. XIV, col. 786-787. Sur sainte Apollonie, voir sa légende, au bréviaire du 9 février.

2. *Le suicide, moindre mal.* — C'est la thèse des épicuriens, qui pensent, par le suicide, délivrer l'homme des maux et des difficultés de la vie. L'épicurien est un désespéré par vocation : Hégésias, de la secte des cyrénaïques, auteur d'un livre intitulé le *Désespéré*, considère la félicité comme un fantôme qui trompera toujours nos efforts et conseille de chercher un refuge dans la mort. A Alexandrie existait l'académie des *Co-Mourants* dont faisaient partie Antoine et Cléopâtre. Le poète Lucrèce est un digne représentant de cette morale : rien d'étonnant qu'on lui ait attribué une fin violente dans une crise suprême de folie.

Ceux qui rejettent la foi chrétienne, avec ses espérances et ses consolations, tombent facilement dans le même pessimisme. Les faits sont là qui démontrent l'accroissement du nombre des suicides en proportion directe de la perte de la foi et de la progression de l'immoralité. A une époque encore rapprochée de nous, le romantisme accentua cette tendance. Le suicide est l'aboutissement logique des rêveurs désabusés du genre de Werther ou de René, et la thèse est bien formulée dans ces deux vers de Voltaire :

Quand on a tout perdu, que l'on n'a plus d'espoir
La vie est un opprobre et la mort un devoir... (Médée).

Cette thèse a trouvé d'ailleurs des défenseurs de valeur : en Italie, Leopardi, le poète de la *Gentilezza del morir*, où il appelle et brave à la fois la mort; en Allemagne, Schopenhauer prolongé par Hartmann. Notons toutefois que l'anéantissement de la volonté que préconise Schopenhauer n'est pas absolument à confondre avec le suicide et que le but poursuivi par l'*Inconscient* de Hartmann est beaucoup plus un suicide cosmique et général qu'un suicide individuel et particulier. Voir, au sujet d'autres auteurs modernes, Legoyt, *Le suicide ancien et moderne*, Paris, 1881.

On trouve quelque chose de cette tendance chez Montaigne, qui affirme que seule la religion catholique rend possible le grand courage, parfois nécessaire pour « renoncer à fuir, par la mort volontaire, la douleur humainement non supportable ». Cf. Mathurin Dréano, *La pensée religieuse de Montaigne*, Paris, 1937; sur la théorie du suicide chez Montaigne, p. 311-318.

Saint Thomas semble avoir voulu condenser toute la force de ces arguments dans la troisième objection : « Il est permis à quelqu'un de s'exposer librement à un

péril moindre pour en éviter un plus grand, par exemple couper un membre gangréné pour sauver tout le corps. Or, on peut très bien se suicider pour éviter un mal plus grand que la mort, par exemple une vie misérable ou le déshonneur qui s'attache à une faute. »

3. *Le suicide, acte commandé par la morale sociale.* — Cette raison a été présentée par saint Thomas (obj. 2) de façon rudimentaire : « Tuer un malfaiteur est au pouvoir de l'autorité publique; si celui qui détient l'autorité est un malfaiteur lui-même, il a donc le droit de se tuer. » Argument populaire qu'on trouve sur les lèvres de beaucoup de nos concitoyens : un criminel se suicide-t-il ? « Il s'est fait justice », dit-on.

L'argument a été repris d'une façon plus nuancée par des théologiens postérieurs : on prévoit le cas où l'autorité publique, ayant justement condamné à mort un criminel, lui confierait le soin d'exécuter la sentence par lui-même. De Lugo, *De justitia et jure*, disp. X, n. 12; S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. III, n. 369; Ballerini-Palmieri, *Opus theol. mor.*, t. II, n. 861; Billuart, *De justitia*, dissert. XIV, a. 4, dico 4°, etc.

Mais, se libérant de toute préoccupation théologique de morale surnaturelle, les partisans de certaines morales indépendantes ont donné récemment un aspect nouveau à l'argument. La morale évolutionniste, qui situe dans le plaisir le but de la vie, ne peut que proposer à l'homme, au cas où le plaisir viendrait à lui manquer irrémédiablement (par suite, par exemple, d'une maladie incurable), de s'évader, d'en finir avec l'existence et de se délivrer ainsi : « La vraie cause de l'existence personnelle n'est pas un cadeau de Dieu... Si donc le malheureux... ne rencontre pas dans le cours de son existence le bonheur auquel il pouvait aspirer; si celle-ci, au contraire, ne lui apporte que misère, maladie et souffrance, il est absolument incontestable et hors de doute qu'il a le droit d'y mettre fin par la mort volontaire, par le suicide... La mort volontaire, qui met fin aux souffrances, est un acte de libération. » E. Hæckel, *Les merveilles de la vie*, p. 100-101; cf. Le Dantec, *L'athéisme*, p. 100. Ce point de vue, qui a plus d'un point de contact avec la morale épicurienne, présente cependant ceci de particulier qu'une telle affirmation sert de point de départ pour établir le droit qu'a la société de se débarrasser d'existences humaines qui non seulement ne lui sont d'aucune utilité, mais qui apportent soucis et chagrins aux familles, pertes pour les particuliers et dépenses pour l'État. Cf. Hæckel, *op. cit.*, p. 105-106. Inutile d'ajouter que les fauteurs de cette morale sont partisans déterminés de l'euthanasie. Voir J. Regnault, dans *La Revue* du 15 juin 1905, combattant la thèse catholique exposée par le Dr Guermonprez dans *L'assassinat médical et le respect de la vie humaine*, Lille, 1905.

Une morale prétendue scientifique, fondée sur des constatations sociologiques, fait dépendre la licéité du suicide de l'opinion que s'en fait la majorité des citoyens. M. Albert Bayet avait esquissé cette thèse dans *L'idée de bien*, Paris, 1908; il l'a reprise, avec des développements historiques, dans *Le suicide et la morale*, Paris, 1922. La morale *simple* condamne le suicide, mais une morale *nuancée*, celle des « élites cultivées et éprises de liberté », l'excuse de plus en plus; car elle y voit souvent une preuve de courage, un devoir envers autrui, parfois même la plus haute expression de la morale.

Sans excuser directement le suicide, d'autres auteurs en ont voulu trouver les causes dans la pathologie ou la sociologie. Le Dr Ch. Blondel a mis en relief les causes psychologiques individuelles qui font distinguer les suicides par démence, mélancolie, alcoolisme, etc., et qui impliquent une altération de l'instinct de conservation. Tarde voulait faire du suicide « un fait raffiné de la civilisation », formule inacceptable quand il s'agit de civilisation morale. Mais Durkheim et plus récemment M. Halbwachs ont, à l'aide de statistiques, analysé avec plus de profondeur et d'esprit scientifique les causes sociales qui provoquent ou freinent le suicide. De multiples considérations, Durkheim a tiré cette loi : « Le suicide varie en raison inverse du degré d'intégration de la société religieuse, de la société domestique, de la société politique. » *Le suicide*, p. 222.

4. *Le suicide, libération religieuse.* — Ce fut le cas de plusieurs sectes hérétiques. Nous citerons les deux principales.

Au Ve siècle, les circoncellions, voir ce mot, t. II, col. 2513, à des forfaits sans nombre, ajoutaient une soif frénétique du « martyre », qu'ils recherchaient de différentes façons et notamment « en recourant au suicide, se précipitant eux-mêmes au fond des précipices, se jetant dans l'eau ou le feu, parfois par troupes entières ». *Art. cité*, col. 2516, où l'on trouvera les références.

Au XIIe siècle, les albigeois, basant leur morale sur le dualisme manichéen, considèrent la vie du corps comme un mal. « La mort est un bien; il est permis d'en hâter l'heure par la saignée ou le poison, ou par l'*endura* qui consiste à s'abstenir de tout aliment. » Voir ici ALBIGEOIS, t. I, col. 679.

2° *Doctrine et discipline de l'Église.* — 1. Au point de vue strictement théologique, le principal argument qui condamne la pratique du suicide est le précepte divin : « Tu ne tueras pas. » Ex., XX, 13. Le précepte est formel et général : tu ne tueras personne, ni un autre, ni toi-même. Telle est l'exégèse de saint Augustin, *De civitate Dei*, l. I, c. XX, *P. L.*, t. XLI, col. 35, dont saint Thomas apporte le texte dans le *Sed contra*. Toutefois, il est bon de noter que, dans un texte qui précède, c. XVII, col. 30-31, saint Augustin a précisé d'une façon opportune cette exégèse : *non licet privata potestate hominem occidere, vel nocentem.*

2. Reste à savoir si le précepte divin est d'ordre simplement positif, ou s'il s'appuie sur la loi divine naturelle. Saint Thomas s'attache à montrer que le suicide viole la loi naturelle sous un triple rapport :

« Il est absolument défendu de se suicider pour trois motifs :

Tout d'abord chaque être s'aime naturellement lui-même : aussi toute chose cherche naturellement à se conserver l'existence et à résister à tout ce qui tenterait de la lui enlever. Ainsi le suicide est contraire à l'inclination naturelle et à l'amour que chacun doit avoir pour lui-même. En conséquence, se suicider constitue un péché mortel, parce que cela s'oppose à l'inclination naturelle et à l'amour que tout homme doit avoir pour lui-même.

En second lieu, la partie, en ce qu'elle est, appartient au tout. Or, l'homme est partie de la communauté humaine : ce qu'il est est donc quelque chose de la communauté et, en se tuant, il fait une véritable injure à la communauté elle-même.

Enfin, la vie est un don que Dieu a fait à l'homme, mais qui demeure soumis au pouvoir de « celui qui fait vivre et mourir » (cf. Deut., XXXII, 39 et Sap., XVI, 13). Aussi celui qui se prive de la vie, pèche contre Dieu, tout comme celui qui tue un serviteur d'autrui fait injure au maître de ce serviteur, tout comme pèche celui qui usurpe le pouvoir de juger en une cause qui ne lui appartient pas ». IIa-IIæ, q. LXIV, a. 5.

C'est surtout ce dernier point de vue qu'il convient de mettre en relief pour avoir un fondement très solide à la thèse de la malice intrinsèque du suicide. La vie ne nous est pas donnée par Dieu pour que nous en usions selon notre bon plaisir : elle n'est qu'un prêt, que nous devons utiliser au mieux des intérêts de notre fin dernière et c'est le souci d'atteindre le

plus parfaitement possible cette fin qui doit inspirer nos actes. Or, il est bien évident qu'en nous retirant de nous-mêmes des conditions d'existence où Dieu nous a placés pour mériter, nous allons directement contre les droits que Dieu possède sur nous, à la fois comme cause de notre être et comme fin dernière de notre vie. La parole de saint Paul reste toujours vraie : « Nul de nous ne vit pour soi-même et nul ne meurt pour soi-même. Car, soit que nous vivions, nous vivons pour le Seigneur; soit que nous mourions, nous mourons pour le Seigneur. Soit donc que nous vivions, soit que nous mourions, nous appartenons au Seigneur. » Rom., xiv, 7-8. L'argument n'avait pas échappé à certains philosophes païens. Voir, dans le *Phédon* (c. vi) de Platon, Socrate s'exprimant ainsi : « O Cébès, il me semble exact d'affirmer que Dieu a soin de nous; nous autres hommes, nous sommes comme une possession des dieux. Et toi, si quelqu'un de tes esclaves se donnait la mort, tu en serais irrité contre lui et si la chose t'était possible, tu le punirais. »

3. La *discipline* de l'Église a toujours été sévère pour le crime de suicide. Le IIe concile d'Orléans (533), can. 15, interdit de recevoir des offrandes pour les suicidés. Hardouin, *Concil.*, t. ii, p. 1175. Le IIe concile de Braga (563), can. 16, leur refuse la sépulture ecclésiastique. Hardouin, *op. cit.*, t. iii, p. 351. Le pape Nicolas Ier interdit d'offrir le saint sacrifice à leur intention. *Resp. ad consulta Bulgarorum* (nov. 866), *P. L.*, t. cxix, col. 1013. Toutes décisions transposées dans l'ancien *Corpus juris* et le *Rituel*.

Le Code actuel a ainsi condensé la discipline présentement en vigueur : Can. 1240, § 1, *Ecclesiastica sepultura privantur, nisi ante mortem aliqua dederint pœnitentiæ signa :... 3° Qui se ipsi occiderint deliberato consilio. — § 2. Occurrente... aliquo dubio, consulatur, si tempus sinat, Ordinarius; permanente dubio, cadaver sepulturæ ecclesiasticæ tradatur, ita tamen ut removeatur scandalum.* Ce second paragraphe indique au curé que sa décision doit être motivée par un double souci : celui de ne pas se montrer d'une sévérité excessive et d'examiner toutes raisons qui peuvent militer en faveur d'un doute sur la culpabilité du suicidé; celui d'éviter le scandale. Sur le premier point, voir le canon 2218, § 1; sur le second, les auteurs pensent que, si le suicide est complètement secret, on procédera à la sépulture religieuse pour ne pas provoquer de diffamation à l'égard des survivants. Cf. Merkelbach, *Summa theologiæ moralis*, t. ii, n. 349; Prümmer, *Manuale theologiæ moralis*, t. ii, 1928, p. 107.

Ce canon doit être complété par le suivant qui interdit toute messe ou tout office public, même à l'anniversaire; et par le canon 2339 qui prévoit des peines contre ceux qui contraindraient le prêtre à donner la sépulture ecclésiastique et contre le prêtre lui-même qui l'accorderait spontanément.

Can. 985, 5° : *Qui seipsos vel alios mutilaverunt vel sibi vitam adimere tentaverunt sunt irregulares ex delicto.*

Can. 2350, § 2 : *Qui in seipsos manus intulerint, si mors non fuerit secuta, arceantur ab actibus legitimis ecclesiasticis et, si sint clerici, suspendantur ad tempus ab Ordinario definiendum, et a beneficiis aut officiis curam animarum interni vel externi fori annexam habentibus removeantur.*

3° *Réponses aux difficultés.* — 1. La première série d'objections nous retiendra plus longuement, parce que ces objections touchent de plus près à l'enseignement proprement théologique.

Les exemples tirés de la Sainte Écriture ne prouvent aucunement la légitimité du suicide. Livre inspiré, l'Écriture n'en demeure pas moins, en certaines de ses parties, livre historique; elle rapporte des faits, en soi défectueux, sans pour autant les approuver : tel, par exemple, le sacrifice que Jephté fit de sa propre fille. Si, dans le cas de Razias, elle paraît accorder quelque louange, c'est pour exalter le sentiment qui animait ce guerrier beaucoup plus que pour approuver son acte. Il fallait, en effet, un singulier courage à Razias pour se donner la mort dans les circonstances que rapporte le IIe livre des Machabées. C'est un courage humain, héroïsme humain si l'on veut, mais non pas héroïsme surnaturel : « Si l'on se donne la mort, dit saint Thomas à ce propos, pour éviter des peines et des châtiments, il y a en cela une apparence de force (c'est pour cela que quelques-uns qui se sont tués estiment faire un acte de courage et de ce nombre fut Razias); cependant cette force n'est pas la véritable vertu. » Ad 5um. De tels actes sont de tous temps et se produisent sous toutes les latitudes : qu'on se souvienne du hara-kiri japonais.

D'ailleurs, Razias mis à part, les autres cas invoqués présentent un aspect beaucoup plus facile à qualifier au point de vue moral. Saül et Achitophel ne sont ni loués, ni à louer. Quant à Samson et à Éléazar, il est difficile de voir en leur acte un suicide *direct*. Saint Augustin excuse Samson comme ayant agi sous une inspiration divine. *De civ. Dei*, l. I, c. xxi, *P. L.*, t. xli, col. 35. Mais il est plus conforme à la réalité des faits et à l'intention des deux héros de voir ici un cas de suicide *indirect*, leur intention ayant été de poser un acte qui détruisît les ennemis du peuple de Dieu. Cf. Noldin-Schmitt, *De præceptis Dei et Ecclesiæ*, n. 326, citant Lessius, *De justitia*, l. II, c. ix, n. 32 et De Lugo, *De justitia*, disp. X, n. 55.

Si le suicide était voulu pour lui-même, comme la morale stoïcienne semble l'autoriser, loin d'être un acte de force, il serait un acte de lâcheté ou d'orgueil. Autre chose est de ne pas craindre la mort, quand les circonstances nous font un devoir de l'accepter, autre chose est de rechercher la mort pour elle-même, quel que soit le motif qui nous y incite. Il faut être prêt à souffrir les injustices et les persécutions dont on pourrait devenir l'objet à cause du Christ, mais la recherche spontanée de la mort violente ne saurait constituer un martyre, car on n'a pas le droit de fournir aux autres une occasion prochaine d'injustice. Le martyre est une mort patiemment soufferte pour la cause du Christ : ce n'est donc pas dans une bravoure extérieure qui pourrait bien n'être que bravade que réside l'héroïcité du martyre; c'est dans l'ensemble des vertus que requiert cette patience ferme et constante qui est l'acte principal de la vertu de force. Voir ici Martyre, t. x, col. 221 et surtout 250-254, où l'on retrouve les idées maîtresses proposées par le P. de Poulpiquet, *L'objet intégral de l'apologétique*, Paris, 1912, p. 154 sq. Voir aussi Monsabré, *Introduction au dogme catholique*, 37e conférence; Gaston Sortais, *Valeur apologétique du martyre* (collection *Science et Religion*) et *Ami du clergé*, 1924, p. 165 sq.

Une pareille recherche spontanée de la mort ne pourrait se justifier que si elle était inspirée par Dieu lui-même. Maître de la vie et de la mort, Dieu peut donner à qui il veut la licence de disposer de sa propre vie. C'est ainsi que saint Augustin explique que l'Église ait accordé les honneurs des autels aux vierges dont on a parlé plus haut. *De civ. Dei*, l. I, c. xxvi, *P. L.*, t. xli, col. 39. C'est à ce texte que se réfère saint Thomas dans sa réponse ad 4um. Mais on pourrait également supposer chez elles une erreur invincible. Elles ont cru agir d'une façon louable en se donnant la mort plutôt que de s'exposer au déshonneur. Erreur invincible d'autant plus facile à expliquer et à excuser que, de prime abord, il n'apparaît pas avec évidence qu'il soit illicite de conserver le grand bien de la virginité par le sacrifice spontané de la vie. Cf. Lessius,

De justitia, l. II, c. IX, n. 23. Les théologiens ont d'ailleurs expressément discuté le cas de la vierge qui veut éviter le déshonneur. Ils suivent communément la réponse de saint Thomas (ad 3um) : « Il n'est pas permis à une femme de se tuer pour empêcher qu'on abuse d'elle », parce qu'on ne doit pas commettre contre soi le plus grand crime qui est le suicide, pour empêcher le crime d'un autre qui est moindre. La femme n'est pas coupable si on abuse d'elle par violence et qu'elle n'y consente pas, parce que le corps n'est souillé vraiment que par la faute volontaire de l'âme, comme le disait sainte Lucie à son juge... Il n'est permis à personne de se tuer à cause de la crainte qu'il y a de consentir au péché, parce qu'on ne doit pas faire le mal pour qu'il arrive du bien ou pour éviter des maux, surtout des maux moindres et plus incertains. » D'après cette doctrine, il faudrait corriger ce que contient le *Décret* de Gratien qui l'emprunte à saint Jérôme, *Comm. in Joannem*, l. I, n. 402, *P. L.*, t. XXV, col. 1129 : *In persecutionibus non licet propria manu perire, absque eo ubi castitas periclitatur...* Caus. XXIII, q. v, c. 11. D'autre part, on verra plus loin, à la question du suicide indirect, que les moralistes font sur le même sujet de larges concessions. D'ailleurs, le trouble d'une vierge placée en de telles circonstances doit être tel, que le domaine de ses actes lui échappe tout au moins partiellement.

2. La thèse des épicuriens est bien plus fragile. Dès lors qu'on admet que la vie humaine est un « prêt » divin, dont nous avons à tirer le meilleur parti possible dans les circonstances mêmes où il nous est accordé, et qu'il faudra en rendre compte selon l'usage bon ou mauvais que nous en aurons fait en vue de notre fin surnaturelle, selon la parabole des talents, la question de la licéité d'une mort volontaire pour échapper aux souffrances de l'existence terrestre ne saurait plus être soulevée. La seule question qui puisse se poser est celle de l'utilisation des souffrances. Cf. Rom., v, 3-5; VIII, 18-39. Mais cette considération déborde le cadre de l'article. Voir Ollé-Laprune, *Le prix de la vie* et, pour la mise au point théologique de la valeur individuelle et sociale de la souffrance rédemptrice, Fr. Mugnier, *Souffrance et rédemption*, Paris, 1925, surtout c. x et XI. Le suicide, accompli pour éviter la souffrance, soit physique, soit même morale, y compris le déshonneur qui peut rejaillir sur nous de nos propres fautes ou des fautes de nos proches, est un acte, non de force, mais de lâcheté.

> Rebus in adversis facile est contemnere vitam;
> Fortiter ille agit qui miser esse potest (Martial).

Saint Thomas réfute la thèse épicurienne en donnant à sa réponse le fondement solide des principes : « L'homme est constitué maître de lui-même par le libre arbitre. Aussi peut-il licitement disposer de lui-même relativement à ce qui regarde les actes de cette vie, régis qu'ils sont par le libre arbitre. Mais le passage de cette vie à une autre meilleure ne dépend pas de la liberté humaine; c'est chose soumise à la divine puissance. Il n'est donc pas permis à l'homme de se suicider, ni pour passer à une vie meilleure, ni pour échapper aux misères de celle-ci. La mort est le plus grand des maux de cette vie et le plus terrible; aussi se donner la mort pour se délivrer des peines de cette vie, c'est recourir à un mal plus grand pour en éviter un moindre... » *Loc. cit.*, ad 3um.

3. Du même principe, saint Thomas tire la réponse à l'objection du malfaiteur qui se suicide pour se punir de ses crimes : « Il n'est pas non plus permis de se tuer pour un péché qu'on a commis : d'une part, on se cause le plus grand tort en se privant du temps nécessaire pour faire pénitence; d'autre part, un malfaiteur ne peut être tué qu'après avoir été jugé par l'autorité publique. » *Ibid.* Le chef de l'État lui-même, s'il est prévaricateur, doit être mis en jugement. Tout autre est le cas envisagé par les théologiens postérieurs. Il s'agit d'un criminel, dûment jugé par l'autorité compétente et justement condamné à mort. Lui est-il permis de se donner la mort, sur l'injonction du pouvoir public, qui le charge d'exécuter la sentence? Le cas n'est peut-être pas aussi chimérique qu'on pourrait l'imaginer : l'officier prévaricateur à qui l'on remet un revolver pour s'exécuter... Les auteurs que nous avons cités hésitent à reconnaître une probabilité certaine à l'opinion qui admet la licéité de ce « suicide ». Ceux qui défendent cette opinion rappellent qu'on ne saurait qualifier de suicide un acte d'obéissance à une sentence justement portée par l'autorité légitime, car il ne s'agit plus d'une mort recherchée par sa propre volonté. Saint Alphonse n'ose se prononcer, tandis que Ballerini-Palmieri, *op. cit.*, n. 39, Génicot-Salsmans, n. 361, Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis et pastoralis*, t. III, n. 271, sont assez affirmatifs. Mais le droit de mort, conféré par Dieu à l'autorité sociale, peut-il s'exercer d'une façon aussi contraire à la loi naturelle? Cf. Pruner, art. *Selbstmord*, dans le *Kirchenlexicon*, t. XI, col. 76.

Quant aux prétentions des morales indépendantes, évolutionniste ou scientifique, c'est en discutant leurs principes mêmes qu'on en montrera l'inanité. Nous ne pouvons ici que renvoyer aux ouvrages spéciaux. Deux articles du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* ont bien fait ressortir l'énormité des conclusions que leurs thèses relatives au suicide comportent logiquement. Voir *Évolution (Doctrine morale de l')*, t. I, col. 1807-1810; *Loi divine*, t. II, col. 1915-1917. Ces morales nient le principe fondamental sur lequel s'appuie la doctrine catholique : la vie est un simple prêt fait à l'homme et dont l'homme ne peut disposer qu'en vue, pour reprendre la formule de nos catéchismes, de « servir Dieu et de gagner le ciel ». On pourrait d'ailleurs reprendre ici, au point de vue social, les considérations relatives à l'utilité de notre vie personnelle et même de nos souffrances pour la société elle-même. Jean-Jacques Rousseau, qui cependant paraît parfois favoriser le suicide, rappelle au « jeune insensé », hanté par l'idée du suicide, qu'il a toujours quelque bonne action à faire avant de mourir. *Nouvelle Héloïse*, part. III, lettre XXII. On pourra, d'ailleurs, utiliser les conclusions de l'école sociologique en faveur de la thèse catholique.

D'une manière absolue, l'assertion de Kant reste vraie : « Anéantir dans sa propre personne le sujet de la moralité c'est extirper du monde, autant qu'il dépend de soi, l'existence de la moralité même. » *Doctrine de la vertu*, trad. Barni, p. 77.

4. Enfin, nous n'avons pas à nous attarder sur le fanatisme des sectes qui ont préconisé le suicide comme une libération de l'âme. Aucune préoccupation religieuse ne peut légitimer un tel acte; pour reprendre les paroles de saint Thomas, « le passage de cette vie à une autre meilleure ne dépend pas de la liberté humaine; c'est chose soumise à la divine puissance ».

Il est également utile de rappeler que le dualisme manichéen, fondement de la doctrine cathare, a été maintes fois condamné par l'Église et que, philosophiquement, il implique une absurdité.

II. Suicide indirect. — 1° *Principe général.* — Le suicide indirect est celui qui résulte d'une action qui, ne visant pas directement la mort de celui qui la pose, met cependant celui-ci dans un péril extrêmement grave de perdre la vie. La question morale du *volontaire indirect* est ici à la base des solutions à donner. Et, pour rentrer dans la catégorie du volontaire indirect, l'action, qu'on dénomme suicide indirect doit être, de soi, bonne ou indifférente, et produire,

deux effets, l'un bon, celui qui recherche l'agent, l'autre mauvais, sa propre mort, que l'agent ni ne désire, ni ne recherche.

Cela posé, le principe général qui règle la liceité ou l'illicéité du suicide indirect est facile à formuler : « Il n'est licite à personne de se tuer indirectement, c'est-à-dire de faire ou d'omettre quelque chose dont on prévoit que la mort s'ensuivra, si ce n'est en raison d'une cause proportionnellement grave. » On pose un acte en soi indifférent, dont résulte un double effet : on ne recherche que l'effet bon, on permet simplement l'effet mauvais, la mort. Il faut donc que l'effet bon soit d'une importance telle qu'il puisse justifier la permission d'un mal aussi considérable que la mort. Plus le péril de mort est proche et certain, et plus la raison de le permettre doit être grave. Sur ce principe général, pas de controverse. Les cas concrets présentent plus de difficultés.

2° *Applications.* — 1. Le *bien public* est la première et indiscutable raison qui peut permettre à quelqu'un de s'exposer au péril, même prochain et certain, de mort. Ainsi, il est permis, en temps de guerre, au militaire, de porter l'incendie à un navire ou de faire sauter un pont, pour nuire aux ennemis, bien qu'il prévoie que sa propre mort s'ensuivra presque infailliblement. A bien réfléchir, c'est le cas de Samson et d'Éléazar. Voir ci-dessus, col. 2741. Au bien public se rattache l'accomplissement d'une charge ou d'un office publics : prêtres, médecins, magistrats doivent, même au péril de leur vie, remplir leurs fonctions parce qu'elles assurent la vie (naturelle ou surnaturelle) et la sécurité de leurs concitoyens.

2. Un *bien, même privé,* mais *d'ordre supérieur* à celui de la vie du corps — tel l'exercice des vertus chrétiennes, charité, foi, chasteté, justice, etc. — est une raison suffisante pour aller au-devant d'un péril de mort même certain. Ainsi, par raison de charité, on peut s'exposer au péril de mort pour sauver la vie d'un parent, d'une épouse, d'un ami et même en général du prochain. Le dévouement de ceux qui exposent leur vie aux soins de pestiférés est un acte pleinement louable. Saint Thomas appelle *perfectissimus actus charitatis* l'acte du naufragé qui abandonne à un autre la planche à laquelle il avait pu se raccrocher. *In III^{um} Sent.*, dist. XXIX, a. 15, ad 3um. Pour une raison de foi, il est permis non seulement de supporter courageusement la mort, comme les martyrs, mais même de ne pas la fuir et au besoin de se présenter devant le juge, si on estime ce geste nécessaire pour fortifier les autres dans leur foi. Par amour de la justice, un malfaiteur peut se dénoncer lui-même et se présenter spontanément à la barre du juge, bien qu'il soit certain d'y subir une sentence capitale. Le cas de la vierge, dont on menace l'intégrité corporelle, est plus délicat. Il est certain qu'elle peut fuir, même si cette fuite constitue pour elle un péril immédiat de mort; qu'elle peut même se jeter par une fenêtre, afin d'éviter *hic et nunc* le déshonneur. Mais les théologiens discutent pour savoir si elle le doit. La question débordant sensiblement le cadre de notre article, on voudra bien se reporter *ad probatos auctores*.

3. Un *bien privé, de même ordre* que celui de la vie corporelle, peut parfois être une raison légitimant le suicide indirect. Il s'agit d'éviter un péril de mort plus certain ou un genre de mort plus cruel. De toute évidence, le suicide direct demeure interdit. Cf. S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. III, n. 367. Les auteurs admettent généralement que, pour fuir un incendie, il est permis de se jeter par la fenêtre, surtout s'il y a quelque espoir d'éviter la mort. On peut en dire autant du malheureux à qui un tyran cruel veut infliger *hic et nunc* une mort atroce, et qui se précipite du haut d'une tour pour éviter une telle mort. Cf. Prümmer, *op. cit.*, n. 114, qui cite Busenbaum, Lugo, Lessius, le continuateur de Tournély, Sporer et Elbel. Le cas de la « grève de la faim » est particulièrement intéressant. Faire la grève de la faim pour obtenir la cessation de sa captivité peut être licite si l'espoir de la libération est fondé et si cette libération est utile au bien public. Cf. *Ami du clergé*, 1920, p. 399-400; 529-531, à propos du cas du maire de Cork.

4. Par contre, celui qui, par *simple témérité* ou *vaine gloire* s'exposerait gravement à la mort, n'aurait pas une excuse suffisante : par exemple le malade qui entreprendrait un voyage difficile. C'est en vertu de ce principe que les courses de taureaux sont interdites par la morale catholique, en raison de la futilité du motif qui pousse le torréador à s'exposer. Il n'en est pas de même des aviateurs qui risquent leur vie pour permettre un incessant perfectionnement dans la construction des appareils. Le bien général est ici en jeu, d'une manière tout au moins médiate. Et, comme le danger de mort n'est pas lui-même immédiat, la raison de s'exposer est suffisante.

5. Si le danger de mort est *éloigné*, une *cause plus légère* est suffisante pour permettre de s'y exposer. C'est le cas des ouvriers qui s'adonnent à des métiers dangereux pour la santé. Le motif d'assurer leur pain et celui de leur famille est suffisant; mais la société aura le souci constant de réduire leurs heures de travail et de leur procurer une retraite anticipée. Un motif d'ordre surnaturel peut également autoriser l'homme pieux à se livrer à des mortifications et à des macérations susceptibles de diminuer sa vigueur et d'accélérer sa mort. A condition toutefois que ces macérations soient sagement réglées, en fonction des devoirs d'état qui lui incombent.

Par contre, pèchent toujours contre la charité qu'ils doivent porter à leur corps, ceux qui se livrent à des passions dont l'effet, peu à peu, sera d'abréger la durée de leur existence : il suffit de nommer l'impureté, l'ivrognerie, la morphinomanie, etc. Sont également coupables ceux qui, le pouvant, refusent de se soigner pendant leurs maladies ou ceux qui, trop faibles, s'adonnent à des travaux trop pénibles pour eux. Il reste toujours entendu néanmoins que nul n'est obligé de prendre des remèdes extraordinaires.

Conclusion. — Ces principes sont suffisants pour indiquer la solution à apporter aux cas d'espèce. En terminant, il sera bon d'indiquer ce qu'il faut penser du *désir* de la mort. Le désir de la mort n'est pas nécessairement le désir du suicide. Autre chose, en effet, est désirer se donner la mort, et désirer que la mort vienne nous délivrer de cette vie. Il est permis, comme saint Paul l'exprime lui-même, Phil., I, 23, de désirer la mort pour être réuni au Christ dans le bonheur éternel. Un tel désir est tout à fait compatible avec une parfaite soumission à la volonté divine quant à l'heure et au mode de la mort. Un tel sentiment est même extrêmement louable. Il est également permis de désirer la mort pour être délivré de peines et de vexations très graves : *melior est mors quam vita amara*, Eccli., XXX, 17. Sentiment moins louable sans doute que le précédent, mais néanmoins compatible avec les strictes exigences de la vie chrétienne. Il serait moins parfait de désirer la mort, uniquement par lâcheté devant les peines et les difficultés ordinaires de la vie : un tel sentiment, à moins d'être excusé par un mouvement de colère ou un trouble passager de l'esprit, constituerait facilement une faute grave.

Ouvrages généraux. — Les traités de morale à la question du cinquième commandement. Nous avons spécialement consulté Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis et pastoralis*, t. III, Paris, 1929; Prümmer, *Manuale theologiæ moralis*, t. II, Fribourg-en-B., 1928; Noldin-Schmitt, *De præceptis Dei et Ecclesiæ*, Inspruck, 1930; Génicot-Sals-

mans, *Institutiones theologiæ moralis*, t. I, Bruxelles, 1927; Vermeersch, *Theologia moralis*, t. II, Bruges, 1928; Merkelbach, *Summa theologiæ moralis*, t. II, Paris, 1932.

Voir également S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXIV, a. 5, et les commentateurs, spécialement De Lugo, *De justitia*, disp. X, n. 1-55; Lessius, *De justitia*, l. I, c. IX, dub. VI; Billuart, *De justitia*, dissert. X, a. 3; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, t. III, n. 366-375; Carrière, *De justitia et jure*, Paris, 1939, n. 833-856; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, t. II, tract. VI, n. 855-875.

Monographies. — Dumas, *Traité du suicide*, Amsterdam, 1773; Morselli, *Il suicidio*, Milan, 1879; Legoyt, *Le suicide ancien et moderne*, Paris, 1881; Lehmkuhl, une série d'articles dans les *Stimmen aus Maria-Laach*, 1882, t. XXII, p. 315 sq.; p. 324 sq.; t. XXIII, p. 270 sq.; Masaryk, *Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung*, Vienne, 1881; Matth. Imhofer, *Der Selbstmord. Historisch-dogmatische Abhandlung*, Augsbourg, 1886; E. Durkheim, *Le suicide*, Paris, 1897; A. Bayet, *Le suicide et la morale*, Paris, 1922; Ch. Blondel, *Le suicide*, Paris, 1930; M. Halbwachs, *Les causes du suicide*, Paris, 1930; G. Rutten, *Le suicide*, Paris, 1932.

A. Michel.

SUIDAS, écrivain byzantin du xe siècle. — Suidas ou plutôt Soudas — la graphie Σεύδας autrefois assez répandue est abandonnée — vivait au cours de la seconde moitié du xe siècle. Les circonstances de sa vie sont totalement inconnues, toutefois son nom semble indiquer qu'il était originaire de Thessalie ou de la Macédoine méridionale. Suidas n'est connu que comme auteur d'un Dictionnaire « qui constitue le monument le plus remarquable du travail de compilation de l'époque byzantine ». Bruymann-Thumb, *Griechische Grammatik*, Munich, 1913, p. 701.

Le *Dictionnaire* de Suidas se distingue des productions similaires du Moyen-Age byzantin par le fait qu'il est le seul qui soit vraiment encyclopédique. Il ne se confine pas dans les questions de grammaire et d'étymologie comme c'est le cas pour les autres lexiques byzantins; en de nombreux articles il aborde tous les aspects de l'histoire tant profane qu'ecclésiastique, il contient aussi des renseignements appréciables sur les écrivains de l'antiquité comme sur ceux de l'ère chrétienne. Les notices historiques de Suidas ne sont pas sans intérêt, car elles donnent des détails parfois assez abondants au sujet de personnages sur lesquels les sources historiques connues d'autre part ne fournissent que peu ou point de renseignements. En outre, par les nombreuses citations qu'elles renferment, elles donnent la possibilité de reconstruire ou de compléter des œuvres littéraires perdues ou mutilées. C'est ainsi que nous sommes redevables à Suidas de maint détail intéressant, concernant des ariens de marque comme Démophile, Auxence et Théophile l'Indien; c'est pour une bonne part grâce à ses citations que nous pouvons nous faire une idée approximative de ce qu'était l'histoire ecclésiastique de Philostorge. Sur tout ceci, voir l'art. Philostorge, t. XII, col. 1496; Bidez, *Die Kirchengeschichte des Philostorgius*, Berlin, 1913, p. LVII sq.

Le Dictionnaire de Suidas n'est pas un travail de première main. Ses articles concernant la grammaire et l'étymologie se rapprochent tellement de ceux du dictionnaire attribué à Photius, qu'ils semblent être tirés de ce dernier, à moins que Suidas et Photius n'aient eu recours à la même source. Les notices biographiques qu'il consacre aux auteurs de l'antiquité proviennent d'Hésychius de Milet, lequel au vie siècle a publié une histoire de la littérature en forme de dictionnaire. Cf. Suidas, vo *Hesychius Milesius*. Pour les articles historiques, Suidas semble avoir mis à contribution différents chroniqueurs byzantins en particulier Georges Hamartolos. Quant à ses nombreuses citations d'auteurs profanes et ecclésiastiques, Suidas les a très vraisemblablement puisées dans les collections d'extraits d'auteurs tant païens que chrétiens qui furent publiées sous les auspices de l'empereur Constantin Porphyrogénète vers le milieu du xe siècle. Le fait que les citations données par Suidas ne sont pas de première main doit imposer une grande réserve à ceux qui seraient tentés de les utiliser pour établir le texte des auteurs cités par notre lexicographe.

Suidas a été édité en deux volumes par Bernhardy à Halle, 1834-1853; nouvelle édition en quatre volumes par Adler 1928-1935; sur Suidas voir Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2e éd., Munich, 1897, p. 562-570; les renseignements de Krumbacher sont à corriger et à compléter d'après les prolégomènes de l'édition de Adler.

G. Fritz.

SUISSE. — I. Aperçu général. II. Divisions ecclésiastiques. III. Enseignement. IV. Littérature ecclésiastique.

I. Aperçu général. — La Suisse est une confédération de vingt-deux cantons et même de vingt-cinq États, puisque trois de ces cantons, Appenzell, Bâle et Unterwald, sont divisés en deux demi-cantons. Tous ces États sont autonomes et souverains dans les limites que leur assigne la constitution fédérale de 1848, laquelle a créé un pouvoir central et lui a donné certaines compétences qui diminuent naturellement la souveraineté cantonale.

La Suisse forme donc, comme la grande confédération des États-Unis d'Amérique, sur laquelle elle s'est quelque peu modelée, un État fédératif, c'est-à-dire une forme politique intermédiaire entre l'État unitaire et la confédération d'États pleinement souverains, comme l'était l'Helvétie jusqu'en 1848.

On a dit justement de la Suisse qu'elle est « une et diverse ». Elle est diverse par la race et la langue de ses habitants : il y a une Suisse allemande, une Suisse italienne et une Suisse française ou romande. Outre les trois principales langues nationales, l'allemand, le français et l'italien, il existe dans les Grisons (la Rhétie des vieux Romains), une quatrième langue, le romanche, qui vient d'être proclamée, après une votation du peuple suisse, quatrième langue nationale, à égalité de droits avec les trois principales langues que nous venons de mentionner. Avec ses dialectes néo-latins, le romanche atteste la survivance du latin et de la civilisation romaine, apportés dans ces montagnes lointaines par les soldats et les fonctionnaires de l'empereur Auguste.

La Suisse est diverse aussi par la religion de ses habitants. Protestants et catholiques se mêlent et se coudoient partout, les uns et les autres en majorité dans certains cantons, qui ont ainsi le caractère de régions nettement catholiques ou nettement protestantes, à côté de certains autres cantons, qui tendent de plus en plus à devenir, au point de vue religieux, des cantons mixtes, alors que la population y était autrefois en grande majorité protestante ou catholique.

D'après le dernier recensement de 1930, il y avait en Suisse 4 066 000 habitants; on peut évaluer aujourd'hui cette population à 4 218 000, soit un peu plus de cent habitants par kilomètre carré. Toujours d'après le dernier recensement décennal de 1930, 2 320 000 habitants, soit le 56,85 %, étaient de religion protestante et 1 670 000, c'est-à-dire le 40,92 %, professaient la religion catholique.

Comme nous le disions plus haut, il y a des cantons qui sont presque complètement protestants et d'autres presque entièrement catholiques, comme les cantons de la Suisse centrale qu'on appelle aussi la Suisse primitive, parce que la Confédération suisse y a pris naissance, à savoir : Uri, Schwytz, Unterwald, Zoug et Lucerne, auxquels on peut ajouter le Valais et jusqu'à un certain point Fribourg. Protestants et catholiques se mêlent de plus en plus, par le fait de l'immigration, de l'afflux des étrangers, des mariages mixtes,

des conversions, etc. Ces dernières sont relativement nombreuses, bien qu'il soit difficile d'apporter des chiffres précis en la matière. Certains cantons protestants, du moins leurs capitales, telles les villes de Genève, de Bâle et de Zurich, redeviennent catholiques; tandis que certains cantons catholiques, surtout les cantons industriels, voient le nombre des protestants augmenter assez rapidement.

Pour l'Église catholique, cet état de choses présente des avantages et des inconvénients. Certains catholiques « dispersés », noyés pour ainsi dire dans la masse protestante, risquent de perdre leur foi ou de tomber dans l'indifférence religieuse. Ce danger diminue d'ailleurs au fur et à mesure que l'œuvre admirable des Missions intérieures multiplie les églises, les chapelles et les stations de culte dans la « Diaspora », c'est-à-dire les régions protestantes. D'autre part, les protestants, vivant côte à côte avec les catholiques, apprennent à connaître la religion de ceux-ci et même à l'estimer; les préjugés tombent, des retours heureux se produisent. D'ailleurs, bien qu'appartenant à des religions diverses, les Suisses pratiquent les uns à l'égard des autres une large tolérance. L'ère des luttes religieuses est heureusement révolue. Le catholicisme jouit en Suisse d'une grande faveur; il est, à l'heure actuelle, en pleine prospérité, plus jeune et plus charitablement conquérant que jamais.

Il y a malheureusement une ombre au tableau. Ce sont les articles dits « confessionnels » de la Constitution fédérale dont la revision, faite en 1874, s'est ressentie fâcheusement de l'esprit du Kulturkampf, qui sévissait alors en Allemagne et par contre-coup en Suisse. Ainsi l'interdiction portée en 1848 contre les jésuites fut aggravée; « l'ordre des jésuites et les sociétés qui lui sont affiliées ne peuvent être reçues dans aucune partie de la Suisse et toute activité à l'église et à l'école est interdite à leurs membres; cette interdiction peut s'étendre aussi, par voie d'arrêté fédéral, à d'autres ordres religieux dont l'action est dangereuse pour l'État ou trouble la paix entre les confessions ». Un autre article interdit de fonder de nouveaux couvents ou ordres religieux et de rétablir ceux qui ont été supprimés. Il ne peut être érigé d'évêché sur le territoire suisse sans l'approbation du pouvoir central.

Les catholiques suisses n'ont cessé de réclamer l'abrogation de ces articles constitutionnels qui sont en contradiction flagrante avec les traditions démocratiques de la Suisse, laquelle a toujours été une terre d'asile et de liberté. Reconnaissons toutefois que, depuis de longues années, les autorités fédérales ont l'esprit et le bon goût de ne pas insister sur l'application de ces dispositions qui, répétons-le, font tache dans la Constitution fédérale.

Pour compléter cet aperçu général sur la Suisse « une et diverse », ajoutons que, d'après le recensement de 1920, la population suisse se répartissait ainsi au point de vue linguistique : 2 750 000 habitants de langue allemande, 824 000 de langue française, 238 000 de langue italienne, 43 000 de langue romanche et ladine. Dans ce domaine aussi, on constate la plus grande diversité. Tel canton est complètement allemand de langue, — c'est le cas de la plupart des cantons de la Suisse alémanique; tel autre canton est entièrement français, — c'est le cas des cantons de Genève, Neuchâtel et Vaud (la capitale de ce dernier canton est Lausanne). Il y a enfin des cantons qui sont mixtes au point de vue linguistique comme au point de vue religieux. Il en est, comme le canton de Fribourg, qui sont à la limite des langues, séparant ou plutôt réunissant deux mondes de langue et de culture différentes. Ainsi, Fribourg n'est pas seulement, par ses ponts célèbres qui enjambent la Sarine et par son université catholique et internationale, un trait d'union entre la Suisse allemande et la Suisse romande; elle est aussi le point où se rencontrent, se mêlent et s'enrichissent par un mutuel échange d'idées et de sentiments, le génie latin et la culture germanique. C'est ce qui donne un cachet original à cette ville que Louis Veuillot appelait, il y a un siècle, « une petite Rome silencieuse et cachée ».

II. Divisions ecclésiastiques. — Au point de vue ecclésiastique, la Suisse catholique est divisée en six diocèses, assez différents par leur ancienneté et leur étendue. Ce sont les diocèses de Bâle et Lugano, de Coire, de Saint-Gall, de Sion, de Lausanne, Genève et Fribourg. Il existe en outre, de fait, sinon de droit, un septième évêché, celui de Lugano, qui comprend, au delà du Saint-Gothard, le canton du Tessin, autrement dit la plus grande partie de la Suisse italienne. Cet évêché est de fondation récente. Jusqu'en 1885, le Tessin faisait partie des évêchés italiens de Côme et de Milan. Au lendemain du Kulturkampf qui avait gravement troublé la paix religieuse dans certaines régions de la Suisse, une convention intervint, le 16 mars 1888, entre le gouvernement fédéral et le Saint-Siège pour régler définitivement la question, depuis longtemps ouverte, d'un évêché tessinois. Ce fut un compromis entre le désir du gouvernement fédéral de réunir le Tessin à un diocèse suisse, et celui du Saint-Siège de créer un diocèse autonome. Le Tessin fut réuni canoniquement au diocèse de Bâle dont l'évêque porte le titre d'évêque de Bâle et Lugano; mais, malgré cette fusion, le Tessin jouit de l'autonomie diocésaine complète. L'église cathédrale de Saint-Laurent, à Lugano, est placée, au point de vue canonique, sur un pied d'égalité avec l'église cathédrale de Bâle, qui est aujourd'hui la cathédrale de Saint-Ours, à Soleure. Le diocèse de Lugano a à sa tête un administrateur apostolique, avec caractère épiscopal; il est nommé par le Saint-Siège d'entente avec l'évêque de Bâle et il relève directement du Saint-Siège. Le diocèse de Lugano comprend approximativement 145 000 catholiques.

Le diocèse de Bâle est le plus important quant au nombre des catholiques, qui sont un demi-million. Il comprend les cantons de Bâle (divisé en deux demi-cantons), Berne, Lucerne, Schaffouse, Soleure, Thurgovie et Zoug. A l'époque de la Réformation, Bâle ayant passé au protestantisme, le prince-évêque dut quitter la ville. Il réside aujourd'hui à Soleure. Le diocèse possède un séminaire très florissant à Lucerne; les futurs prêtres vont achever leurs études et compléter leur formation cléricale dans la ville épiscopale de Soleure.

Le diocèse de Coire, l'un des plus anciens de la Suisse, comprend les cantons des Grisons, de Schwytz, Glaris, Zurich, Unterwald (divisé en Obwald et Nidwald) et Uri. Les catholiques y sont au nombre de 330 000 environ. Il faut souligner ici le fait intéressant que le canton de Zurich, pays essentiellement protestant, qui fut le berceau de la Réforme en Suisse, est en train de devenir un des plus grands cantons catholiques avec ses 142 000 catholiques, qui résident surtout dans la ville de Zurich, où l'on ne cesse de créer de nouvelles paroisses et de bâtir de nouvelles églises. L'évêque du diocèse réside à Coire; c'est aussi dans cette ville que se trouve le séminaire diocésain.

Il existe encore dans la Suisse orientale un petit, mais sympathique diocèse, dont la création ne remonte guère à plus de cent ans; c'est le diocèse de Saint-Gall, qui comprend le canton de Saint-Gall et le petit canton d'Appenzell (divisé lui-même en deux demi-cantons). Il y a là quelque 150 000 catholiques dont l'évêque réside à Saint-Gall, la cité bien connue dans l'histoire par sa célèbre abbaye, aujourd'hui supprimée.

Dans la Suisse française ou romande, le diocèse le plus important est celui de Lausanne, Genève et Fribourg, qui réunit les deux anciens évêchés de Genève et de Lausanne, supprimés lors du passage de ces villes à la Réforme, et dont l'évêque réside à Fribourg. Ce diocèse comprend donc les cantons de Genève, de Vaud, de Neuchâtel et de Fribourg. Ce dernier canton, avec ses 125 000 catholiques, forme le noyau principal de ce grand et beau diocèse, qui compte quelque 270 000 catholiques, et qui s'étend du Jura aux Alpes, du lac Léman aux lacs de Neuchâtel et de Morat. Ici encore, 450 ans après la Réforme, le catholicisme refleurit et conquiert sans cesse des positions depuis longtemps perdues. A Genève et à Lausanne, le nombre croissant des catholiques réclame de nouvelles paroisses et de nouvelles églises et chapelles. Qu'il suffise de dire que, d'après le recensement de 1930, le canton de Genève, ville et campagne, comptait 72 000 catholiques contre 88 000 protestants, et que la ville de Genève, la « Rome protestante » d'autrefois, comptait, vers 1920, quelque 58 000 catholiques contre 68 000 protestants; on y trouve aujourd'hui une douzaine de paroisses catholiques. Même phénomène à Montreux, à Vevey, à Lausanne, où l'unique paroisse de Notre-Dame compte déjà trois filiales.

Le canton de Neuchâtel, où deux paroisses seulement étaient restées catholiques au temps de la Réforme, compte aujourd'hui plus de douze nouvelles paroisses avec de grandes et belles églises, telles que celles de Neuchâtel et de La Chaux-de-Fonds. C'est ainsi que la Suisse romande, qui était autrefois presque entièrement protestante, sauf le canton de Fribourg, se couvre d'une blanche parure d'églises et de chapelles catholiques.

Terminons ce tour d'horizon par le diocèse de Sion, qui comprend un seul canton, entièrement catholique, le pittoresque canton du Valais, c'est-à-dire la vallée où coule le Rhône, depuis sa source, au glacier du Rhône, jusqu'à son embouchure dans le lac Léman ou lac de Genève. Le diocèse compte quelque 130 000 catholiques, de langue allemande dans le Haut-Valais et de langue française dans le Bas-Valais. Quelques paroisses de cette dernière région sont desservies par les chanoines réguliers du célèbre hospice du Grand-Saint-Bernard et par les chanoines de Saint-Augustin de l'abbaye royale de Saint-Maurice, dont l'abbé porte le titre d'évêque de Bethléem.

Il n'y a pas d'archevêché en Suisse. C'est le doyen d'âge des évêques, qui préside la réunion annuelle des sept évêques que nous venons de mentionner. Cette réunion se tient généralement dans la célèbre abbaye bénédictine d'Einsiedeln, qui est en même temps un lieu de pèlerinage très fréquenté.

Une nonciature apostolique a été rétablie en Suisse pendant la Grande Guerre, sous le pontificat de Benoît XV. Vers la fin de l'année 1915, le pape envoya à Berne, comme représentant officieux, l'actuel cardinal-vicaire, S. Ém. le cardinal Marchetti; il devait travailler à l'œuvre de la paix et s'occuper en particulier des prisonniers de guerre. Le premier nonce fut l'actuel secrétaire d'État de S. S. Pie XII, S. Ém. le cardinal Maglione. Le nonce est accrédité, non plus comme autrefois auprès des cantons catholiques, mais auprès de la Confédération. Celle-ci, par contre, n'a pas de représentant officiel à Rome, auprès du Saint-Siège.

III. Enseignement. — Le clergé suisse n'a plus besoin, comme autrefois, d'aller faire ses études théologiques dans les universités ou les séminaires étrangers. Chaque diocèse est aujourd'hui pourvu d'un séminaire où, pendant quatre et même cinq ans, les jeunes lévites reçoivent de maîtres compétents la science philosophique, théologique, morale, juridique et liturgique qui leur est nécessaire. Les futurs prêtres ont d'ailleurs reçu une bonne instruction dans les écoles primaires; ils ont fait ensuite d'excellentes études classiques dans les petits séminaires ou, mieux encore, dans les collèges officiels ou privés des différents cantons.

L'instruction primaire est très répandue en Suisse; on n'y trouve pas d'illettrés; les enfants anormaux, arriérés, aveugles, sourds-muets y sont l'objet d'une touchante sollicitude. L'enseignement à tous les degrés est de la compétence des cantons; le pouvoir fédéral, exception faite pour l'École polytechnique de Zurich, qui a été créée par lui et est encore organisée et dirigée par lui, n'a jamais réussi, en ce domaine très important et très délicat, à supplanter les cantons. La Constitution fédérale se limite à dire que l'instruction primaire doit être suffisante, obligatoire et gratuite dans les écoles publiques et que celles-ci doivent pouvoir être fréquentées par les adhérents de toutes les confessions, sans qu'ils aient à souffrir d'aucune façon dans leur liberté de conscience ou de croyance. Le peuple suisse, protestant ou catholique, n'a jamais interprété cet article constitutionnel dans le sens d'une école neutre ou sans religion. Aussi, sauf quelques rares exceptions, les cantons, aussi bien protestants que catholiques, maintiennent-ils l'enseignement religieux à l'école. Dans le canton de Fribourg, par exemple, et c'est le cas des autres cantons catholiques, la religion est une des branches officielles du programme scolaire: les curés ou pasteurs font de droit partie des commissions scolaires communales; ils ont le droit de faire des visites dans les écoles; ils sont chargés de l'enseignement religieux et social dans les cours complémentaires ou post-scolaires. Grâce à l'école confessionnelle, le peuple suisse maintient ses traditions religieuses qui vont, chez lui, de pair avec les traditions nationales et patriotiques.

Un des mérites des catholiques suisses est d'avoir su organiser, d'un bout à l'autre du pays, des collèges où se développent encore ces traditions patriotiques et religieuses, où l'humanisme chrétien est à l'honneur, où enfin les futurs prêtres et les futurs magistrats, médecins, avocats, etc., faisant les mêmes études, apprennent à se connaître et à s'estimer, sans ces cloisons étanches qui, dans certains pays, les séparent les uns des autres dès leur enfance et qui risquent plus tard de les opposer les uns aux autres pour le plus grand dommage de l'Église et de la Patrie. Parmi ces collèges très florissants, il convient de citer le collège Saint-Michel de Fribourg qui a été organisé, en 1580, par saint Pierre Canisius et qui n'a cessé de rester fidèle à l'esprit de son fondateur. Une des grandes idées de celui-ci était de répandre l'instruction et la science pour corroborer la foi catholique et la défendre contre les attaques de ses adversaires. Plusieurs collèges sont tenus par des religieux, tels que les chanoines de Saint-Augustin, les bénédictins et même les capucins. Les études classiques qui comprennent six ans de gymnase, sont couronnées au cours des deux ans de lycée, par l'enseignement de la philosophie et des sciences. C'est le privilège des collèges catholiques de donner à leurs élèves une solide philosophie, celle d'Aristote et de saint Thomas, qui les garde contre certaines aberrations de la pensée moderne. C'est cette même philosophie qui, suivant les directions pontificales, est enseignée dans les séminaires, où le thomisme est à l'honneur, un thomisme qui sait d'ailleurs s'adapter à l'évolution et à l'enrichissement de la pensée moderne, surtout dans le domaine des sciences expérimentales.

L'enseignement de la philosophie et de la théologie thomiste triomphe naturellement à l'université catholique de Fribourg qui, après de modestes débuts, est

aujourd'hui en plein développement. Université d'État, dont les grades sont reconnus par les autres universités de Suisse et de l'étranger, elle a été fondée en 1889 par le grand homme d'État Georges Python, qui a réalisé ce miracle dans un canton essentiellement agricole, dépourvu par conséquent de grandes fortunes, de créer, avec les seules ressources du pays qui ne compte pas 150 000 habitants, cette école de hautes études, réalisant ainsi un rêve que les catholiques suisses caressaient depuis le XVIe siècle.

L'université de Fribourg comprend quatre facultés : celles de droit, des sciences, de philosophie et lettres, de théologie. Une cinquième faculté, celle de médecine, est en voie de réalisation progressive. L'enseignement de la philosophie et de la théologie a été confié aux dominicains, dont le savoir est justement renommé et fait accourir à Fribourg, par centaines, des étudiants de tous pays et même de tous les continents. Car l'université catholique est en même temps internationale; ses professeurs, nommés et rétribués par l'État de Fribourg, appartiennent à peu près à tous les pays de l'Europe : France, Allemagne, Italie, aux pays anglo-saxons et même slaves. La pittoresque ville de Fribourg, qui ne compte guère plus de 25 000 habitants, est ainsi devenue comme un phare lumineux d'où rayonne au loin, par le monde entier, la pensée catholique. C'est à Fribourg aussi que les professeurs et les élèves, de race et de langue diverses, travaillent et collaborent dans un même sentiment de foi et de charité chrétienne. Malgré certaines divergences de vues et certains frottements inévitables, la bonne entente ne cesse de régner entre eux. Bel exemple de ce que pourrait être le monde s'il avait le même idéal chrétien, fait de justice et de charité dans les relations internationales! Les catholiques suisses sont justement fiers de leur université, qui s'affirme de plus en plus comme un centre intellectuel de premier ordre, et qui peut rivaliser avec les universités protestantes de Berne, Bâle, Zurich, Genève, Lausanne et Neuchâtel.

IV. LITTÉRATURE CATHOLIQUE. — Les Suisses sont avant tout positifs et pratiques; ils n'ont jamais eu un penchant bien prononcé pour les hautes spéculations philosophiques et théologiques. L'étroitesse de leur territoire, la diversité de leur culture, leur isolement au milieu des montagnes, l'absence de hautes écoles, et surtout les difficultés de la vie matérielle dans un pays en grande partie montagneux, pauvre, rude et sauvage, tout devait contribuer à faire de la Suisse, au point de vue intellectuel et artistique, un pays tributaire de ses grands voisins. Au Moyen-Age, alors que la France, l'Italie, l'Allemagne, l'Espagne et même les pays du Nord avaient des universités célèbres qui attiraient des centaines et des milliers d'étudiants, les contrées qui forment aujourd'hui la Suisse restèrent un peu étrangères à ces grands mouvements de la pensée et de l'opinion, qui préparaient la Renaissance et les temps modernes.

La Suisse n'avait pas encore d'université. La première, celle de Bâle, ne fut érigée qu'en 1459, en vertu d'un privilège accordé par le pape Pie II, l'humaniste Æneas Silvius Piccolomini, de Sienne, qui avait pris une part importante au concile de Bâle. La jeune université brilla surtout par ses humanistes, dont le plus célèbre fut Érasme de Rotterdam. Quand la ville de Bâle passa à la Réforme, les catholiques perdirent le seul établissement d'enseignement supérieur qu'ils possédaient. Ils n'avaient pas de théologiens marquants. Lors des fameux colloques religieux de Baden, de Berne et de Lausanne, ils en étaient réduits, pour défendre leur foi et réfuter les novateurs, à faire appel à des théologiens étrangers.

Pendant le demi-siècle qui suivit l'établissement de la Réforme, les catholiques suisses n'eurent ni le temps ni les moyens de faire de hautes études et de se livrer à la théologie spéculative; ils avaient à se défendre contre ceux qui voulaient les protestantiser de force. Le concile de Trente donna heureusement le signal d'une véritable restauration religieuse et intellectuelle, grâce en particulier à la création des collèges de Lucerne et de Fribourg, dont l'organisation fut confiée aux jésuites, grâce aussi à la fondation du Collège helvétique de Milan par saint Charles Borromée, séminaire qui devait être longtemps une maison providentielle pour la formation du clergé suisse. Si elle n'était pas suffisamment connue, ce serait le cas de retracer ici l'activité admirable de saint Pierre Canisius au point de vue théologique, apologétique, catéchistique, hagiographique. Ce serait aussi le cas de parler de son contemporain, saint François de Sales, évêque de Genève, dont l'apostolat eut en Suisse un heureux contre-coup et dont certains ouvrages, tels que l'*Introduction à la vie dévote*, le *Traité de l'amour de Dieu*, les *Controverses*, ont eu sur la pensée et la vie religieuse des catholiques suisses, en Suisse romande tout au moins, une influence considérable. Les protestants avaient devancé les catholiques par la création de leurs académies, véritables pépinières de théologiens et de prédicants que Calvin, par exemple, envoyait par toute l'Europe. Mais, de l'aveu d'historiens protestants, on chercherait vainement parmi ces théologiens, figés dans leurs formules et leur intellectualisme étroit, des hommes capables de contrebalancer l'influence d'un Pierre Canisius et d'un François de Sales.

Les étudiants faisaient de sérieuses études littéraires dans les collèges des jésuites de Lucerne, Fribourg, Porrentruy, Soleure, Brigue. Ceux qui se destinaient à l'état ecclésiastique allaient étudier la théologie au collège Borromée de Milan, au Collège germanique de Rome, dans les universités allemandes, surtout à Fribourg-en-Brisgau, à Dillingen, à Ingolstadt, d'où ils revenaient souvent avec le titre de docteur. Les facultés de théologie que les jésuites ouvrirent à Lucerne, en 1660, et plus tard au collège Saint-Michel de Fribourg, remirent en honneur les études sacrées. On pourrait citer ici les noms, bien oubliés aujourd'hui, de théologiens et d'écrivains remarquables qui sont sortis de ces écoles, tel ce Georges Gobat, du pays de Porrentruy, dont les traités de morale étaient universellement appréciés.

Si, au XVIIIe siècle surtout, les doctrines gallicanes, jansénistes et fébroniennes eurent aussi leurs partisans et leurs défenseurs en Suisse, la grande majorité du clergé et des laïques resta fidèle aux directions du Saint-Siège et à l'orthodoxie traditionnelle. Le mérite en revint en partie à des théologiens et à des hommes d'Église remarquables, tels que le prévôt de Beromünster, Göldlin de Tiefenau, aux professeurs de théologie Geiger, Widmer, Gügler, etc. Par leur enseignement et leurs écrits (voir Werner, *Histoire de la théologie catholique*, Munich, 1866), ils ont résolument orienté la pensée catholique vers une forte et saine théologie, donné à des centaines de jeunes lévites le goût et l'intelligence de la haute théologie du Moyen-Age; ils ont aussi défendu courageusement l'Église contre l'influence délétère et antiromaine de Wessenberg, le vicaire général du diocèse de Constance. Geiger surtout, qui était professeur de théologie à Lucerne, a exercé une grande influence sur les catholiques et même sur les protestants de son temps. Citons aussi Conrad Tanner, abbé d'Einsiedeln, mort en 1825, qui laissa une série d'ouvrages pédagogiques, religieux et ascétiques, et qui fut un des bons artisans de la régénération de la vie catholique en Suisse.

La création des séminaires diocésains où les futurs

prêtres font aujourd'hui de sérieuses études théologiques, et surtout la fondation de l'université de Fribourg ont donné une vive impulsion aux études sacrées dans tous les domaines : théologie dogmatique et morale, exégèse, droit canonique, liturgie, etc.

La théologie catholique en Suisse a une tendance assez prononcée à mettre en valeur les aspects apologétiques de la doctrine chrétienne; elle s'intéresse tout particulièrement aux rapports du spirituel et du temporel, de l'Église et de l'État, aux questions pédagogiques, à tous les problèmes que comporte l'action catholique. Cette tendance s'explique par le caractère du peuple suisse qui est plus porté vers le concret que vers l'abstrait, qui s'intéresse plus à la vie de la cité qu'à la vie supérieure de l'esprit. Si on a pu dire que, dans les cantons suisses, chaque enfant naît soldat, on pourrait ajouter que chaque Suisse naît citoyen et électeur. Nous l'avons déjà dit, le Suisse est plus pragmatiste que spéculatif.

Dans l'espace limité qui nous est assigné, nous ne pourrons citer, de l'époque contemporaine, que les noms les plus saillants et les œuvres les plus importantes. Parmi les disparus, soulignons le nom de Mgr Greith, évêque de Saint-Gall (1862-1882), un des hommes les plus éminents de la Suisse catholique au siècle passé. Élève préféré du grand Görres, il a publié un certain nombre d'ouvrages, en particulier *La mystique allemande de l'ordre des Frères prêcheurs.*

Mgr Egger, son successeur sur le siège épiscopal de Saint-Gall (1882-1905), a été l'apôtre de la tempérance; écrivain populaire, il a combattu le modernisme, défendu courageusement la confession et les dogmes catholiques.

Mgr Mermillod, évêque de Lausanne et Genève, devenu cardinal de la sainte Église romaine, a laissé le souvenir d'un des plus grands orateurs sacrés de nos temps.

Le chanoine Schorderet, apôtre et animateur de grand mérite, a contribué plus que tout autre à purger les milieux catholiques suisses du vieux levain du libéralisme; créateur de la presse catholique dans la Suisse romande, fondateur de l'œuvre de Saint-Paul vouée à l'apostolat de la bonne presse, il a exercé une grande influence sur la jeunesse intellectuelle et préparé les voies à l'université de Fribourg.

Le chanoine Meyenberg, de Lucerne, professeur de théologie et rédacteur de la *Schweiz. Kirchenzeitung*, orateur et écrivain de talent, a laissé plusieurs ouvrages et opuscules de théologie (voir Keiter, *Kathol. Literatur Kal.*, 1927). Son œuvre principale est *La vie de Jésus.*

Mgr Antoine Gisler, professeur de théologie au séminaire de Coire, rédacteur de la *Schweiz. Rundschau*, s'est distingué dans la lutte contre le modernisme. Il restera de lui un ouvrage de valeur, intitulé : *Der Modernismus*, Einsiedeln, 1912.

La faculté de théologie de l'université de Fribourg est un centre de hautes études théologiques d'où sortent chaque année des thèses sérieuses et qu'illustrent des professeurs renommés dont il convient de relever ici quelques-unes des œuvres les plus remarquables, faute de pouvoir en donner la liste complète; la plupart de ces ouvrages ont été édités à Fribourg :

1° *Théologie dogmatique.* — Norbert del Prado, *De gratia et libero arbitrio*, 3 vol., 1902; *Divus Thomas et bulla dogmatica « Ineffabilis Deus »*, 1919; *De Verbo Dei incarnato; De Deo uno et trino; De veritate fundamentali philosophiæ christianæ*, 1911; *Enseñanzas del Rosario*, 3 vol. 1913, ouvrage qui a eu un grand succès en Espagne, etc. — Réginald Fei, *Theologia dogmatica*, 6 petits volumes. — François Marin-Sola, *L'évolution homogène du dogme catholique* (traduit de l'espagnol). — Joachim Berthier, *Tractatus de locis theologicis*, 1888; *Sanctus Thomas Aquinas, « Doctor communis Ecclesiæ »*, 1914. — Gallus Manser, *Das Wesen des Thomismus.* — Jacques Ramirez, *De analogia.*

2° *Théologie morale.* — Dom. Prümmer, *Manuale theologiæ moralis*, 3 vol.; *Vade mecum theologiæ moralis.*

3° *Exégèse et études bibliques.* — Vincent Zapletal, *Grammatica linguæ hebraicæ cum exercitiis et glossario*, 1910; *Der Schöpfungsbericht*, 1902; *Das Buch Kohelet*, 1905; *Monumenta biblica; Der Totemismus und die Religion Israels*, 1901; *Das Buch der Richter*, etc. — Bernard Allo, *L'Apocalypse; Première épître aux Corinthiens; Seconde épître aux Corinthiens.* — Marc Sales, *La sacra Bibbia commentata*, 9 vol.

4° *Apologétique.* — Albert-M. Weiss, *Apologie du christianisme*, 10 vol. — *Apologie des Christenthums*, 5 parties en 7 vol.; *Lebens und Gewissensfragen der Gegenwart*, 2 vol.

5° *Droit canonique.* — Christophe Berutti, *Institutiones juris canonici*, 3 vol. parus. — Dom. Prümmer, *Manuale juris canonici.*

6° *Histoire ecclésiastique.* — P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin; Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle; Saint Dominique : l'idée, l'homme et l'œuvre.* — A.-M. Jacquin, *Histoire de l'Église*, 2 vol. parus. — Mgr Kirsch, devenu directeur de l'Institut pontifical d'archéologie chrétienne, à Rome : *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*, 3 vol.; Mgr Kirsch a en outre réédité l'*Histoire de l'Église* de Hergenröther. — Joachim Berthier, *L'Église de Sainte-Sabine à Rome;* études sur Dante et traduction de la *Divine Comédie.* — Albert-M. Weiss a continué l'œuvre du P. Denifle : *Luther und Luthertum.* Citons encore du P. Coconnier : *L'hypnotisme franc* (1897), ouvrage qui a eu un grand succès en son temps, et *L'âme humaine, existence et nature* (1890).

Mgr Hilarin Felder, évêque titulaire de Géra, est une des gloires de l'ordre des capucins en Suisse. Il a publié une série d'ouvrages de valeur dont voici les principaux : *Apologetica sive theologia fundamentalis in usum scholarum*, 2 vol., Paderborn, 1920; *Jesus Christus. Apologie seiner Messianität und Gottheit gegenüber der neuesten unglaübigen Jesusforschungen*, 2 vol., Paderborn, 1911-1914; *Jésus de Nazareth*, traduit de l'allemand, par le P. Modeste Vesin, Saint-Maurice, 1938; *L'idéal de saint François d'Assise*, 2 vol. traduit de l'allemand par le P. Eusèbe de Bar-le-Duc, Paris, 1924; *Histoire des études dans l'ordre de saint François depuis sa fondation jusque vers la moitié du XIIIe siècle*, traduit de l'allemand par le P. Eusèbe de Bar-le-Duc, Paris, 1908; *Die Antoniuswunder nach den älteren Quellen untersucht*, Paderborn, 1933.

Signalons encore les études bibliques du Dr Leo Haefeli, curé de Baden, *Geschichte der Landschaft Samaria*, Munster-en-W., 1922; *Die Peschitta des Alten Testamentes, ibid.*, 1927; *Sprichwörter und Redensarten aus der Zeit Christi*, Lucerne, 1934.

Charles Journet, professeur de théologie au séminaire diocésain de Fribourg, est, à l'heure actuelle un des théologiens catholiques les plus en vue de la Suisse. Jeune encore, il a déjà publié une œuvre relativement considérable, qui évolue progressivement de l'apologétique et de la polémique religieuse vers la théologie spéculative. Voici ses principaux ouvrages : *L'esprit du protestantisme en Suisse; L'union des Églises et le christianisme pratique; De la Bible catholique à la Bible protestante; La juridiction de l'Église sur la cité.*

Dans un pays où l'instruction à tous les degrés est fort développée, il est naturel que la pédagogie soit en honneur. La Suisse peut se glorifier à juste titre de

deux pédagogues de réputation universelle : Pestalozzi et le P. Girard. L'œuvre de l'illustre cordelier fribourgeois a été pour ainsi dire reprise par des pédagogues contemporains, tels que l'abbé Horner et surtout par Mgr Eugène Dévaud, professeur de pédagogie à l'université de Fribourg, où l'on a créé récemment un institut spécial de pédagogie; les élèves y sont formés aux méthodes d'enseignement d'une façon théorique et pratique. Outre de nombreux articles publiés en Suisse et à l'étranger, Mgr Dévaud, qui jouit d'une grande autorité en la matière, a publié plusieurs ouvrages ou brochures dont voici les principaux : *L'enseignement de l'histoire naturelle à l'école primaire; La pédagogie scolaire en Russie soviétique; Pour une école active selon l'ordre chrétien ; Lire, parler, rédiger*, procédés d'enseignement actif applicables à des classes à plusieurs degrés; *Le système Decroly et la pédagogie chrétienne*, etc.

Les questions sociales et ouvrières ont de très bonne heure attiré l'attention des catholiques suisses. On n'a pas oublié la fameuse *Union de Fribourg*, où, sous les auspices de Mgr Mermillod, les sociologues catholiques les plus éminents de la Suisse et de l'étranger préparèrent les voies à l'encyclique *Rerum novarum* du pape Léon XIII. Il faut rappeler ici les noms de Gaspard Decurtins, de Georges Python, de l'avocat Feigenwinter, de Bâle, et de tant d'autres laïques et ecclésiastiques qui n'ont cessé de se dévouer aux classes laborieuses et ont fondé toutes sortes d'œuvres sociales. Il convient de souligner à ce propos la grande figure de Mgr Beck, polémiste et orateur populaire, dont l'influence a été considérable en Suisse depuis une quarantaine d'années.

Il faut relever aussi l'essai très intéressant de certains sociologues pour faire revivre le système corporatif, adapté aux conditions nouvelles de la société. Ces essais ont été déjà couronnés d'un certain succès, surtout dans la Suisse romande.

Parmi les écrivains religieux les plus connus de la Suisse, et surtout de la Suisse romande, Mgr Besson, évêque de Lausanne, Genève et Fribourg, tient une place éminente. Ses *Discours et Lettres pastorales*, qui forment déjà une série de neuf volumes, s'imposent à l'attention non seulement des catholiques, mais même des protestants, par leur haute valeur doctrinale et apologétique, et surtout la grande charité qui les inspire. Historien d'une rare compétence, Mgr Besson a publié plusieurs ouvrages, qui ont connu un véritable succès par leur mérite scientifique et la beauté de l'impression et de l'illustration; nous citerons en particulier : *L'art barbare dans l'ancien diocèse de Lausanne; Antiquités du Valais; Monasterium Acaunense; Nos origines chrétiennes* (Étude sur les commencements du christianisme en Suisse romande); *L'Église et la Bible; Saint Pierre et les origines de la primauté romaine; L'Église et l'imprimerie dans les anciens diocèses de Lausanne et de Genève jusqu'en 1525*. Parmi les œuvres apologétiques de Mgr Besson, nous citerons encore ses *Lettres à un jeune homme*, ses opuscules sur l'infaillibilité du pape, sur la confession, etc., qui ont paru dans la collection des *Questions actuelles*, et surtout *La route aplanie, Après quatre cents ans*, où l'éminent prélat, sans affaiblir en quoi que ce soit les dogmes catholiques, s'efforce de mettre en valeur non pas ce qui divise, mais ce qui unit encore les protestants et les catholiques. Ces derniers écrits ont eu une répercussion profonde dans les milieux protestants.

Les catholiques suisses n'ont pas de revue théologique proprement dite, mais cette lacune est en partie comblée par les publications de l'université de Fribourg. Nous citerons la *Revue thomiste*, qui a été fondée et a paru à Fribourg en 1899; le *Divus Thomas, Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*; cette revue a été fondée en 1886, à Paderborn, par Mgr Ernest Commer; elle paraît à Fribourg, sous la direction du P. Häfele, depuis 1923. Signalons encore les *Studia Friburgensia*, travaux publiés sous la direction des dominicains, professeurs à l'université de Fribourg. Cette collection, qui paraît depuis 1924, comprend déjà onze volumes.

Si la Suisse est le pays qui publie relativement le plus de journaux, de périodiques et d'illustrés de tout genre, elle reste tributaire de l'étranger en ce qui concerne les grandes revues spéciales et générales. Nous pouvons toutefois mentionner quelques revues de large culture, qui traitent parfois des questions théologiques; ainsi, dans la Suisse alémanique la *Schweiz. Kirchenzeitung;* dans la Suisse romande, *Nova et Vetera*, que dirige Charles Journet, professeur de théologie au séminaire de Fribourg. Cette dernière revue a pris la place de la *Revue de Fribourg*, laquelle avait elle-même succédé à la *Revue de la Suisse catholique*, qui fut dirigée pendant de longues années par Mgr Jaccoud, recteur du collège Saint-Michel et professeur de droit naturel à l'université de Fribourg, un des hommes les plus cultivés de la Suisse catholique et qui a laissé un ouvrage intéressant et spécifiquement suisse : *Droit naturel et démocratie*, 1923.

Nous n'avons pas à parler ici de la théologie protestante, sinon pour en souligner l'orientation nouvelle, qui se manifeste surtout dans les facultés de théologie de Bâle, de Genève et de Lausanne. On sait que la pensée protestante en Suisse a passé par une grave crise de négation et de dissolution; un certain nombre de pasteurs et de théologiens en sont arrivés à nier la révélation, les miracles, la divinité du Christ. Si le peuple, dans son ensemble, reste encore croyant et même pratiquant, ses chefs religieux donnent parfois le spectacle d'une véritable anarchie religieuse. Voir à ce sujet l'art. *La Réforme en Suisse*, de Charles Journet, paru dans le *Dictionn. apol.*, t. III, p. 734-742. Le R. P. Gétaz, O. P. — un Suisse authentique, converti du protestantisme, — vient de publier, dans les *Studia Friburgensia*, une thèse consacrée aux *Variations de la doctrine christologique chez les théologiens protestants de la Suisse romande au XIX*e *siècle*, Fribourg, 1940. Cet ouvrage se recommande de lui-même aux théologiens et aux historiens de la pensée religieuse contemporaine.

Mais un fait nouveau vient de se produire qui pourrait avoir d'heureuses conséquences pour l'avenir du protestantisme : c'est l'influence qu'exerce Karl Barth, réfugié à Bâle, sur un certain nombre de jeunes pasteurs et de théologiens. Sans doute cette influence aura beaucoup de peine à entamer ce christianisme libéral, qui a des racines si profondes dans le monde protestant, d'autant plus que l'outrance des thèses de Barth pourra difficilement se concilier avec la modération du tempérament helvétique. On en a eu une preuve significative dans la polémique qui a mis aux prises Karl Barth et Émile Brunner, de Zurich, au sujet de la théodicée chez Calvin. D'autre part, les catholiques ne sauraient oublier l'opposition foncière, absolue de Barth à l'égard de l'Église catholique, qui est pour lui l'Église de l'Antéchrist. Il n'en reste pas moins vrai que l'influence de Barth pourra avoir d'heureux effets sur la pensée protestante en ce sens qu'elle ramène les esprits à la notion de dogme et à la croyance sans équivoque à la divinité du Christ.

J. Bondallaz.

SULPICE-SÉVÈRE, historien et hagiographe latin du Ve siècle. — Né en Aquitaine aux environs de 360, d'une famille distinguée, voir Gennade, *De vir. illustr.*, 19, Sulpice-Sévère fit d'excellentes études littéraires et juridiques. Il était avocat renommé et il avait

épousé la fille d'une riche famille consulaire, lorsque son bonheur fut brisé par la mort inopinée de sa jeune femme. Il renonça dès lors au monde, à la richesse et se donna tout entier à l'ascétisme, suivant en cela les conseils et les exemples de saint Martin qu'il alla voir à plusieurs reprises à Tours et de saint Paulin de Nole, son compatriote et son ami, avec qui il avait conservé de fidèles relations. Il se retira vers 399 dans la solitude de Primuliac, dont la localisation exacte est encore disputée entre Vendres, près de Béziers, et Saint-Sever de Rustan, et là il s'adonna à la piété et aux travaux littéraires. Gennade affirme qu'il reçut la prêtrise, ce qui est possible. Il raconte aussi qu'à la fin de sa vie il s'imposa un silence absolu pour se punir d'avoir quelque temps adhéré aux erreurs priscilliennes : ce dernier récit semble légendaire, et il a déjà été mis en doute par Sigebert de Gembloux. Sulpice-Sévère dut mourir entre 420 et 425.

Ses ouvrages consistent en une *Chronique*, en quelques livres relatifs à la vie de saint Martin, en quelques lettres.

1° *La Chronique*, en deux livres, est un résumé chronologique de l'histoire de l'Église chrétienne depuis ses origines les plus lointaines jusqu'à l'année 400, qui est celle du premier consulat de Stilicon. Ce résumé comporte naturellement l'histoire de l'Ancien Testament : les Livres saints sont ici pris pour guides, et l'auteur en rappelle le contenu. L'histoire du Christ et des apôtres est passée sous silence, parce qu'impossible à résumer à cause de sa grandeur. Sulpice-Sévère utilise naturellement la *Chronique* d'Eusèbe, dont il s'était procuré plusieurs exemplaires, afin de les contrôler l'un par l'autre et d'en corriger les erreurs de copie. Il s'intéresse fort peu aux questions de doctrine et, lorsqu'il a à parler des hérésies, il n'en indique guère que la chronologie; sur l'arianisme lui-même, il se borne à une seule phrase qu'il emprunte à saint Hilaire. *Chronique*, II, XXXV, 3. Il est à peine besoin d'ajouter que la valeur et l'intérêt de la *Chronique* s'accroissent lorsqu'on arrive à la période contemporaine de l'auteur. Sur le priscillianisme principalement, Sulpice-Sévère est bien renseigné et il donne des indications fort précieuses. D'une manière générale, Sulpice-Sévère témoigne d'un sens historique très fin, très averti, et son style imite celui des meilleurs historiens de Rome, Salluste et Tacite. Aussi les écrivains de la Renaissance apprécièrent-ils grandement la *Chronique*, que le Moyen Age avait plutôt dédaignée.

2° *Les écrits sur saint Martin*. — Nous avons dit que Sulpice-Sévère éprouvait pour saint Martin beaucoup d'admiration et qu'il le visita plusieurs fois. Il put ainsi recueillir sur lui de nombreuses informations et, avant la mort du grand évêque, il avait déjà résolu d'en écrire la biographie. La *Vie de saint Martin* fut ainsi terminée du vivant même du saint et, dès 397, elle put être communiquée à saint Paulin de Nole. Vers 400, elle fut publiée, ou republiée avec quelques additions ou retouches. A cette édition, l'auteur joignit trois *lettres* assez longues adressées à Eusèbe, à Aurélius, à Bassula, écrites par lui dans l'intervalle; l'une sur un miracle, la deuxième sur une apparition, la troisième sur la mort et les funérailles du saint. Enfin, vers 404, Sulpice compléta son œuvre par deux *Dialogues* sur saint Martin comparé aux ascètes de l'Orient et déclaré supérieur aux plus grands d'entre eux. De bonne heure le premier dialogue a été divisé en deux, et le second compté pour un troisième. Quoique l'entretien soit censé n'occuper que deux journées, il n'est pas absolument impossible que l'auteur lui-même ait voulu cette division tripartite qui établit mieux dans l'ensemble l'harmonie des proportions.

Ces récits sur saint Martin sont avant tout de caractère apologétique. L'auteur veut, de toute évidence, montrer que son héros est en tout l'égal des plus grands saints, si même il ne les dépasse pas. Aussi insiste-t-il sur tout ce qui est de nature à le relever. Il se plaît à raconter en détail les miracles dont aucun n'est trop beau ou trop grand pour le saint évêque. Par contre, il témoigne d'une remarquable indifférence à l'égard de la chronologie et de la topographie. Peu lui importe de nous apprendre où se passent et comment s'ordonnent les différents événements. On comprend, dans ces conditions, pourquoi les *Dialogues* et la *Vie* de saint Martin furent, dès le temps de leur publication, un éclatant succès de librairie. Nous savons que la *Vie*, connue à Rome grâce à Paulin de Nole, y fut maintes fois recopiée, à la grande joie des libraires qu'elle enrichissait; nous savons aussi que, jusqu'en Égypte, cet ouvrage obtint la plus rapide diffusion.

On s'est parfois montré sévère pour Sulpice et ses ouvrages sur saint Martin. E.-C. Babut a même prétendu que l'historien avait presque crée de toutes pièces son personnage. Médiocre soldat, moine fanatique et ridicule, évêque sans autorité, le véritable Martin aurait même été compromis dans l'hérésie, aurait failli être condamné comme complice des priscillianistes et serait mort schismatique, sans avoir exercé aucune influence sur la Gaule de son temps. Ce jugement exagéré ne saurait être retenu. Nous savons, par la *Chronique*, que Sulpice-Sévère est un auteur instruit, sérieux, capable de juger les hommes et les choses. Il n'a certainement pas inventé son personnage. Mais, en racontant sa vie, il a suivi les lois d'un genre qui relevait de la littérature populaire et sa dévotion personnelle l'a bien servi. On peut reconnaître sa prédilection pour les récits de miracles extraordinaires et la simplicité avec laquelle il les rapporte. Il est assuré que, dès son vivant, saint Martin a passé pour un saint extraordinaire et qu'il a été entouré d'une auréole de vénération : voilà ce dont témoigne surtout son biographe. Il n'y a pas lieu de récuser ce témoignage.

3° *Les lettres*. — Gennade signale l'existence de nombreuses lettres de Sulpice-Sévère : plusieurs lettres à sa sœur, de contenu édifiant; deux lettres à Paulin de Nole et d'autres à d'autres. Nous avons déjà signalé les trois lettres relatives à saint Martin. Les autres ont disparu. Sans doute, les éditions modernes de Sulpice contiennent-elles encore sept autres lettres, mais celles-ci sont des faux sur lesquels il n'y a pas à insister.

La première édition d'ensemble des ouvrages de Sulpice-Sévère a été publiée à Anvers par Victor Giselinus en 1574; la *Chronique* avait d'ailleurs été éditée à Bâle dès 1556 par Flaccius Illyricus et les ouvrages sur saint Martin bien auparavant. L'édition de la *P. L.*, t. XX, col. 95-248, reproduit le texte de Prato. L'édition la plus récente est celle de C. Halm dans le *Corpus* de Vienne, 1866. Pour la *Chronique*, on verra de plus A. Lavertujon, *La chronique de Sulpice-Sévère. Texte critique, traduction et commentaire*, Paris, 1896-1899. Pour les écrits sur saint Martin, la traduction de P. Monceaux, *Saint Martin, récits de Sulpice-Sévère mis en français avec une introduction*, Paris, 1926; H. Goelzer, *Grammaticæ in Sulpitium Severum observationes*, Paris, 1883; F. Mouret, *Sulpice-Sévère à Primuliac*, Paris, 1907; C. Ricard, *Sulpice-Sévère et sa villa de Primuliac à Saint-Sever de Rustan*, Tarbes, 1914; E.-C. Babut, *Saint Martin de Tours*, dans *Rev. d'hist. et de littér. relig.*, t. XVI, 1911; H. Delehaye, *Saint Martin et Sulpice-Sévère*, dans *Analecta bollandiana*, 1920, p. 5-136; C. Jullian, *Remarques critiques sur les sources de la vie de saint Martin, sur la vie et l'œuvre de saint Martin*, dans *Revue des études anciennes*, t. XXIV, 1922, t. XXV, 1923; H. Leclercq, art. *Primuliac*, dans le *Dict. d'Archéol. chrét.*, t. XIV, col. 1782.

G. BARDY.

SULPINI Pierre, frère mineur de la province d'Aquitaine (fin du XIVe, début du XVe siècle). — Maître en théologie, il régit le *Studium generale* de son ordre à Avignon à partir du 17 mars 1386; il fut provincial de

la province d'Aquitaine, le 25 septembre 1395; le 27 août 1397 il fut promu au siège épiscopal de Bazas dans la Gironde, supprimé à la Révolution. Il composa un *Tractatus de hierarchia angelica*, qui débute : « Ne in vacuum gratiam Dei recipiamus »; un *Tractatus de hierarchia ecclesiastica*, qui commence : « Cum clamarem ad Dominum »; un *Tractatus de divinis nominibus*, dont le début est : « Littera hebraica He »; un *Tractatus de mystica theologia*, qui commence : « Primam veritatem. »

L. Wadding, *Annales minorum*, t. IX, Quaracchi, 1932, an. 1412, n. II, p. 439; du même, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 193; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 365; C. Eubel, *Bullarium franciscanum*, t. VII, Rome, 1904, n. 741, 905 et 924; du même, *Hierarchia catholica Medii Ævi*, 2e éd,. t. I, Munster-en-W., 1913, p. 516.

Am. Teetaert.

SUPERBI Augustin, frère mineur conventuel italien (XVIIe siècle). — Originaire de Ferrare, il fut un célèbre prédicateur et un théologien distingué. Il exerça dans l'ordre jusqu'à trois fois la charge de gardien de Ferrare et fut le théologien du cardinal Bevilacqua et du duc de Mantoue, ainsi que consulteur du Saint-Office à Ferrare. Il mourut à Ferrare, le 9 juillet 1634. Il est l'auteur de nombreux ouvrages : *Idea angelica*, Ferrare, 1601, in-4°, qui est un traité de la nature des anges; *Decacordo scritturale sopra il cantico della ss. Vergine*, *ibid.*, 1620, in-1°; *Battaglie spirituali, ovvero trattato delle sciocchezze, che si commettono nelle battaglie spirituali*, *ibid.*, 1624, in-4°; *Præcepta aurea, ad hominis institutionem accommodata*, Venise, 1630, in-8°; *L'immenso delle pene che pati il Figliolo di Dio per l'uomo*, inédit; *Dell' antichità dello stato di Carrara*, Padoue, 1598, in-4°; *Genealogia domus Bevilacquæ*, Ferrare, 1626; *Trionfo glorioso dei preclari uomini di Venezia*, Venise, 1629; *Apparato degli uomini illustri di Ferrara*, inédit; *Il teatro dell' immortalità*, inédit; *Mortalium immortale simulacrum præclariss. Heroas repræsentans*, inédit; *Catalogus illustrium scriptorum, insignium litteris virorum totius franciscanæ religionis ad annum 1634*, inédit; *Catalogus omnium orthodoxæ matris Ecclesiæ concionatorum*, inédit; *Brieve compendio del convento di Ferrara*, inédit; *Trionfo glorioso degli eroi di Venezia*, inédit. La plupart des ouvrages inédits du P. Superbi sont conservés à la bibliothèque Ariostea de Ferrare.

L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 31; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. I, Rome, 1908, p. 108; J. Franchini, *Bibliosofia e memorie letterarie di scrittori francescani, che hanno scritto dopo l'anno 1585*, Modène, 1693, n. 10; F. Borsetti, *Historia almi Ferrariæ gymnasii*, Ferrare, 1735, p. 31; T. Strappati, *Memorie francescane Ferraresi negli scritti del P. Agostino Superbi († 1634)*, dans *Miscellanea francisc.*, t. XXXVI, 1936, p. 91-111.

A. Teetaert.

SUPERSTITION. — I. Le mot. II. Deux classes de superstitions (col. 2767). III. Le culte faux du vrai Dieu (col. 2771). IV. Le culte superflu du vrai Dieu (col. 2778). V. Notion générale des superstitions non cultuelles (col. 2788). VI. Le secret des vaines observances (col. 2794). VII. Les actes superstitieux et la morale (col. 2816).

I. Le mot. — Superstition *(super-stare)* dit excès, observance surérogatoire, exagération non seulement consentie, mais admise comme un principe d'appréciation ou de conduite; ainsi parle-t-on de la superstition « des ordres donnés » (Tacite), de celle de l'étiquette, etc. *Superstitio dicta est quod sit superflua aut superstatuta observatio*, Isidore, *Etym.*, l. VIII, c. III. Mais, au sens propre, le mot s'entend d'un attachement excessif à des croyances ou à des pratiques religieuses peu utiles, sinon fausses.

1° *Dans l'antiquité classique.* — Dans l'antiquité romaine, *superstitio* avait déjà ce sens religieux, et plus particulièrement cultuel. Cf. Lucilius Balbus, cité par Cicéron, *De natura deor.*, l. II, c. XXVIII, n. 71, puis par saint Augustin, *De civ. Dei*, l. IV, c. XXX, *P. L.*, t. XLI, col. 137, par saint Isidore, *Etym.*, l. X, etc... Pour quelques passages où la superstition est prise en bonne part, Cicéron, *In Verrem*, act. IV, Sénèque, *Epist.*, XCV, Virgile, *Enéide*, l. XII, v. 187, et Servius, *in h. loc.* : *Superstitio, religio, melus, eo quod superstet capiti omnis religio*, on citerait vingt textes où superstition dit déformation religieuse, car « les philosophes ne sont pas les seuls, et nos ancêtres ont également distingué la superstition de la religion ». Cicéron, *loc. cit.* C'en est une déformation par excès : *Dum volunt nimis esse religiosæ, superstitiosæ fiunt, et ita delirant.* Servius, *In Æneid.*, l. VIII, v. 183. C'est bien aussi dans cette acception générale que l'entend saint Augustin, quand il pose en principe que « dans la mesure même où notre religion nous relie à Dieu seul, nous devons nous garder de toute superstition ». *De vera relig.*, n. 111, *P. L.*, t. XXXIV, col. 171.

Cependant, chez les auteurs latins classiques, le mot a déjà trois acceptions spéciales, qui anticipent sur celles que lui donnera la théologie catholique : religion superflue, religion vicieuse et vaine observance. *Superstitio* s'entendit longtemps des exagérations cultuelles qui dépassaient la lettre du contrat que Rome avait fait avec ses dieux; mais, dès la fin de la République, la superstition désigna surtout une religion rivale, un culte proscrit ou toléré. Cf. Marquart, *Le culte chez les Romains*, trad. Brissaud, t. I, p. 95, 127; t. II, p. 138, n. 1. Ainsi l'entendaient Virgile, *Énéide*, l. VIII, v, 182-189, Cicéron, *De nat. deor.*, *loc. cit.*, de même Suétone et Pline le Jeune en sa lettre à Trajan, en parlant du culte chrétien. Mais Cicéron lui donnait un troisième sens plus vulgaire : « Ce sont toutes ces fausses opinions, ces erreurs turbulentes, ces superstitions de vieilles femmes. » *De natura deorum*, l. I, c. CXVIII; *De divinatione*, l. II, n. 125, 148; même nuance en divers auteurs cités par Servius, *In Æneid.*, l. XII, v. 817.

Dans les constitutions impériales, même après Constantin, la plupart des textes gardent au mot l'ancienne acception juridique. *Cod. Theodos.*, l. XII, I, 158; l. XVI, VIII, 28; V, 5, 10, 34, 39, 51. Les empereurs l'appliquaient désormais à « la superstition judaïque », ou « hérétique », voire à « l'impie superstition des idoles », *ibid.*, l. XVI, VII, 6; X, 20; *Constitut. Sirmond.*, 12; mais ils l'entendaient toujours d'un culte prohibé, plutôt que de ces observances « secrètes que le peuple appelle maléfiques ». Seule, à notre avis, une loi de Constance de 341, qui porte simplement : *Cesset superstitio*, semble, par son contexte, viser les pratiques secrètes de la divination. Voir, en sens différent, F. Martroye, dans *Bulletin des antiquaires de France*, 1915, p. 280-292, qui renvoie à *Cod. Theodos.*, l. IX, XVI, 1, 8, où l'on parle des « *haruspices et mathematici*, qui doivent exercer publiquement leur *superstition* ». A partir du VIe siècle, l'expression juridique pour désigner les maléfices est plutôt *sacrilegium*, cf. loi de Luitprand et saint Maxime de Turin, citée plus loin.

C'est en cherchant au mot *superstitio* les étymologies les plus fantaisistes que les philologues romains ont étudié l'esprit superstitieux. Le faisant dériver de *superstites*, Servius voyait dans les femmes superstitieuses, des « survivantes » d'un autre âge, qui sont adonnées à de vaines observances; tandis que le stoïcien L. Balbus critiquait surtout « les longues prières de celles-ci pour obtenir la *survie* de leurs enfants ». De la racine *superstare*, Lucrèce avait tiré parti : « la superstition étant la crainte vaine des choses qui « se tiennent au-dessus », *De nat. rerum*,

l. I, v, 56-59, du ciel et des dieux », l. VI, v, 61. Enfin Nonius Marcellus notait « que les superstitieux, pour honorer les dieux négligent tout le reste, *præ cultura deorum supersedent cetera* ». *De comp. doctrina*, v, 36.

Quoi qu'il en soit de l'étymologie du nom, les philosophes romains avaient donné de claires notions de l'âme superstitieuse. Varron, cité par saint Augustin, *De civ. Dei*, l. VI, c. IX, n. 2, *P. L.*, t. XLI, col. 187, disait que « le superstitieux est celui qui craint les dieux comme des ennemis, tandis que le religieux les révère comme des pères ». Quintilien, *De instit. orator.*, l. VIII, c. III, notait que la superstition diffère de la religion *ut a diligenti curiosus*.

2° *Dans l'usage ecclésiastique.* — 1. *Le Nouveau Testament.* — Le mot *superstitio*, dans la Vulgate, traduit deux expressions grecques fort différentes : dans les Actes, il répond au mot δεισιδαιμονία, Act., XVII, 22; XXV, 19, crainte religieuse qui porte les populations à garder ou à accepter des divinités mal connues. Ce n'est pas sans une nuance de respect que saint Paul parle de ce sentiment inquiet des Athéniens, élevant un autel au dieu inconnu, et que le gouverneur Festus applique la même dénomination à l'ensemble de la religion juive et aux discussions qu'elle soulève. Mais, dans l'épître aux Colossiens, II, 23, *superstitio* traduit l'expression ἐθελοθρησκία, qui marque plutôt des pratiques singulières qu'un pur sentiment religieux : nous sommes bien proches ici de l'acception actuelle du mot superstition.

2. *Les Pères grecs.* — Chez eux, ces deux vocables ont continué d'englober tout ce que nous appelons superstition, mais avec les mêmes nuances que chez saint Paul : δεισιδαιμονία, c'est. pour Clément d'Alexandrie, l'idolâtrie traditionnelle, *Protrept.*, *P. G.*, t. VIII, col. 224; *Strom.*, l. VII, c. I et IV, t. IX, col. 408, 428; mais, pour Origène, c'est le scrupule judaïque de saint Pierre à Joppé. *Cont. Cels.*, l. II, 2, *P. G.*, t. XI, col. 800. Au contraire, ἐθελοθρησκία et ses synonymes, ἐθελοευλαβεία, ἐθελακριβεία, stigmatisent toujours pour les Pères le caractère « capricieux et vain » des cultes de surcroît. Eusèbe, *H. E.*, *P. G.*, t. XX, col. 545; Basile, *Constit. monast.*, c. XXV, *P. G.*, t. XXXI, col. 1413; Épiphane, *Adv. hær.*, *P. G.*, t. XLI, col. 172 et 1040 sq. Théodoret traite de « superstitieux » les anathématismes de saint Cyrille. *Epist.*, CLXI, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1460.

3. *Les Pères latins* témoins des derniers efforts du paganisme ont bien marqué, eux aussi, la ressemblance extérieure entre superstition et religion : le superstitieux fait des recherches infinies pour trouver la forme de culte la meilleure, il y apporte un sérieux et une minutie qui lui font croire que son devoir est bien rempli envers les dieux; si la négligence s'y glisse, il en a des remords. En un mot, pour eux, la superstition est une contrefaçon de la vraie religion, c'est une « religion simulée ». Mais ils ne voient cette contrefaçon que dans les cultes païens : « *Religio*, écrit Lactance. *veri* [*Dei*] *cultus est, superstitio falsi.* » *Div. instit.*, l. IV, c. XXVIII, *P. L.*, t. VI, col. 536. Il a fallu qu'une foule d'abus se manifestât dans les milieux nouvellement convertis pour que les docteurs suivants étendissent l'appellation à toutes sortes d'excès religieux, se conformant d'ailleurs en cela à l'indication des anciennes versions de l'Écriture et des Pères grecs.

4. *Saint Augustin.* — Cultes étrangers et pratiques vaines, crainte religieuse et curiosité profane, contrefaçons païennes ou adjonctions capricieuses au culte chrétien : toutes ces notions disparates entrèrent à leur tour dans le vocable souple de superstition. Il était réservé à saint Augustin d'ordonner toutes ces superfétations religieuses qu'il connaissait bien. *Enarrat. in Ps. XCV*, n. 5, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1230. Il les réunit, « à l'usage des païens », vers 408-409, sous le signe commun de l'idolâtrie, comme il se devait. *Epist.*, CII, *ad Deogratias*, q. III, n. 18, *P. L.*, t. XXXIII, col. 377. La superstition, c'est d'abord le culte des faux dieux : les sacrifices et les autres rites y peuvent être semblables à ceux des anciens Juifs, mais leur destination n'est pas la même : « Malgré leurs interprétations élégantes, tout ce culte des païens s'adressait à une créature. » *Loc. cit.*, col. 378. Posé ce vice fondamental, toutes les anciennes distinctions historiques entre religion et superstition — celles que nous avons données au début — ne tiennent pas. Cicéron ne peut distinguer la *consuetudo majorum*, le vieux culte des cités, de la mythologie qui y était en germe. Fausses également la distinction de Varron entre la religion nationale et les cultes importés, et celle de Virgile, acceptée par Lactance, entre les religions anciennes et nouvelles. Cf. *De civ. Dei*, l. IV, c. XXX, *P. L.*, t. XLI, col. 136-138. Saint Augustin en revient donc à la définition de Lactance, lui-même, *De divin. instit.*, l. IV, c. XXVIII : *Hæc cum exhibentur Deo, vera religio est; cum autem falsis, noxia superstitio;* mais, comme il la trouvait superficielle, il y introduisit une variante significative : *Cum autem dæmonibus, superstitio. Epist.*, CII, *loc. cit.*, col. 377. Si l'adoration des idoles s'adressait aux démons, rien n'empêchait d'adjoindre à l'idolâtrie proprement dite, et sous le signe des démons, pourrait-on dire, tous les autres abus qui s'étaient glissés dans les religions païennes : la divination, la magie, etc.

5. *Le Moyen Age latin*, sans donner rien d'original, coordonne pour la théologie catholique toutes les notions précédentes.

a) Voici la description que fournit la Glose ordinaire, à propos du texte classique de Col., II, 23 : *Religio supra modum servata, id est religio simulata, quando traditioni humanæ nomen religionis applicatur.* On trouve là, semble-t-il, tout l'essentiel de la définition traditionnelle : 1° le rattachement à la vertu de religion, dont la superstition n'est d'ailleurs qu'un simulacre; 2° le double caractère, excessif et capricieux noté par les Pères grecs; 3° le vice commun à tous ces abus, qui est de mêler des inventions humaines aux choses religieuses.

b) Voici maintenant la systématisation de saint Thomas : Du mot il tire cette première notion que *superstitio quemdam excessum importare videtur.* IIa-IIæ, q. XCII, a. 1, ad 2um et 3um. Il rattache, comme tous ses prédécesseurs et ses successeurs, la superstition à la vertu de religion, mais en précisant que c'est un vice opposé à la religion par excès, définition qui aurait sans doute fort étonné saint Augustin et les docteurs antérieurs : c'est celle qui est devenue classique. « La religion est une vertu morale; et, comme toute vertu morale, elle s'établit dans le juste milieu. Le vice s'y peut donc opposer doublement : par excès et par défaut. » Le défaut de religion, l'irréligion méprise tout ce qui touche au culte divin », tandis que « la superstition fait montre, comme la religion, d'un culte divin », mais elle en fait trop. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XCII, prol. « Or, on peut outrepasser la mesure de la vertu, non seulement au point de vue de la quantité, mais aussi selon les autres circonstances de l'action. » *Ibid.*, a. 1; cf. IIa-IIæ, q. LXXXI, a. 5, ad 3um. Saint Thomas note toutefois que la superstition se distingue à la fois par l'excès dans la recherche des procédés religieux et par les résultats mesquins auxquels elle aboutit souvent : *vitium excedit virtutis medium, non quia ad majus aliquid tendit quam virtus, sed forte ad minus.* IIa-IIæ, q. XCII, a. 1.

c) Les théologiens postérieurs ont étudié aussi, d'un point de vue plus spécialement psychologique, ce qu'on peut appeler l'esprit superstitieux. A propos

d'une remarque de saint Thomas, IIa-IIæ, q. LXXXI, a. 1, Cajétan observe finement deux attitudes d'âme : l'attitude cultuelle tout occupée du rite, et l'attitude, plus pleinement religieuse, des âmes vraiment saintes : « Il est évident par là que bien des gens font acte de religion sans y mettre de sainteté. On peut taxer de religiosité ceux qui sont ainsi tout occupés des cérémonies... », *In Sum. theol.*, *loc. cit.*

Il y a ici, dit Suarez, une équivoque : « certes il n'y a pas excès dans le culte formel; l'excès gît surtout dans le culte matériel, dans les rites multipliés sous prétexte de religion. Les pratiques sont menues et ne servent aucunement à la religion; mais il y a excès même *per ordinem ad affectum colentis*, puisque le superstitieux a une trop grande préoccupation du culte, cherchant à temps et à contre-temps à l'exprimer, et faisant servir à cela tout ce qui lui tombe sous la main, bon ou disproportionné. » Suarez, *De religione*, t. III, l. II, c. I, éd. Vivès, t. XIII, p. 472.

Mais on pourrait dire également bien, en regardant plus à fond dans l'âme du superstitieux, qu'il s'attache trop à des pratiques extérieures parce qu'il manque d'esprit intérieur. Ici vient la remarque de Suarez : « Dans ces vices contre la religion, on peut distinguer trois éléments : l'action matérielle, la déformité qu'elle a contre une autre vertu que la religion, et enfin sa malice spéciale formellement contraire à la religion. Or, pour expliquer cette dernière, il est souvent nécessaire de remonter jusqu'à cette opposition préalable à telle autre vertu. » *Loc. cit.*, p. 437.

6. *Le langage actuel.* — A parler en rigueur de termes, la superstition s'oppose à la vertu de religion. Mais, à notre époque, on a tendance à élargir le concept de religion comme celui de superstition, et non sans raison. D'une part, en effet, il y a action réciproque des vertus théologales sur la vertu de religion et inversement; la religion entretient aussi des rapports avec les vertus morales. Par contre la superstition arrive à pervertir, après la religion, toutes les vertus de l'honnête homme; elle s'exprime alors par des « croyances d'à-côté », *Aberglaube*, dans une confiance aveugle en des puissances bienfaisantes ou dans un instinct de défense contraires à la foi et à l'espérance. Ces fictions misérables et ces craintes vaines, on les appelle volontiers des superstitions. Disons que ce sont des contrefaçons de l'espérance et de la foi, et qu'elles engendrent toutes les fausses dévotions et les vaines observances. Cf. A. Thibaut, *Les contrefaçons de l'espoir en Dieu*, dans *Nouv. rev. théol.*, 1934, p. 837. Enfin cet esprit superstitieux engendre à son tour une rupture d'équilibre entre les vertus intérieures et les pratiques cultuelles, entre la valeur insignifiante de ces moyens de se rassurer et l'attachement qu'on y garde, entre les scrupules des faux dévôts et leur égoïsme féroce : voilà les caractères les plus voyants de la superstition, tout opposés aux démarches prudentes de la religion.

II. Deux classes de superstitions. — On compte généralement cinq espèces de superstitions : 1° le culte indu du vrai Dieu; 2° le culte des faux dieux appellé idolâtrie; 3° la divination; 4° la magie, et 5° les vaines observances. Pour mettre un peu de lumière dans cette classification et comparer ces excès si divers, il faut procéder, du plus apparent au plus mystérieux, de l'extérieur, des gestes, aux intentions des agents. La constatation de l'objet matériel de ces diverses superstitions aboutira à une distinction provisoire entre *les abus d'allure cultuelle et ceux qui n'ont extérieurement rien de religieux*. La considération de l'objet formel des superstitions d'allure religieuse permettra de distinguer nettement entre les cultes indus et l'idolâtrie. Pour mettre enfin de l'ordre entre les autres abus, il faudra en arriver à considérer les fins possibles du culte divin, puisque c'est à la réalisation de ces fins secondaires que s'essayent, par des moyens désordonnés, la divination, la magie et les vaines observances.

1° *Principe de discernement.* — Quand on rapproche des excès aussi disparates que le culte faux ou superflu du vrai Dieu et la divination, la magie ou les vaines observances, on constate qu'à première vue, beaucoup de ces agissements n'ont rien de commun avec le culte chrétien. De là une difficulté préalable : A quel titre ces différents abus ont-ils été rapportés à la même catégorie de péché, à la superstition? Comment en est-on arrivé à les opposer les uns et les autres à la même vertu de religion?

A la première question, il faut répondre que notre systématisation est due entièrement à saint Augustin. Alors que les anciens docteurs latins n'entendaient par *superstitio* que l'idolâtrie, et que les Pères grecs continuèrent à mettre à part les excès cultuels, ἐθελοθρησκία, et les pratiques de la vie quotidienne inspirées par la crainte des δαίμονες, δεισιδαιμονία, (voir plus haut, col. 2765), saint Augustin voit de la *superstitio* partout. Désormais la théologie catholique rassemblera tous ces abus disparates sous le terme de superfluités ou contrefaçons religieuses.

Dans son traité *De doctrina christiana*, Augustin entreprit de faire le départ des éléments de la civilisation antique que le christianisme pouvait conserver. Au l. II, qu'il consacre aux disciplines nécessaires pour comprendre l'Écriture, il pense qu'il faut pour cela connaître les sciences de la nature et les arts libéraux : « Bien qu'on nous dise qu'ils sont fils des neuf Muses, *non audiendi sunt errores gentilium superstitionum.* » *Op. cit.*, l. II, c. XVII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 49. « Si la superstition des profanes s'en est mêlée, ce n'est pas une raison pour nous détourner des arts profanes. » *Loc. cit.*, c. XVIII. « Il y a deux genres de disciplines qui se pratiquent dans la vie civile : les premières qui furent instituées par les hommes, et les secondes que les hommes ont trouvées toutes faites ou instituées par Dieu. » *Loc. cit.*, c. XIX, col. 50. Celles-ci, l'histoire, les sciences naturelles, etc... sont utiles à l'étude des Écritures; « parmi les doctrines d'institution humaine, il y a au contraire à prendre et à laisser, à laisser celles qui sont superstitieuses ».

C'est par ce biais que le grand docteur aborde le classement des superstitions d'une part et des coutumes qui font d'autre part la civilisation. D'un mot, parmi ces signes conventionnels, il y en a d'utiles, comme les conventions sociales; il y en a de superflus, comme les gestes des histrions, mais qui ne sont pas pour cela superstitieux, puisqu'ils ont tout juste la valeur de jeu que les hommes ont voulu leur donner. Puis il y a enfin des signes superstitieux qui n'ont de valeur pour personne, sinon pour les démons. De là cette énumération qui se transmettra jusqu'à nous par les manuels de théologie : « Est donc superstitieux : 1° Tout ce qui a été institué pour constituer et honorer les idoles, ou pour honorer comme un dieu une créature ou un élément de la création » : Voilà ce que la théologie dénomme idolâtrie. Et voici la divination et la magie : 2° « Ce qui a été établi pour consulter les démons ou signifier quelque pacte arrangé et convenu avec eux : les arts magiques et les livres des auspices. » *Loc. cit.*, c. XX, col. 50. 3°. « A ce genre [de doctrines et de signes qui tombent dans le vide] appartiennent encore » — et ce sont les vaines observances de santé — « les ligatures et remèdes répudiés par la science médicale, les caractères mystérieux ou objets à porter sur soi, qu'on décore du titre de « physiques », non pas qu'ils soient exempts de superstition, mais parce qu'on les croit [à tort] utiles par les ressources de la nature. En fait, ils ont des sens cachés et même trop manifestes. »

A ces diverses observances où le commerce avec les démons se laisse à la rigueur soupçonner, « il faut joindre mille observances tout à fait futiles, comme la rencontre d'une pierre, d'un chien ou d'un enfant ». *Loc. cit.*, col. 50. On croirait que saint Augustin va laisser ces dernières observations à leur insignifiance; mais, comme on les appelait communément superstitions, il les range, dans les signes à sens mystérieux : « Ces choses n'ont de valeur que celle qui leur vient de la présomption des esprits, qui y voient comme un langage convenu entre tous pour établir alliance avec les démons. En fait, toutes ces observances sont pleines d'une curiosité mauvaise, d'une inquiétude obsédante, d'une servitude mortelle. Car ce n'est pas leur valeur propre qui a fait observer ces rencontres; mais au contraire, c'est à force de les observer et de les noter qu'on leur a donné une vertu. Aussi on leur donne des sens divers suivant les pensées et les présomptions de chacun. » *Loc. cit.*, c. XXIV, col. 54. Il faut déraciner tout cela de l'âme chrétienne. *Loc. cit.*; cf. c. XXXIX, col. 62.

Voilà donc réunis de force sous le même dénominateur le sacrifice du fétichiste et le geste du superstitieux qui touche du fer! Tout au cours du Moyen-Age, les conciles noteront de superstition les usages d'origine païenne tout comme les agissements les plus vulgaires des sorciers : ce sont plusieurs vices placés sous la pure dénomination, très vague, nous l'avons vu, de superstition. IIa-IIæ, q. XCII, a. 2, ad 1um.

2° *Justification en raison.* — Ainsi nous en venons à la seconde difficulté : pour expliquer comment ces excès si disparates ont été mis en opposition à la vertu de religion, la réponse la meilleure c'est que cet assemblage répond à une classification historique. C'étaient en fait des crimes ou des sottises qui ne ressortissaient à aucune discipline sérieuse, mais tout au plus à la pseudo-théologie du paganisme. En tous cas, ce sont les écrivains latins qui ont groupé sous le crime de *superstitio* toutes ces pratiques étrangères à la religion officielle. Si l'Église chrétienne les a pareillement proscrits, c'est justement parce que les chrétiens convertis du paganisme y ont vu des restes d'idolâtrie et que, pour justifier leur légitime aversion, certains Pères de l'Église y ont dénoncé des pièges diaboliques. Saint Augustin alla plus loin : si elles n'étaient pas un culte explicite des démons, l'astrologie et la magie ne menaient-elles pas quelquefois à une connivence avec eux? Les théologiens scolastiques ont accepté cette vue, bien que saint Thomas y ait senti une assimilation forcée : « Religion et superstition doivent s'opposer sur un terrain commun, celui des actes qui nous ordonnent à Dieu. Il semble donc qu'on ne peut voir une vraie superstition opposée à la vertu de religion en certains procédés divinatoires qui servent tout juste à deviner des événements humains, non plus qu'en certaines observances faites pour guider la conduite des hommes. — Réponse : si quelques-unes de ces pratiques se rattachent à la superstition, c'est dans la mesure où elles seraient en dépendance de quelque opération des démons. Et ainsi elles se rapportent à de certains pactes tentés avec eux. » IIa-IIæ, q. XCII, a. 2, ad 2um.

Cette prudente solution fournit la réponse théologique à la difficulté précédente : après les superstitions dont la teneur est un acte de culte désordonné, et dont l'opposition flagrante à la vraie religion devait d'emblée frapper l'attention de l'Église, comme le culte des idoles ou le culte faux du vrai Dieu, il se cache beaucoup d'autres abus d'allure toute différente, comme la consultation des sorts ou des astres et l'observation craintive de telle conjoncture vulgaire. Leur but semble honnête : connaître l'avenir et prévenir les dangers de la vie quotidienne; les moyens employés, plus ou moins raisonnables sans doute, n'ont rien de religieux. Dirons-nous pour autant qu'il y a des superstitions religieuses et des superstitions profanes? Non, parce que, par définition, la superstition s'oppose à la religion sur son propre terrain. Les autres vertus : la force, la tempérance, « ont, semble-t-il, un seul acte, puisque ce sont les actes qui servent à distinguer les *habitus*. La religion, au contraire, a une multitude d'actes divers : le culte de Dieu, le service de Dieu; la prière, le sacrifice, le vœu et combien d'autres actes », même de la vie quotidienne. IIa-IIæ, q. LXXXI, a. 3, ad 2um. « L'objet de la religion, c'est de rendre honneur au Dieu unique, sous cette unique raison qu'il est le premier principe de la création et du gouvernement des choses. » Pareillement universelle est donc l'emprise de la religion sur l'homme. *Ibid.*, ad 2um. Ce n'est que dans cette conception générale et catholique de la religion qu'on peut dire qu'elle s'oppose à toutes les formes de superstitions. Nous verrons, à propos de chaque classe, comment les superstitions cultuelles marchandent à Dieu le culte vrai, et la soumission totale auxquels il a droit; tandis que les superstitions d'allure profane lui refusent le droit de diriger nos actions ordinaires. Cf. IIa-IIæ, q. XCII, a. 2; q. XCIII, a. 1 et 2, etc.

Une théologie à courte vue dira qu'il n'est pas bon de mêler la religion à des affaires si terre-à-terre : si ces pratiques magiques ou divinatoires n'ont vraiment rien de religieux, ce ne sont pas du tout des superstitions, mais tout au plus des inepties dont la théologie n'a point à s'occuper. Mais, si l'on veut aller au fond des choses, il faut distinguer, dans la superstition comme dans la religion, l'objet matériel des actes et leur objet formel, qui seul leur donne leur moralité. L'objet matériel ce sont les gestes ou autres activités corporelles ou psychologiques; l'objet formel c'est le sens humain donné à ces activités par l'intelligence et la volonté. Or, les superstitions caractérisées, comme l'idolâtrie ou le culte faux ou superflu, ont pour objet matériel des actes de culte qui ont déjà un sens désordonné par eux-mêmes; il faudrait, pour les rendre excusables, montrer que ce sens n'a pas été aperçu ou a été renié par celui qui a fait le geste. Au contraire, les autres abus rangés sous le titre de superstition ont pour objet matériel des actes non religieux par eux-mêmes et souvent très insignifiants; mais celui qui les a posés leur a donné un sens. Celui qui consulte les sorts ou les devins cherche sans doute à savoir son avenir; mais à qui ou à quoi demande-t-il la lumière? C'est ce qui donnera à son acte sa vraie valeur. S'il l'attend des calculs de l'homme, il y a peut-être sottise, mais ni religion, ni superstition; s'il la demandait à Dieu, ce serait un acte religieux; s'il la demande au démon, par une invocation plus ou moins explicite, il y aura bel et bien superstition formelle, malgré la vulgarité apparente de son geste. Au lieu de s'adresser à Dieu, on recevra ou du moins on attendra le secours de son ennemi. De là, pour la théologie, la nécessité de contrôler une multitude d'actions qui, de prime abord, n'ont rien de religieux.

Voici donc une répartition provisoire des superstitions en deux classes distinctes, répartition empruntée apparemment « à la matière des actes ». Mais la considération de l'objet matériel est ici très importante pour juger de l'objet formel, qui seul donne aux actes leur moralité : dans les superstitions cultuelles, l'acceptation d'un geste plein de sens ne peut être qu'un culte et un culte explicite, tandis que dans les autres, qui n'ont extérieurement rien de religieux, le sens désordonné qu'on donnera à des gestes équivoques peut fort bien être tout autre chose qu'un culte, même implicite. On sent ici tout ce qu'a d'artificiel notre énumération traditionnelle des superstitions, en

rapprochant ce qui est de soi un excès de religion et ce qui ne l'est pas nécessairement et qui peut être tout le contraire.

3° *Distinction à établir parmi les superstitions cultuelles.* — Dans la classe des superstitions cultuelles, la diversité des espèces est très grande, depuis les rites sauvages du fétichiste jusqu'à la pieuse prière du dévot indiscret. En toutes ces superstitions, il y a un culte véritable, explicité en des actes de religion, et un culte de suprême révérence, un culte divin. Mais « les espèces s'y diversifient suivant l'objet du culte. Le culte divin, en effet, peut être rendu soit à celui qui y a droit, au vrai Dieu, et cependant d'une manière indue : c'est une première espèce de superstition; soit à qui n'y a pas droit, à une créature quelconque; voilà une autre forme de superstition... » IIa-IIæ, q. XCII, a. 2. La première espèce, le culte indu, l'altération du culte du vrai Dieu ou, comme disent les derniers scolastiques, *cultus vitiosus veri nominis*, se trompe sur la manière d'honorer le vrai Dieu, sur l'*objectum formale quod* du culte à lui offrir; la seconde, le culte des faux dieux, *cultus falsi nominis*, se trompe avant tout sur son destinataire, sur *l'objectum cui.* Cf. IIa-IIæ, q. LXXXI, a. 5. Les Pères de l'Église appelaient plus simplement celle-ci l'idolâtrie. C'est cette religion des faux dieux qu'il faut mettre en tête des superstitions cultuelles, puisqu'aussi bien c'est à elle que fut réservé pendant les premiers siècles de l'Église le nom de superstition. L'idolâtrie est le type achevé de la superstition et historiquement l'archétype de toutes les autres espèces. En se trompant d'adresse, le culte idolâtrique, par la logique de l'erreur, se trompe aussi dans l'expression du culte divin. IIa-IIæ, q. CXIV, a. 3, ad 1um. Or, c'est en empruntant ou copiant ces aberrations des païens que naîtra le culte faux et le culte superflu du vrai Dieu. Les pratiques non cultuelles qu'on range aussi parmi les dernières superstitions, l'ont été parce qu'on les a assimilées à l'idolâtrie expresse. Il en a été traité amplement à l'art. IDOLATRIE de ce dictionnaire, t. VII, col. 602-669; mais il faut avoir bien présent à l'esprit ce qui la concerne pour comprendre l'enseignement de l'Écriture sainte et de la théologie sur le culte indu du vrai Dieu.

III. LE CULTE FAUX DU VRAI DIEU. — Dans le culte indu du vrai Dieu, on distingue à première vue deux sortes de superstitions : le culte faux et le culte simplement superflu. Les théologiens ont trouvé commode de rapporter ces deux formes voisines aux deux termes de la déclaration de Notre-Seigneur en saint Jean, IV, 24 : *Eos qui adorant eum in spiritu et veritate oportet adorare.* Il est bien clair que les cultes faux s'opposent à la « vérité » de la religion, et que les cultes superflus sont contraires au « culte en esprit », parce que « celui qui s'absorbe tout entier en des pratiques extérieures ne fait aucun progrès dans la religion de l'esprit ». Cajétan, *In IIam-IIæ*, q. XCIII, a. 1.

La distinction précédente, faite *a priori*, apparaît bien claire, et exclusive d'un troisième terme. « Il est certain, remarque Suarez, que toute pratique superstitieuse », l'idolâtrie, par exemple, « contient une fausseté fondamentale, une opposition à l'institution ecclésiastique, de même que toutes les superstitions sont, par définition, superflues. » Mais l'idolâtrie, on ne peut l'oublier, s'oppose à la simple raison, puisqu'elle n'est pas un culte du vrai Dieu, et les dernières formes dites superstitieuses, à notre avis, ne sont pas un culte quelconque. Notre division bipartite est donc juste et permet de distinguer, parmi les contrefaçons du culte du vrai Dieu, celles qui ont une signification fausse, comme serait la circoncision d'un chrétien, et, d'autre part, des usages simplement inutiles.

Le culte faux du vrai Dieu, vrai dans ses aspirations, s'adressant au vrai Dieu, est faux dans ses réalisations, puisqu'il s'oppose à la « vérité de l'Évangile ».

1° *Dans l'Écriture.* — Saint Paul s'en préoccupait quand il détournait les chrétiens de rien prendre des observances mosaïques ou païennes. Dans les épîtres de la captivité, il les stigmatise comme des pratiques que ses anciens convertis sont tentés d'adjoindre au culte du vrai Dieu. S'il les condamne, ce n'est pas à titre de pratiques extérieures, puisque lui-même prêche le baptême, Col., II, 12, la prière et les bonnes œuvres, Eph., V, 9 et 19, mais parce qu'elles sont opposées à la foi au Christ, en particulier aux rites chrétiens reconnus par tous les baptisés et qui emportent le renoncement aux rites étrangers, qu'ils viennent du judaïsme ou du gnosticisme naissant. Ce qui compte, c'est le baptême : il remplace la circoncision juive et supprime les autres ordonnances mosaïques. Ici, saint Paul, ne porte pas de jugement de valeur contre ces pratiques étrangères, mais il les déclare en contradiction avec « la vérité de l'Évangile ». Gal., II, 5.

Nous devons pourtant remarquer que le verdict de Paul est beaucoup moins tranchant pour les pratiques judaïques que pour les autres. Néanmoins, pour les Juifs venus à la foi chrétienne, il y a plus à perdre qu'à gagner dans la pratique de la Loi : « Toutes ces choses qui étaient pour moi (juif) des gains, je les ai considérées comme des pertes, en regard de la connaissance du Christ. » Phil., III, 7-8. Les judaïsants qui cherchent à imposer les observances mosaïques aux Gentils convertis sont « de mauvais ouvriers », qui enseignent « un Évangile qui n'en est pas un ». Gal., I, 6. Ces prescriptions sans autorité sont-elles donc pernicieuses et fausses? Saint Paul, qui le pense sans doute, dit seulement qu'elles sont gênantes et sans valeur sanctifiante. L'épître aux Hébreux, d'un ton plus didactique, est, au fond, bien plus catégorique : « La Loi, n'ayant que l'ombre des réalités chrétiennes, est tout à fait incapable, par ses sacrifices, de rendre parfaits ceux qui y participent... Le Christ dit alors : Me voici. C'est abolir le premier régime pour établir le second. » Heb., X, 1, 9.

Pour les usages païens, leur introduction dans la religion nouvelle serait plus coupable encore, parce qu'ils sont faux et immoraux. Ils sont anciens, mais viennent d'une « tradition tout humaine, selon les rudiments du monde ». Col., II, 8, 20. Ces sortes de choses ont renom de sagesse avec leur culte capricieux, ἐθελοθρησκία. « Mais au fond, elles n'ont aucune valeur que pour la chair. » *Ibid.*, 21-23. Le plus grave danger de ces pratiques, c'est que, après avoir encombré la vie religieuse, elles nous feraient perdre de vue les vraies sources de salut. Cet asservissement à des moyens inefficaces aboutit à une apostasie de la vie chrétienne : « Veillez à ce que personne ne fasse de vous sa proie par le moyen de la philosophie. » *Ibid.*, 8.

Au temps des épîtres pastorales, la menace est devenue une réalité. Les condamnations de l'Apôtre s'accentuent : les enseignements humains sont qualifiés d'« enseignements de démons »; les règlements superstitieux viennent « de l'hypocrisie d'imposteurs qui interdisent le mariage, les aliments créés par Dieu », I Tim., IV, 3, et préconisent toute une ascèse, *ibid.*, IV, 8 : ce sont des gnostiques. Il y a aussi des superstitions d'un tout autre genre : « fables profanes, contes de bonnes femmes, qu'il faut éviter. » IV, 7. Paul les met sur le même pied que les spéculations de la gnose. I Tim., VI, 20.

Quelle était la portée de cette sanction? Si les discussions sur la Loi étaient vaines, est-ce que les œuvres de la Loi n'étaient pas pernicieuses? Saint Jérôme et saint Augustin ont eu, à leur sujet, une mémorable discussion. S. Jérôme, *Epist.*, CXII, *P. L.*, t. XXII, col. 927; S. Augustin, *Epist.*, CII, t. XXXIII, col. 276 sq. : décider si les *opera legis* étaient, dès ce

temps-là, *mortua et mortifera*, c'était, en somme, déclarer que ces œuvres constituaient des superstitions de culte faux du vrai Dieu. Voici comment saint Thomas résume les positions des deux docteurs : « Saint Jérôme distingue deux moments : le temps avant la passion, où les observances légales n'étaient ni mortes, ni nuisibles; et le temps qui suivit immédiatement la passion, où elles devinrent à la fois *mortua et mortifera*. Aussi, disait-il que les apôtres ne les avaient jamais observées alors « selon la vérité », mais seulement par une pieuse simulation, pour ne pas scandaliser les Juifs : ils ne pratiquaient pas ces rites « comme cérémonies légales », mais pour des motifs profanes d'hygiène ou de bon ordre. Mais ces explications paraissent mal fondées; aussi, avec plus de convenance, Augustin distingue-t-il un troisième temps, « à savoir, de la passion du Christ jusqu'à la diffusion de l'Évangile, durant lequel les œuvres légales furent des œuvres mortes, parce qu'elles n'avaient aucune valeur religieuse, et que personne n'était tenu de les observer; mais où elles n'étaient pas *mortifera*, parce que les convertis du judaïsme pouvaient les observer licitement, pourvu qu'ils n'y fussent pas attachés comme à des moyens indispensables de salut... Le Saint-Esprit n'a pas voulu les interdire d'un seul coup aux judéo-chrétiens, comme il prohibait les pratiques païennes aux convertis de la gentilité, afin de montrer la différence qui existait entre ces rites, les rites païens étant répudiés par Dieu dès l'origine comme tout à fait illicites, les rites mosaïques, au contraire, cessant d'eux-mêmes après la mort du Christ, qu'ils étaient destinés à préfigurer. Iª-IIæ, q. CIII, a. 1.

2° *Dans la tradition.* — A l'endroit du paganisme, on a parlé du radicalisme de l'Église, aux trois premiers siècles, parce qu'elle comptait parmi les *capitalia peccata* l'offrande de l'encens aux idoles et la participation au culte impérial. Mais c'étaient là des apostasies, et la malignité du public, les sollicitations des juges suffisaient à donner un sens précis à ces gestes païens. Par contre, on ne peut parler d'intransigeance à propos de bien d'autres coutumes mi-religieuses et mi-civiles. Les docteurs du IIIe siècle dressèrent des listes d'hérésies, mais point de listes de superstitions. Il fallait aller au plus pressé, et laisser au sens chrétien des fidèles d'exclure eux-mêmes les pratiques en opposition avec leur foi. De fait, les avis furent différents suivant les époques, les contrées, les classes sociales et surtout les tournures d'esprit, au sujet des fêtes officielles, de la table, du théâtre, du service militaire, des mariages, etc... Dès la fin du Ier siècle, il y eut, dans la communauté romaine, inquiète de tant de compromissions, un mouvement de retraite général. Les écoles rigoristes du IIe siècle virent de l'idolâtrie partout, même dans les spectacles et dans les métiers au service des temples. Tertullien, *De spectaculis* tout entier, *Apologet.*, c. XXXVIII; *De idolol.*, c. VII, *P. L.*, t. I, col. 528 et 747; Tatien, *Adv. Græcos*, n. 14, 33-34, *P. G.*, t. VI, col. 63 sq., 466-469. Mais, plus généralement, l'Église montra de la condescendance pour tous les usages qui n'étaient pas spécifiquement païens, par exemple pour l'éducation des enfants, le mariage avec des païens, la formation religieuse des prêtres. *Ép. à Diognète*, c. V, n. 6-10, *P. G.*, t. II, col. 1174. A peine fut-elle plus sévère pour la constitution de son culte, se bornant d'abord à interdire les rites qui s'opposaient par leur teneur matérielle à la lettre de l'Évangile, comme les sacrifices d'animaux au Dieu créateur de toutes choses. *Ibid.*, c. III, n. 3, col. 1172; Athénagore, *Legatio*, c. XIII, *P. G.*, t. VI, col. 916. Mais, dans le même temps, elle accueillait dans sa liturgie tous ces symboles, gestes et formules que l'homme avait détournés au service des faux dieux. Aux siècles mêmes où s'opéraient ces assimilations, les porte-paroles du catholicisme les acceptaient avec plus de sérénité que ne le font les modernes apologistes de l'Église. Ils ne manquaient pas d'entendre les objections des adversaires : Celse n'avait-il pas signalé à ses amis païens les contrefaçons chrétiennes des philosophes grecs et des religions orientales, et les manichéens n'en faisaient-ils pas un grief aux catholiques? Au premier, Origène se bornait à répondre qu'il fallait chercher, sous des ressemblances matérielles, les différentes inspirations qui les expliquent : Ἐξεταστέον γὰρ τὰ δόγματα, ἀφ' ὧν ὁρμώμενοι· δυνατὸν γὰρ τὸ αὐτὸ ἀπὸ διαφόρων δογμάτων γίνεσθαι. *Cont. Celsum*, l. VII, 63, *P. G.*, t. XI, col. 1509; cf. l. V, n. 44, col. 1249. En Occident, Augustin expliquait les analogies par la nécessité, aussi vieille que le monde, de signes religieux et par leur imprécision, *Cont. Faustum*, l. XX, c. XXII, *P. L.*, t. XLII, col. 386; *Epist.*, CII, *ad Deogratias*, q. III, n. 20, t. XXXIII, col. 378 : « Ainsi peut-on comprendre que ce n'est pas le rite sacrificiel qui est mauvais, puisque les Pères de l'Ancien Testament ont bien immolé des victimes au vrai Dieu; mais c'est le fait de les offrir aux faux dieux et aux démons impies que la vraie religion reproche aux superstitions des païens. » On comprend aussi par le même principe la condescendance d'un Grégoire le Thaumaturge, *Vita S. Gregorii*, *P. G.*, t. XLVI, col. 953, et d'un Grégoire le Grand, *Epist.*, l. XI, LXXVI, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1216 : « Offertes à Dieu, ces oblations ne sont plus sacrifices. »

Contre les pratiques restées païennes, malgré l'habile tactique de l'Église pour les christianiser, la doctrine de ses docteurs fut intransigeante : c'est une superstition de culte pernicieux que « de donner le nom de religion à une tradition humaine », dit la Glose ordinaire, *in Col.*, II, 23. Mais il y a bien d'autres traditions inassimilables pour les vrais chrétiens : celles des hérétiques ne valent pas mieux, écrit Lactance. Seule l'Église catholique garde le vrai culte. *Divin. instit.*, l. IV, c. XXX, *P. L.*, t. VI, col. 542. Il était bien sévère pour les dissidents, alors qu'il se montrait trop optimiste envers les libres expressions de la vraie foi. *Loc. cit.*, c. XXVIII, col. 535. Saint Augustin a signalé maintes fois les écarts des catholiques eux-mêmes. « Il y a des gens mal avisés qui trouvent moyen d'être superstitieux jusque dans la vraie religion! » *De moribus Eccles. cath.*, c. XXXIV, *P. L.*, t. XXXII, col. 1342. « Ne mettons pas la religion dans nos imaginations! Mieux vaut le vrai, si fruste soit-il, que tout ce qui peut être inventé par le caprice. » *De vera relig.*, l. I, c. LV, t. XXXIV, col. 169. « Le mensonge le plus pernicieux, dit-il encore, est celui qu'on fait en ce qui touche à la religion chrétienne. » *Contra mendacium*, c. III, n. 4, t. XL, col. 521.

Les décrétales des papes ont stigmatisé avec beaucoup de précision les deux provenances de cultes faux : 1. les réviviscences païennes : « Il n'est pas bien étonnant que certains prêtres abandonnent la pureté de la foi pour servir un culte « superstitieux » : ils n'ont pas grandi dans l'Église, mais viennent par une autre route, d'où ils ont amené avec eux des usages de leur vie passée. » *Cælestini epist. ad episc. Galliæ*, c. I; 2. les complications dévotes du renouveau carolingien : « opinions superstitieuses » en matière de liturgie, « issues d'une initiative privée, d'un jugement tout humain ». Fausse décrétale d'Alexandre, c. I et III. Le mot superstition, que les anciens auteurs n'entendaient que de l'idolâtrie, est appliqué ici au culte faux du vrai Dieu; mais l'abus avait été dénoncé depuis longtemps.

3° *Dans la théologie.* — C'est sur cette doctrine positive, et principalement sur le texte de saint Augustin relatif au mensonge ès-choses religieuses, que les théologiens ont édifié la théorie du culte faux, de ses

formes, de ses causes, et d'abord de sa possibilité. « Mentir, dit saint Thomas, c'est signifier extérieurement le contraire de la vérité. Or, de même que les paroles, nos faits et gestes ont valeur de signes. C'est même cette sorte de signes en actions qui constitue le culte extérieur de la religion. Si donc ce culte extérieur vient à signifier quelque chose de faux, il sera pernicieux. » IIa-IIæ, q. XCIII, a. 1.

Pour la première fois dans l'étude de la superstition, nous constatons qu'elle consiste avant tout dans une erreur en matière de signes : ici de signes extérieurs et cultuels. Comme en tout usage des signes, il y a ici l'homme qui cherche à exprimer sa religion, le signe cultuel qui a sa signification propre, et la réalité religieuse, *res significata*, qu'on cherche à atteindre. Qu'il s'agisse de signes naturels ou conventionnels de religion, l'erreur ne réside pas dans le geste même, *ut res naturæ*, mais dans le sens qu'il a naturellement ou conventionnellement et ces conventions ont été fort variables au cours des siècles. Pour les signes naturels de religion, ils ne peuvent être entachés de fausseté que par la fausseté du sentiment religieux qui les dicte; pour les signes conventionnels, au contraire, un homme religieux peut, avec les meilleures intentions du monde, enfreindre les conventions cultuelles admises autour de lui, et faire un acte extérieur de culte faux. L'erreur dans le signe de religion peut donc provenir du fait de l'agent, comme une erreur de tir peut venir du tireur qui a mal vu le but ou l'a mal visé. Mais, comme l'erreur peut provenir également du but qui s'est déplacé, de même le sens d'un acte de culte peut objectivement devenir faux du fait de la vérité religieuse, *res significata*, qui aurait changé. Le sens du signe religieux, comme de tout autre signe, est, en effet, directement ordonné à la chose signifiée.

Ces préliminaires étaient utiles pour saisir toute la portée de la distinction thomiste sur les deux formes que peut prendre le culte faux du vrai Dieu : *Hoc autem contingit dupliciter : uno quidem modo, ex parte rei significatæ a qua discordat significatio cultus...; alio modo potest contingere falsitas in exteriori cultu ex parte colentis.* IIa-IIæ, q. XCIII, a. 1. Quelles sont donc ces deux formes « contingentes », issues de deux côtés distincts?

1. La première forme de fausseté provient « du fait de la réalité signifiée, avec laquelle est en désaccord la signification du culte ». La première raison de désaccord provient « de la réalité religieuse » elle-même, par le fait qu'elle n'est pas bien exprimée par les symboles. Or, dans le culte faux du vrai Dieu, la réalité qu'on veut signifier, c'est le vrai Dieu, avec ses vrais attributs, avec sa providence et ses vrais plans de salut tels qu'il les a révélés. Et la première erreur, foncière, irrémédiable, viendra de ces augustes réalités, qui, trop élevées, échappent aux visées des hommes, ou qui, développant dans l'histoire humaine, leur dessein éternel, rendent périmés les rites anciens. Cette explication, tout à fait philosophique d'ailleurs, s'éclaire de l'exemple proposé par la suite de l'article : celui du progrès de la révélation et de la substitution à l'économie mosaïque de l'économie chrétienne, toutes deux pourtant révélées de Dieu. C'est la situation des Juifs pratiquants, qui avaient entre les mains des rites bien faits pour les siècles d'attente du Messie, mais incapables, par le développement du plan de salut, d'exprimer la nouvelle réalité chrétienne. Ce qu'ils avaient eu tant de peine à admettre provisoirement, du temps des prophètes, ils devaient désormais l'admettre tout de bon et comprendre bien que tout cela était périmé, du fait de la promulgation de la vérité de l'Évangile : « au temps de la Loi nouvelle, une fois accomplis les mystères du Christ, il est pernicieux d'employer les cérémonies de l'ancienne Loi qui signifiaient les mystères du Christ comme futurs; ce serait aussi mal que de professer en paroles que la passion du Christ est encore à venir. » IIa-IIæ, q. XCIII, a. 1.

Mais le cas du culte périmé n'est qu'un exemple entre mille : il y a bien d'autres formes du culte faux du vrai Dieu *ex parte rei significatæ :* toutes les infiltrations païennes dans la religion naturelle monothéiste, dans la religion des Juifs mêlés aux Chananéens, et jusque dans la religion chrétienne à diverses époques. Saint Thomas, pour ne pas se répéter, s'est réservé d'en traiter à propos de l'idolâtrie, IIa-IIæ, q. XCIV; mais les termes qu'il emploie alors montrent bien qu'il voit la malice propre de ces chrétiens mal convertis dans le culte faux du vrai Dieu, qui va contre leur vraie pensée religieuse. L'idolâtrie est évidemment une déviation totale de la religion; elle est du moins franche, tandis que, « s'il s'agit d'une idolâtrie purement extérieure, il s'y ajoute *culpa falsitatis* ». *Ibid.*, a. 3, ad 1um.

On peut dire enfin que bien des usages d'origine païenne, avant d'avoir perdu tout leur sens religieux, ont été adoptés sans grande conviction par des populations chrétiennes : on peut les ranger sans hésiter parmi ces cultes faux du vrai Dieu, parce qu'ils se heurtaient, sinon à la foi bien incertaine de ces populations, du moins au roc dur du dogme ou de la morale chrétiennes : *rei christianæ, a qua discordat significatio cultus.* Et les prêtres qui encourageaient ces superstitions tombaient sous l'ironie de saint Augustin : « On est d'autant plus condamnable qu'on agit soi-même mensongèrement et qu'en partageant les illusions du peuple on se croit dans la vérité. » *De civ. Dei, loc. cit.* Quant aux victimes de ces propagandes, on peut être pour elles assez indulgent : « Dans ces falsifications, il y a mensonge, *quantum est ex parte actus exterioris;* il y a des récits et des rites absolument faux; mais les gens qui s'y laissent prendre croient exprimer la vérité : c'est la chose qui ment et qui tient cette fausseté de sa propre origine. » Cajétan, *In IIam-IIæ*, q. XCIII, a. 1. On remarquera qu'en cette première catégorie de cultes faux, il n'est question ni d'invention *ex parte colentis*, ni de prohibition de la part de l'Église : c'est que l'opposition préexiste entre chose et chose, entre la vérité divine et des pratiques aussi vieilles et anonymes que le paganisme. Les gens n'avaient pas à inventer des reviviscences des anciennes religions, et l'Église n'avait qu'à constater que ces usages étaient antichrétiens.

2. La seconde catégorie de cultes faux du vrai Dieu vient au contraire d'une fausse initiative de celui qui fait acte de religion : *ex parte colentis in cultu exteriori.* Le signe extérieur de religion, en effet, a toujours un sens plus ou moins mystérieux, d'autant qu'il consiste en attitudes muettes, en gestes, en offrandes, en utilisation de choses sacrées, qui ont servi à toutes les religions successives. Les auteurs modernes, plus avertis que saint Thomas des « imprécisions des symboles », ont montré que beaucoup de symboles, usités « au sein de races devenues panthéistes, qui leur rendaient un culte direct », pouvaient servir, à l'état purement symbolique à signifier l'unité du vrai Dieu. E. Cailliet, *Symbolisme et âmes primitives*, p. 207. Mais les anciens scolastiques en ont reconnu aussi la relativité : l'adoration, par exemple, ou plutôt le prosternement, peut être adressé en hommage à un maître terrestre, S. Thomas, IIa-IIæ, q. LXXXIV, a. 1 et 2. Par contre l'adoration, au sens étymologique, le geste de porter la main à sa bouche *(ad os)*, qui n'a rien de bien significatif par lui-même, avait été profané par de si longs siècles d'idolâtrie et de persécution que les chrétiens de ces temps-là lui donnèrent un sens pernicieux.

En somme, le jugement privé est impuissant en matière si délicate; tel signe utilisé n'est pas imposé par sa nature pour signifier l'excellence de Dieu et notre soumission à son égard. Dans l'usage du signe conventionnel, l'erreur peut se produire, comme on le voit dans le cérémonial profane : un paysan se livre à des gestes ineptes ou à des paroles déplacées pour honorer un roi, et cela avec la meilleure intention du monde. Aussi faut-il s'étonner de lire dans Lactance : *Omnino quid colas, non quemadmodum colas!* C'est là une erreur d'appréciation et de pratique qui est fort généralisée; pourtant le moindre défaut, en matière religieuse, peut détruire la bonté foncière de l'acte.

La seconde forme de culte faux du vrai Dieu comprend précisément toutes les pratiques cultuelles opposées à la législation de l'Église. A vrai dire, ces falsifications sont manifestes depuis qu'il y a des Églises chargées de la police du culte : « depuis la promulgation de la Loi ancienne, c'est par des prescriptions extérieures que les hommes ont été instruits de la manière d'honorer le vrai Dieu, et il est désormais abominable de passer à côté, *quæ præterire pestiferum est.* » IIa-IIæ, q. XCIII, a. 1, ad 2um. L'opposition s'affirme ici entre des pratiques « du culte extérieur » et des règlements positifs, également extérieurs, portés par les Églises au nom de Dieu même, et pour développer son culte authentique. L'Église juive, nous l'avons vu, avait étendu très loin cette haie protectrice des prières et des sacrifices; l'Église catholique a constitué aussi ses règlements cultuels : lois universelles et permanentes de l'administration des sacrements, coutumes régionales plus ou moins stables, auxquelles saint Thomas rapporte les variations de la liturgie eucharistique : « coutumes diverses, mais non contraires à la vérité, *et eas præterire illicitum est.* » *Ibid.*, ad 3um. De toutes façons, l'antagonisme est ici entre deux initiatives : l'ordonnance protectrice de la société religieuse, de l'Église assistée par Dieu, et l'entreprise *ex parte colentis*, d'un individu ou d'une collectivité. Le cas le plus typique est bien celui que cite saint Thomas, *ibid.*, corp., d'un ministre de l'Église qui, dans le culte public, présente à Dieu de la part de l'Église, un culte qui va précisément *contra modum Ecclesiæ* : c'est un faussaire, qui troque contre ce qu'on lui a confié une marchandise frelatée, *falsa facti significatio cum intentione fallendi*, Cajétan, *in h. loc.* La falsification, pour être moins foncière que dans le cas des pratiques païennes qui se glissent dans la religion populaire, est beaucoup plus patente, parce qu'elle va contre la prohibition de l'autorité ecclésiastique et abuse de sa confiance. Cet abus peut prendre d'ailleurs les formes les plus diverses. Suarez a tort d'y voir le cas presque isolé du faux prêtre ou du prêtre déposé qui dirait la messe sans pouvoirs. En somme, cela se bornerait au cas de *fictio in legatione, quam exercet nomine alterius a quo constitutus non est. De religione*, tr. III, c. II, n. 2, t. XIII, p. 476 sq. Une messe simulée est un sacrilège, non une superstition de culte faux. Celle-ci porte, non sur la mission du faussaire, mais sur toute action cultuelle, publique ou privée. Saint Thomas dit sans doute : *Hoc* PRÆCIPUE *in cultu communi qui per ministros exhibetur in persona totius Ecclesiæ;* mais tout ce que le prêtre, et même le vrai prêtre, fait au nom de l'Église, il peut le falsifier et l'opposer à l'usage commun que l'Église lui demande d'observer. A cette falsification *ex parte colentis* se ramène aussi le cas du prédicateur qui prêche de faux miracles, de l'écrivain qui vante de fausses reliques, etc... Ils ne sont pas excusés par leur pieuse intention du péché de culte pernicieux, parce, autant qu'il est en eux, ils enlèvent à la foi du Christ, sa vérité ». Cajétan, *in h. loc.* Lessius, Lacroix, Vermeersch, etc., notent d'autres contrefaçons par la faute des ministres de l'Église : ce qu'elle leur a confié, ce sont de vrais sacrements, des miracles réels, des paroles de Dieu qui sont vraiment dans l'Écriture inspirée, etc.; si tous ces trésors du culte sont frelatés par le prêtre, ils n'ont plus droit à notre religion, et notre respect devient faux et superstitieux. Il y a plus : ces fraudes peuvent être le fait de simples fidèles et dans leur culte privé : n'ayant pas reçu mission de l'Église et n'étant pas tenus de poser tel acte de religion, ils doivent, quand ils le font, se conformer à l'institution de l'Église et ne pas aller contre l'ordre de Dieu. L'exemple apporté par Cajétan d'un chrétien qui s'isolerait du corps de l'Église, *sic in propria persona quod nihil ad Ecclesiam*, est peut-être un peu théorique; mais que penser des bonnes âmes qui colportent de prétendues révélations ou des dévotions excentriques? N'y a-t-il pas de leur part fraude sur la marchandise? Nous dirons plus loin quelques mots de ces dévotions fausses.

Le culte faux doit donc se trouver surtout chez les Juifs et les infidèles qui honorent le vrai Dieu. « Les Juifs qui maintenant circoncisent leurs enfants et observent le sabbat sont superstitieux... De même le païen qui offre à Dieu un sacrifice d'animal... bien qu'il entende honorer le vrai Dieu, lui offre cependant un culte qui n'est pas le vrai. » Suarez, *loc. cit.*, p. 470. Saint Augustin, *Epist.*, XLIX, n. 3, était peut-être plus humain et plus vrai quand il écrivait : *Cum hæc exhibentur Deo secundum veram inspirationem atque doctrinam, vera religio est.* Mais les théologiens scolastiques ont toujours montré quelque gêne à quitter le terrain objectif pour se pencher sur les intentions des hommes.

Le culte faux du vrai Dieu est compatible avec une foi véritable. Saint Thomas avait bien spécifié que la fausseté pouvait se glisser dans le culte extérieur, et « qu'un geste mensonger était un mensonge pernicieux tout comme une parole contre la foi ». IIa-IIæ, q. XCIII, a. 1. Suarez fait cependant observer que, psychologiquement, il y a une nuance entre les deux : « Il y a, dans le culte de Dieu, deux choses à distinguer : l'estime que nous avons de la personne que nous voulons honorer et le signe dont nous usons pour reconnaître son excellence, en quoi consiste précisément le culte. Or, dans le culte du vrai Dieu, même superstitieux, ne peut manquer tout à fait le premier élément, à savoir l'*existimatio veri Dei;* il peut s'y mêler tout au plus quelque fausseté, comme chez les hérétiques. Mais, dans la partie matérielle du culte, il peut se glisser l'erreur ou la superstition. Ce sont là, en effet, deux propositions bien différentes : Dieu est digne d'honneur pour son excellence, et telle chose est apte à lui témoigner cet honneur; sans se tromper sur le premier point, on peut se tromper sur le second. Utiliser des procédés qui ne sont pas adaptés à ce devoir voilà en quoi consiste la superstition. » Suarez, t. XIII, p. 469-470.

IV. LE CULTE SUPERFLU DU VRAI DIEU. — Cette superstition, comme celle de culte faux, est droite en son orientation, s'adressant bien au Dieu véritable, mais excessive dans ses réalisations, dans les actes cultuels qui font l'objet de la vertu de religion : car la dévotion indiscrète donne à ces actes, non pas un sens erroné, comme le culte faux, mais une surabondance. « Dans la religion, le juste milieu s'entend d'un certain niveau à maintenir entre les œuvres qui vont à honorer Dieu. Je dis un niveau, non une égalité absolue, car, envers Dieu, nous ne sommes jamais quittes de tout ce que nous lui devons; mais un niveau établi en fonction de ce que nous pouvons faire, de ce que Dieu même agrée. » IIa-IIæ, q. LXXXI, a. 5, ad 3um. Cette conception de la vertu morale de religion commande la notion du culte superflu : en accu-

mulant les actes de dévotion, on perd sa peine et on trouble la discrétion de la religion voulue par Dieu. Elle explique aussi le domaine précis où peut se produire cet excès dans le culte divin' et les critères pour les reconnaître.

1° *Doctrine de saint Thomas.* — 1. « Superflu se dit en deux sens : d'abord par rapport à la mesure essentielle des choses prises absolument, *secundum quantitatem absolutam*. A ce point de vue, rien ne peut être de trop dans le culte divin, parce que l'homme ne peut rien faire qui ne soit en-deçà de ce qu'il doit à Dieu. » IIa-IIæ, q. XCIII, a. 2. On en reste trop souvent, sur ce point, à la remarque liminaire citée plus haut que l'homme perd sa peine à vouloir être quitte avec Dieu, ce n'est pas une raison, au contraire, pour rien diminuer de l'hommage dont il est capable. Son effort n'a de limite imposée que celle de ses forces. Tant qu'il s'agit de religion véritable, il n'y a pas d'excès possible : *quantum potes, tantum aude, quia major omni laude.* Avant de condamner toutes les dévotions superflues, il faut bien se convaincre que la critique n'atteint ni la dévotion, ni la prière, ni les exercices de piété de bon aloi : la prière continue de saint Paul ermite, les mortifications des Pères du désert, qui allaient pourtant au bout des forces humaines, n'étaient point un culte superflu.

Mais, dans les pratiques de la dévotion, la générosité intérieure n'est pas tout : « l'excès pourra consister à rendre le culte divin... à contre-temps, ou en d'autres circonstances indues. » IIa-IIæ, q. LXXXI, a. 5, ad 3um. Ici la religion reprend son caractère « de vertu morale », qui s'établit dans un juste milieu. « Or, il arrive qu'on outrepasse par excès la mesure de la vertu, non pas au point de vue de la quantité, mais dans les autres circonstances de l'action. Ainsi y a-t-il des vertus, comme la munificence, où l'excès toujours possible n'est point de donner davantage (on donnera peut-être moins), mais de distribuer ses dons à contre-temps, voilà qui devient superflu. Ainsi de la superstition, excès opposé à la religion : non point qu'elle rende à Dieu plus d'hommage que la vraie religion, mais parce qu'elle le prodigue d'une manière indue. » IIa-IIæ, q. XCII, a. 1. Ces pratiques sont devenues inutiles par inadaptation aux fins générales du culte divin. C'est ce que saint Thomas appelle : *quantitatem proportionis;* nous dirions : un développement disproportionné des pratiques extérieures relativement à la religion intérieure qui devrait les animer.

2. Quels sont donc les critères qui permettent de condamner ces superfluités? Ce sont les fins mêmes du culte de Dieu, fins diverses et subordonnées les unes aux autres. « Sera superflu par disproportion ce qui ne répond pas aux fins du culte : 1. rendre gloire à Dieu; 2. nous soumettre à lui par l'esprit ; 3. et par le corps. » IIa-IIæ, q. XCIII, a. 2. Rien de plus harmonieux, en effet, que le développement de la vraie dévotion; rien non plus de plus humain et de plus éducateur. Mais il ne faut pas inverser l'ordre des facteurs. « Les choses extérieures », les gestes et les offrandes, « ne sont employées que comme signes des actes spirituels, qui, eux, sont agréés par Dieu ». Les exercices de piété extérieurs ont sans doute une autre utilité, celle de marquer les sentiments de pénitence de l'homme pécheur et de réfréner les convoitises de la chair; mais la vertu de pénitence, vertu morale par excellence, requiert elle aussi, un juste milieu, *per moderatam refrenationem concupiscentiarum*. Q. XCIII, a. 2. Enfin les actes de piété intérieurs demandent eux-mêmes un certain tempérament; sauf « la foi, l'espérance et la charité, qui mettent notre âme en la sujétion de Dieu et donc ne comportent pas de superflu ». *Ibid.*, ad 2um. La méditation prolongée et l'étude indiscrète même des choses de Dieu « peuvent occasionnellement empêcher la dévotion ». IIa-IIæ, q. LXXXII, a. 3, ad 1um et 3um. Si l'on veut laisser hors de compte les abus du serment, de l'adjuration et l'usage indu du nom de Dieu, parce que « ces appropriations abusives du divin » ont en effet d'autres mobiles et d'autres noms que celui de culte superflu, il est bien sûr qu'il faut y inclure les innombrables abus relatifs au sacrifice de la messe, aux sacrements et aux sacramentaux : excès de confiance en leur efficacité, qui en ferait pour un peu des pratiques magiques, raffinements et scrupules dans leur célébration, etc. Pour faire bref, on cite l'exemple du chant ecclésiastique, parce qu'il est sujet, comme tout le culte public, à bien des superfluités, IIa-IIæ, q. XCI, a. 2; mais celui qui supprimerait, en principe, par esprit de mortification, le chant liturgique, ne serait pas exempt de superstition, cette suppression bien apparente relevant, au fond, d'un excès de religion. Quant à l'autre exemple classique d'ajouter un cierge ou autre chose à l'autel du sacrifice, le culte superflu s'y double parfois de vaine observance... On serait infini si l'on voulait signaler toutes les circonstances de temps, de lieu, de manière, qui peuvent surcharger inutilement l'exercice de la vertu de religion. « Ce disparate de circonstances déréglées ne change pas cependant l'espèce du péché », parce que les dérèglements signalés plus haut n'ont tous qu'une même contrariété aux fins rationnelles du véritable culte. « Tout cela doit donc être tenu pour superflu et superstitieux qui, de soi, est étranger à la gloire de Dieu, à l'élévation de l'âme humaine vers Dieu, ou à la mortification modérée des convoitises de la chair, ou enfin à l'institution de Dieu et de l'Église, ce qui s'écarte de la coutume communément reçue. » IIa-IIæ, q. XCIII, a. 2.

3. Les trois critères ajoutés ici par saint Thomas : l'institution positive par Dieu ou par l'Église et l'autorité de la coutume, ne font pas double emploi avec les trois premiers, mais ils les mettent à notre portée, ce sont les règles prochaines du culte véritable. Ce que Dieu n'a pas jugé bon de prescrire ou d'autoriser, ce que l'Église, dans l'organisation progressive de son culte, n'a pas institué officiellement, ce que la coutume des fidèles réprouve, tout cela doit être préjugé comme étranger aux fins du culte divin. On a déjà vu que le culte superflu ne va pas contre les règles de l'Église : c'est du supplément, de valeur pour le moins douteuse. Mais il se juge alors par la coutume : celle-ci n'étant d'ailleurs qu'affaire de pratique et non de précepte motivé, on pourra bien constater qu'une dévotion n'est pas entrée dans la pratique, mais on ne pourra déclarer qu'elle soit, par là même, « contre » cette coutume. Pour savoir si elle va vraiment contre la coutume, il faut interroger le sens religieux des fidèles et finalement la raison naturelle. Aussi Suarez ajoute-t-il aux critères thomistes « tout ce qui va contre la raison naturelle, non pas tout ce qui est en dehors du précepte strict, seulement ce qui montre quelque inutilité ou superfluité ou autre inconvénient de ce genre ». *De religione*, tr. III, l. II, c. I, n. 9, t. XIII, p. 471. Il faut avouer que la règle est bien flexible et qu'il n'est pas de trop que Dieu et l'Église étendent leur sollicitude jusqu'à rappeler aux adorateurs le culte en esprit : en plus des institutions spéciales, il y a les directives générales, *ordinatio Dei et Ecclesiæ. Loc. cit.* Les avertissements du Christ contre le pharisaïsme, les conseils spirituels de l'Église rappellent que les pratiques superflues « viennent de l'hypocrisie ou d'un zèle déraisonnable ». Cajétan, *In IIam-IIæ*, q. XCIII, a. 2. Malgré les directions de l'autorité vivante, il y aura toujours une marge de liberté laissée à l'expression de la ferveur religieuse.

2° *La tradition.* — 1. *Avant le christianisme.* — Les religions qui ne se réclament ni d'une révélation, ni

d'une Église, se défendirent difficilement contre la superstition de culte superflu. Lactance prétend même que la démarcation est impossible. *Divin. instit.*, l. IV, c. XXVIII, *P. L.*, t. VI, col. 537. La raison a pourtant dit son mot en la matière, mais ce n'est pas notre raison de civilisés: ainsi les danses rituelles, qui nous semblent presque grotesques, ont fait partie de l'héritage religieux de tous les anciens peuples; c'est dire que les exigences de la raison ont varié avec les époques et les civilisations. Lactance lui-même, *loc. cit.*, pensait que les religions primitives étaient plus pures que les nouvelles; Arnobe soutenait le contraire. *Adv. nationes*, l. I, c. XLIII et LII, *P. L.*, t. V, col. 773 et 791.

Sans parler des autres formes mal connues du paganisme, on ne peut pas dire de l'ancienne religion romaine, qu'elle ait favorisé le culte superflu : c'est le latin qui a créé le mot *superstitio* avec son sens péjoratif. C'est que tous les rapports avec les dieux y revêtaient la forme d'un contrat légal : violer le contrat était, sans doute, une *impietas;* mais l'outrepasser était une *superstitio*, une exagération. Ce que nous appelons dévotion, qui excuse partiellement certaines pratiques spontanées, restait en dehors de l'idéal romain; l'enthousiasme mystique l'eût choqué. Mais ce formalisme même engendrait une pratique cultuelle méticuleuse, qu'avec nos idées chrétiennes nous appellerions superstitieuse. « Les gens religieux, dit Cicéron, sont appelés ainsi parce qu'ils étudient soigneusement et relisent tout ce qui concerne le culte des dieux. » *De natura deorum*, l. II, c. XXVIII, 72. La pratique romaine de la religion mettait donc l'accent exagérément sur les rites.

Pour de meilleures raisons, la religion mosaïque s'est défendue assez efficacement sur ce point. Disons ici que sa doctrine est très nette en l'espèce : c'est le même livre, le Deutéronome, qui proclamait que le peuple ne devait pas « ajouter au précepte », Deut., IV, 2, et que « ce précepte n'était pas hors de sa portée, mais dans son cœur ». Deut., XXX, 11-14; cf. Rom., X, 8. Les prophètes devaient insister sur ce point. Le Christ, lui aussi, combat les superfétations cultuelles des rabbins. Matth., XV, 3-6; XXIII, 2-9; Marc., VII, 1-13; XII, 40; Luc., XI, 40-46. Qu'il y ait eu dans le pharisaïsme de l'orgueil et du mépris pour les grands commandements de la Loi, c'est indiscutable; mais Notre-Seigneur ne laisse-t-il pas entendre, par l'allégorie de la coupe, etc... que ces péchés sont les suites du culte superflu? « Ces gens qui font pour l'apparence de longues prières, subiront une plus forte condamnation. » Marc., XII, 40; Luc., XX, 47. Par contre, « une fois en règle avec les points les plus essentiels, il est bon de ne pas négliger les autres », Matth., XXIII, 23; preuve que le culte superflu n'est pas une question de quantité, mais de « proportion » et de sincérité. Saint Paul dénonce exactement les trois travers signalés aussi par le Docteur angélique : « Toutes ces superfluités ont une apparence de sagesse : c'est un culte (du vrai Dieu, mais) capricieux, une soumission (de l'âme, mais affectée), un mépris (mais immodéré) pour le corps; et tout cela est sans valeur réelle et ne sert qu'à la satisfaction de la chair. » Col., II, 23. On voit comment la systématisation philosophique de saint Thomas se tient, sans le dire, très près de l'Écriture.

2. *Dans l'Église ancienne.* — Cette systématisation tient aussi compte de l'attitude générale de l'Église, qui a toujours gardé le souci essentiel d'adapter son culte aux besoins raisonnables des fidèles, sans les surcharger de pratiques extérieures. Tertullien est le premier qui ait donné le nom de superstition aux expressions excentriques de la piété chrétienne : « De pareilles extravagances » — prier en déposant son manteau! — « sont à mettre au compte, non de la religion, mais de la superstition : affectations de piété qu'on réprime, et qui doivent l'être, ne serait-ce que parce qu'elles font ressembler aux Gentils. » *De oratione*, c. XII, *P. L.*, t. I, col. 1175.

Avec plus de nuances, saint Augustin, en 397, qualifie de « *superstitiosa figmenta* l'usage indu de la sainte Écriture chez les bons et vrais chrétiens ». *De doctr. christ.*, l. II, c. XVIII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 49. Trois ans plus tard, dans sa lettre à Januarius, *Epist.*, LIV, *P. L.*, t. XXXIII, col. 200 sq., il trouvait une distinction plus explicite entre le culte sagement compris et sa contrefaçon superstitieuse. « Le Christ nous a soumis à un joug très doux et à un fardeau bien léger; aussi est-ce par des *sacramenta* très peu nombreux, d'observation très facile et de signification très haute qu'il a rassemblé en société le peuple nouveau : de ce nombre, le baptême, la communion et quelques autres *sacramenta* recommandés dans les Écritures canoniques, à l'exclusion de tous ces rites des livres de Moïse, qui grevaient la servitude de l'ancien peuple, pour se conformer au cœur des Juifs. » *Op. cit.*, c. I, n. 1, col. 200. Tout en restant fidèle à cette consigne de liberté, il ne faut pas, par un conservatisme étroit, faire fi de la tradition vivante de l'Église : les éléments qui se sont ajoutés à la simplicité primitive ne sont pas pour cela des superstitions, il faut retenir encore les usages ecclésiastiques généraux ou locaux. Parmi ces surcharges devenues universelles, il y a le jeûne eucharistique. *Op. cit.*, c. V et VI, n. 7 et 8, col. 203. Quant aux usages locaux, il faut bonnement s'en tenir à la coutume *quæ pro lege habenda est. Epist.* XXXVI *ad Casulanum;* mais il y aurait « timidité superstitieuse » à se quereller à leur sujet. On remarquera d'ailleurs que les usages des Églises gardent une discrétion remarquable. L'excès superstitieux commence, en effet, dès que l'individu se soustrait aux consignes de l'Église. *Enchirid.*, c. LXXIX, *P. L.*, t. XL, col. 269. L'autre caractère commun à toutes ces exagérations, c'est « de donner son principal souci à l'extérieur de la religion ». *De vera religione*, c. III, *P. L.*, t. XXXIV, col. 124.

3. *Le Moyen Age.* — On n'entendra plus, de longtemps, une voix aussi nette que celle de l'évêque d'Hippone, en faveur de la liberté chrétienne; et il faudra arriver à la fin du XII[e] siècle pour trouver, dans le *Verbum abbreviatum* de Pierre le Chantre, une protestation d'ailleurs tumultueuse « contre la multiplication et le poids des observances ». *P. L.*, t. CCV, col. 233 sq. Ses exemples ne sont pas toujours très bien choisis; il n'y avait pourtant que l'embarras du choix parmi les abus tolérés par les évêques du XII[e] siècle dans le culte. Jean de Chartres avait dit au III[e] concile du Latran (1179) : « Dieu nous garde d'instituer du nouveau ou de restaurer d'anciennes observances! Nous sommes déjà accablés sous les institutions, alors que « l'autorité » dit qu'il faut en laisser tomber quelques-unes, *ne multitudine utilium gravemur. P. L.*, t. CCV, col. 235. Nous avouons n'avoir pu identifier cette « autorité »; mais il est certain que le pouvoir central de l'Église n'a jamais pris de ces mesures énergiques qui auraient été indispensables pour rétablir alors l'équilibre entre la religion intérieure et le fardeau des rites utiles, mais accessoires. A cette époque, qu'on a appelée sacramentaire et qui le fut même dans le domaine civil, elle se montra d'une extrême condescendance pour les besoins qu'avaient les foules d'extérioriser leur culte sans pourtant glisser dans la superstition. Elle exerça plutôt à leur endroit un rôle modérateur, comme ses ennemis ont parfois la coquetterie de le reconnaître : « L'Église a imposé une religion relativement simple, sans trop de fêtes, sans interdictions alimentaires. » S. Reinach, *Orpheus*, p. 393.

D'où vient qu'au Moyen-Age, la religion fut pour-

tant envahie par une dévotion surfaite? On peut, semble-t-il, en marquer trois causes : les précautions mêmes du pouvoir officiel et les développements parfois touffus de sa doctrine, qui donnaient prétexte à une hantise exagérée et à des observances superstitieuses; les usages de certains milieux semi-officiels, qui, par leur diffusion, prenaient figure d'observances anormales; enfin, et surtout, les pratiques populaires issues d'une incompréhension des précautions et des particularismes précédents, et... de la peur.

a) Des précautions excessives pour la sainte eucharistie, le saint chrême, l'autel chrétien, les églises, etc., on a une codification, bien caractéristique, quoique non la première en date, vers 850, dans les *Fausses Décrétales*. L'une d'elles a trait « à la propreté du calice, *ne non bene lotus calix, diacono peccatum fiat efferenti*, *Epist. II Clementis*, II, 2; aux « fragments d'hosties non consacrées », I, 3; aux linges d'autel, qui ne doivent pas sortir de la sacristie, I, 2; aux voiles des portes des églises qui ne doivent pas être touchés par les fidèles, I, 2, non plus que les linges sacrés par les religieuses, *Epist. Soteris*, II, 1, ni même les vêtements sacerdotaux, *Epist. Stephani*, I, 3. Précautions louables, qui prétendaient bien « repousser toute opinion superstitieuse », mais qui aboutirent au résultat contraire. On trouvera dans Martène, *De monach. ritibus*, *passim*, une série semblable de précautions en cas d'accidents dans le sacrifice de la messe. Beaucoup d'exagérations au sujet de l'efficacité des sacrements, des bénédictions, des sacramentaux grandirent, même dans les sphères officielles, à l'ombre de la théorie sacramentaire. D'autres développements doctrinaux sur le rôle des anges, des saints et des démons, et les exagérations inévitables des prédicateurs, donnèrent aussi prétexte à mille superfétations cultuelles. Voir les art. RELIQUES et SAINTS *(Culte des)*, ici, t. XIII, col. 2352 sq., et t. XIV, col. 939 sq. On peut en dire autant des spéculations pieuses mais passionnées, sur le Christ, sa vie, son corps sacré, sa passion.

b) A mi-chemin entre les prescriptions officielles et les poussées populaires, il y avait les exemples et les exhortations des pieux laïques : moines, ermites, reclus et béguines. Leurs communautés étaient régies par « des règles ». Mais ce déterminisme personnel qui, pour un saint, était l'expression suprême de la liberté spirituelle, risquait de devenir une surcharge insupportable pour des fidèles à qui on aurait voulu l'imposer, fût-ce même par la seule contrainte de l'exemple, parce qu'exotique, anachronique, disproportionné avec leur sainteté personnelle et leur genre de vie.

Sans parler des jeûnes austères que les Pères du désert léguèrent aux laïcs orientaux, les moines scots, quand ils abordèrent le continent, auraient été sages d'adopter les coutumes religieuses de ces pays. C'était trop leur demander : déjà leur particularisme avait occasionné des troubles en Angleterre. Au VIIe siècle, saint Colomban, à Luxeuil et à Bobbio, se faisait remarquer par ses observances, ses cent génuflexions quotidiennes, etc... Dix ans après sa mort, son successeur, saint Eustase, fut accusé formellement de culte superflu : *Superflua quædam et canonicæ institutioni aliena eorum studiis teneri. Vita Eustasii*, par Jonas, c. x, *Act. sanct. O. S. B.*, t. II, p. 111. Quelques-uns de ces usages, d'ailleurs, comme les *loricæ* ou prières litaniques, n'étaient pas sans défaut : « Très souvent on leur a voué, comme à des sortes de conjurations, un attachement superstitieux. » L. Gougaud, *Celtiques (Liturgies)*, dans *Dict. arch. chrét.*, t. II, col. 2983-2986.

Les auteurs de vies de saints propagèrent parfois à leur insu, des pratiques désuètes, qui frisaient dès lors l'inconvenance. Parce que saint Sulpice de Bourges († 644) bénissait en son temps les fontaines avec le saint chrême, la chose n'était pas permise pour cela aux contemporains de l'hagiographe carolingien. *Acta sanct. O. S. B.*, t. II, p. 172. Les biographes des mystiques des XIVe et XVe siècles livrèrent au public les secrètes dévotions de leurs héroïnes, qui n'étaient sans doute pas destinées à l'usage commun, du moins avant l'autorisation de l'Église. On apprit ainsi par sainte Brigitte le nombre des coups que le Sauveur avait reçus dans sa flagellation; par sainte Claire et sainte Julienne de Norwich maintes particularités de la crucifixion.

c) Quand on aborde les broussailles des superfluités cultuelles populaires, il ne faut pas imaginer une religion en révolte contre la religion officielle : la plupart de ces pratiques voulaient s'autoriser d'un exemple des saints, voire d'une indulgence. Cf. J.-B. Thiers, *Traité des superstitions qui regardent les sacrements*, t. IV, p. 1-321. Mais la plupart du temps l'autorisation de l'Église n'a jamais été donnée, et les conciles ou les Congrégations romaines y ont mis bon ordre. *Op. cit.*, p. 3, 5, 17. Étaient-elles vraiment un culte superflu dans l'opinion des fidèles, trompés dans leur dévotion? Non, sans doute; mais *quantum est de se, non pertinent ad gloriam Dei*. On les reconnaît soit à la fausseté manifeste des pratiques, soit à leur vulgarité, soit enfin à des préoccupations toutes profanes de nombre et de mesure, qui montrent qu'une dévotion authentique s'est doublée d'une vaine observance. Enfin, puisque la superstition est une attitude de défense supplémentaire contre des malheurs que la science et la religion vraie ne peuvent éloigner, il ne faut pas s'étonner de voir les grandes souffrances du peuple, la peste par exemple, engendrer au XIVe et au XVe siècle une foule de pratiques inconnues auparavant.

On a vanté avec raison le caractère spontané de la dévotion catholique. « Il y a toutefois un autre aspect de la dévotion médiévale, et aussi de la dévotion moderne, qu'il n'est pas permis de laisser dans l'ombre. Beaucoup de pratiques anciennes, et qui se sont continuées jusqu'à nos jours, sont moins recommandables. De certaines on peut dire qu'elles ne sont que puériles, mais d'autres frisent la superstition, et il en est de franchement condamnables, « qui concernent les lieux saints, les sacrements ». « L'usage de placer un document sur l'autel pour s'attirer une réponse favorable ou une faveur quelconque est fort ancien. Dans la suite des âges, les prétendues lettres ou prières tombées du ciel passaient pour avoir été trouvées sur quelque autel célèbre de la chrétienté. Cf. *Dict. arch. chrét.*, à l'art. *Christ (Lettre du)*, t. III, col. 1534, 1537. De tout temps, les bonnes gens ont cru efficace d'y déposer divers objets, de l'argent, parfois des formules magiques,... de faire passer des malades sous l'autel pour obtenir la guérison. » L. Gougaud, *Dévotions du Moyen-Age*, p. 54. On verra facilement que « ces égarements eux-mêmes attestent à leur manière une vénération profonde pour l'autel chrétien ». *Loc. cit.*, p. 53. C'étaient bien des sacrilèges et des irrévérences que l'autorité avait proscrits, II^a-II^æ, q. XCIX, a. 3; mais, dans la pensée des dévôts, c'étaient des marques de culte, de culte excessif. On le voit mieux encore dans la multiplication des dispositions corporelles requises pour les sacrements et dans l'usage quasi-magique qu'on en faisait. Cf. J.-B. Thiers, *Traité des superstitions qui regardent les sacrements*, *passim*.

La dévotion du Moyen-Age se tourna vers les souffrances du Christ, en particulier vers les plaies du Crucifié. Mais la superstition s'en mêla, en attachant une importance excessive aux considérations de nom-

bres, de figures, toutes choses qui avaient encombré les vieilles religions. Ces calculs étaient restés étrangers aux liturgies officielles des Églises. L'on ne saurait faire un crime à l'Église d'avoir autorisé une messe des cinq plaies. Mais la déviation était toute proche : pour célébrer convenablement cette messe des cinq plaies, on eut l'idée de la dire cinq fois, et avec cinq cierges... A cette messe, « on attacha des vertus exagérées et une efficacité capable de conjurer tous les maux, les temporels comme les spirituels, en particulier la mort subite ». Aux formules recommandables, « comme celles de sainte Gertrude et de sainte Claire ou de saint Edmond de Cantorbéry », les fabricants de petits livres en ajoutèrent qui faisaient entrer la mention des plaies divines dans de véritables charmes magiques. L. Gougaud, *op. cit.*, p. 88.

Quand on ne connaissait pas de nombre historique, on pouvait à la rigueur guider la dévotion des fidèles en leur proposant des nombres mystiques : ainsi parle-t-on toujours des trois chutes de Notre-Seigneur dans le chemin de la croix, et des cinq, puis des Sept-Douleurs de Marie; on pouvait même, par souci de symétrie, parler des sept plaies de Jésus, et leur adresser « sept requêtes ». Ce souci du nombre explique les égarements de bien des dévotions excellentes.

Une autre forme de la dévotion populaire était celle des figures du drame de la passion. L'Église y a trouvé son bien. Mais elle s'est défiée avec raison des considérations échevelées qu'on trouvait pourtant en Asie-Mineure, dès le v[e] siècle, du temps de Théodoret, et chez nous, du temps de Grégoire de Tours. Appliquées à la passion, elles donnèrent naissance à la *mensura plagæ lateris D. N. J. C.*, dessin qu'il suffisait de regarder ou de porter sur soi, pour gagner l'indulgence de sept années accordée, disait-on, par le pape Innocent VIII (1484-1492). L. Gougaud, *op. cit.*, p. 100. Ces déviations populaires sont moins en vogue aujourd'hui et la considération du nombre ne subsiste guère que dans le trentain grégorien; mais les conditions que l'Église peut y imposer et moyennant quoi elle a enrichi cette pratique de privilèges appréciables, *S. Pénitencerie*, 11 juillet 1925, sont beaucoup moins méticuleuses que celles du trentain grégorien des missels d'avant Pie V († 1572). On peut en dire autant de la dévotion au scapulaire et de l'ancien usage de revêtir, à l'article de la mort, l'habit monastique. L. Gougaud, *op. cit.*, p. 139.

Des protestations ne manquèrent pas d'être élevées par de pieux personnages, l'évêque Pierre d'Ailly (1350-1420), le chancelier Gerson (1362-1429), *De exercitiis discretis devotorum simplicium*, éd. Du Pin, Anvers, 1706, par le cardinal de Cusa (1401-1464), *Exercitationes*, t. II, l. II, c. VIII, par saint Bernardin Sienne, *Opera*, Venise, 1745, t. I, p. 42 sq.

4. *Les temps modernes.* — Il appartenait à l'Église de mettre en sûreté certains usages, attaqués par Wicleff et J. Huss, comme les prières spéciales, composées d'un certain nombre de formules. Bulle *Inter cunctas*, 22 février 1418, Denz.-Bannw., n. 599. Ce fut le concile de Trente qui définit le pouvoir rituel de l'Église, sess. XXI, 16 juillet 1562, Denz., n. 931, et qui prit la lourde tâche d'endiguer « la superstition, cette fausse imitation de la vraie piété ». Il le fit pour le culte officiel, sess. XXII, 17 septembre 1562, Denz., n. 942 sq.; pour le culte public et privé des saints, des reliques, des images, pour les « superstitions » relatives au purgatoire, à la sess. XXV, 3 déc. 1563, Denz. n. 983 sq. Sur la discussion concernant les fausses reliques, voir l'art. MABILLON, t. IX, col. 1431-1433. Au XVIII[e] siècle la bulle *Auctorem fidei* s'éleva contre l'intolérance excessive des jansénistes, qui voyaient des superstitions un peu partout dans la dévotion populaire, prop. 31-33; 61-64; 69-72, Denz. n. 1501-1599. Toutes ces décisions, de valeurs diverses, ne dispensaient pas d'une surveillance constante.

3° *Objet précis du culte superflu.* — La notion de culte superflu est donc aussi nette que possible, encore que ses frontières soient difficiles à marquer dans le détail : il faut qu'il y ait un acte de culte, intérieur ou plus souvent extérieur, et non pas seulement la contrefaçon d'une vertu morale; il faut qu'il y ait un excès dans ces marques de religion, non pas nécessairement par des actes surérogatoires, mais simplement par un développement excessif des pratiques extérieures par rapport à la religion intérieure de l'individu.

1. Les anciens théologiens, sauf saint Thomas, ont eu tendance à étendre cette notion à d'autres provinces qu'à la vertu de religion; et les manuels modernes de théologie la restreignent trop souvent à des infractions aux rubriques. C'est que les premiers scolastiques étaient encombrés par leurs documents canoniques de tous les âges, qui avaient vu de la superstition dans les excès de tous les genres. « Une glose dit que « jurer par les créatures est une superstition. » On doit comprendre par là que l'on invoque les créatures considérées en elles-mêmes en témoignage de la vérité; et de la sorte « c'est bien une superstition, puisqu'on leur donne une révérence à laquelle elles n'ont pas droit! » S. Bonaventure, *In III[um] Sent.*, dist. XXXIX, a. 2, q. II, ad 1[um]. D'autres théologiens, par des prodiges d'interprétation, ont vu de la superstition dans les excès les plus divers des autres vertus. « Le zèle de Dieu, par exemple, est une disposition de l'âme, et on peut la cultiver dans l'intention d'honorer Dieu. Cependant, si ce zèle est indiscret, Rom., x, 2, il y aura superstition et non religion. Le même excès peut se rencontrer en fait de crainte de Dieu ou d'autres actes intérieurs : aptes de soi à honorer Dieu, ils peuvent dégénérer si, dans un cas particulier, ils s'exercent imprudemment. Ils ne sont plus proportionnés à atteindre la fin proposée. » Suarez, *loc. cit.*, n. 6, p. 470. Cependant, le zèle et la crainte de Dieu sont, comme l'espérance et la charité, la source vive de la vertu de la religion; mais leur épanouissement et leur déformation s'expriment en des sentiments intimes, cf. II[a]-II[æ], q. LXXXI, a. 2, ad 1[um]; seules les exagérations dictées par cette crainte et ce zèle dans les pratiques religieuses ressortissent au culte superflu.

2. A l'inverse, des théologiens d'aujourd'hui tendent à en minimiser les méfaits : « Le culte vain consiste à honorer Dieu par des cérémonies insensées, choquantes, ridicules. » H. Jone, *Précis de théol. morale*, trad. franç., p. 91. Mais ceux qui soupèsent la religion de notre temps voient dans le déséquilibre du culte vide ce qu'on peut reprocher surtout à la dévotion contemporaine. Cf. Mgr d'Hulst, *Mélanges*, t. III, p. 256-279, où l'auteur cite une série de dévotions de la fin du dernier siècle, qu'on pourrait mettre à jour, sans avoir un mot à changer à son verdict : « Entendues et appliquées de telle sorte, ces dévotions ne sont pas exemptes d'un certain esprit superstitieux et mercenaire. »

3. Quand on parle de superfluités religieuses, on est amené à parler des dévotions concrètes, officielles ou privées, essentielles ou facultatives. Parce que ce sujet est concret, chacun croit pouvoir en discuter à son aise; mais, parce qu'il est très mêlé, il offre de multiples occasions de confusions regrettables. Cf. Molien, art. *Dévotion et dévotions*, dans *Dict. prat. des conn. relig.*, t. II, col. 797-805. « Avec un peu d'instruction religieuse et de bonne volonté, il est pourtant facile à tout chrétien de s'y reconnaître parmi les dévotions catholiques » et le théologien y saisit mieux que partout ailleurs l'objet concret du culte vrai, du culte superflu et même du culte faux du vrai Dieu.

En effet, la dévotion vraie, dans ses actes intérieurs et ses manifestations externes, est à l'abri des déviations et des exagérations superstitieuses, par un don surnaturel de sens et de mesure. Ce n'est pas une vertu aveugle ni inconsidérée ; « elle impose une mesure aux actes humains de religion ». IIa-IIæ, q. LXXXII, a. 1, ad 1um. Pourtant, mouvement de la volonté agissant par l'attrait du culte de Dieu et prompte à trouver des moyens d'hommage, elle se déploie avec ardeur en de multiples œuvres de piété, en des « dévotions » variées. *Ex vehementi affectione... inconsiderate prorumpit*, dit saint Thomas. *In IIIum Sent.*, dist. IX, q. I, a. 3, qu. 3. La vie des saints, celle même des bons chrétiens dans leur for intérieur *in quibusdam viris et in devoto femineo sexu* abonde en excès de cette piété débordante; pour ceux-là, l'Église a toujours montré la plus grande compréhension, parce qu'ils jaillissaient « d'une vive charité ». Mais, si la charité n'y est plus, comme il arrive quand on veut répandre et généraliser ces dévotions, les formules ferventes deviennent un « airain sonnant », et les gestes ne sont plus qu'une « religion simulée ». IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 14. Là-dessus, la critique serait aisée et indéfinie.

Mais en se bornant aux dévotions objectivement superstitieuses, à celles que l'Église interdit à tous ses fidèles, on doit dire que les unes sont un culte faux, les autres simplement superflues, parce que dénuées de tout avantage, parce que sans utilité.

a) En elles-mêmes, certaines dévotions sont dangereuses, parce qu'elles se proposent un objet faux, ou présenté faussement : la dévotion au cœur pénitent de Notre-Seigneur ou à sa sainte âme a été condamnée par l'Église. Certaines autres sont ridicules en elles-mêmes : celles qui se plairaient à honorer séparément telle ou telle partie du corps de Jésus : les cheveux, la barbe, etc., alors que le culte du Christ doit s'adresser à sa personne, cf. IIIa, q. XXV, a. 1. Telles autres sont fausses, de droit ou de fait, comme la dévotion aux reliques du corps de Jésus, ou de tel saint qui n'aurait pas existé. D'autres sont nuisibles au prochain, parce que, facilement mal comprises, elles fournissent aux ennemis de la religion ou même aux indifférents l'occasion de calomnier la doctrine catholique ou la vraie piété.

b) D'autres dévotions seraient simplement inutiles, n'ayant pas d'objet propre, comme serait le culte du Cœur eucharistique de Jésus entendu au sens de « cœur présent dans l'eucharistie ». Pour qu'une dévotion, bonne en elle-même, ait son utilité, il faut que son objet soit suffisamment distinct des autres dévotions authentiques. Le 26 mai 1937, le Saint-Office rappelait avec quelle prudence doivent être introduites dans le culte public des dévotions nouvelles. En conséquence, le 15 juin 1938, il vient d'interdire la dévotion au saint « chef » de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Sauf des raisons majeures, en effet, telles que celles qui autorisèrent la dévotion au Sacré-Cœur, l'Église ne voit aucun intérêt à en proposer d'autres, dans le culte public, à la dévotion des fidèles.

Beaucoup des pratiques, bonnes et utiles en elles-mêmes, sont fausses dans leurs considérants. Ces inventions naissent actuellement encore dans les milieux animés des meilleures intentions. L'initiative d'une personne sans mandat paraissant insuffisante, on cherche souvent à la confirmer de l'autorité, privée elle-même, mais tout de même digne d'attention, d'un saint ou d'un personnage constitué en dignité, d'une vision ou d'une prophétie plus ou moins ancienne et authentique. En principe, l'Église, qui se réserve de donner à ces mouvements l'autorisation qu'ils comportent, nous recommande la plus grande circonspection. Elle intervient, à l'origine de ces nouvelles dévotions, avec une sévérité bien compréhensible, au sujet, par exemple, des feuilles ou des ouvrages qui publient de « nouvelles apparitions, révélations, visions, prophéties et miracles ». Code, can. 1399, § 5. Le 26 mai 1898, la Congrégation des Indulgences en a donné une assez longue liste.

Enfin certaines dévotions nouvelles, appuyées ou non par de prétendues révélations, ont dans leur teneur même, des minuties qui les apparentent aux vaines observances non cultuelles dont on parlera plus loin. L'une des plus sévères de ces condamnations est celle du Saint-Office, en date du 17 mars 1934, contre « la pratique superstitieuse des quarante-quatre messes » pour être délivré du purgatoire précisément le troisième jour après sa mort. Cf. J. Creusen, S. J., *Nouvelle revue théologique*, 1934, p. 748. Nous ne parlons pas ici de la dévotion « donnant donnant » dont « la tare originelle est de considérer la promesse d'argent comme une garantie d'efficacité pour la prière ». Voir les articles de l'abbé H. Hemmer, *Semaine religieuse* de Paris, 1900.

La surveillance la plus active contre les superstitions est recommandée aux Ordinaires des lieux; ce devrait être aussi la plus efficace, parce que les évêques sont mieux placés souvent que le pouvoir central pour surprendre à leur naissance les pratiques suspectes, localisées d'abord en tel ou tel sanctuaire. « Les Ordinaires des lieux, dit le canon 1261, doivent veiller surtout à ce qu'aucune pratique superstitieuse ne s'introduise dans le culte divin public ou privé, ou dans la vie quotidienne des fidèles, et à ce qu'on n'y admette rien d'étranger à la foi ou d'opposé à la tradition ecclésiastique, rien non plus qui ait l'apparence d'un gain sordide... C'est à l'Ordinaire du lieu qu'il appartient aussi d'autoriser après examen dans les églises ou oratoires des prières ou des exercices de piété... » Aussi la constitution apostolique *Officiorum* du 25 janvier 1897 tient pour condamnées toutes dévotions, même privées, publiées sans permission des supérieurs ecclésiastiques. Mais « le fait même d'un *imprimatur* obtenu ne nous permet pas d'accepter les yeux fermés des récits dont l'*imprimatur* lui-même ne saurait garantir l'authenticité. En certains diocèses, on se montre très sévère pour autoriser ce genre de publications, et l'on a raison. En d'autres, les censeurs sont plus larges, et peut-être leur attention n'a-t-elle pas été suffisamment attirée sur les inconvénients que présente, pour la formation des âmes à la piété véritable, une littérature de cette espèce ». *Ami du clergé*, 1938, p. 102.

V. NOTION GÉNÉRALE DES SUPERSTITIONS NON-CULTUELLES. — 1° *Définitions usuelles.* — Ces superstitions sont des faits si complexes qu'ils ne comportent qu'une définition de sens commun telle que celle-ci : ce sont des procédés profanes, partiellement secrets, dont on attend certains effets analogiques sans proportion avec les moyens employés. Définition suffisamment claire pour exclure ce qui n'est pas superstitieux, par exemple les investigations scientifiques, dont les prémisses ne sont point secrètes, et dont les résultats ne paraissent disproportionnés qu'à ceux qui ignorent les principes de cette science. Ces superstitions ne sont pas, non plus, cultuelles : les formules de prière n'y sont qu'accidentelles et les buts pratiques qu'on poursuit ne sont pas spécifiquement religieux. Ils répondent à des besoins primordiaux de la vie humaine.

1. *Les buts pratiques.* — Ils permettent de donner « une notion générale » de chacune de ces superstitions.

« La connaissance des choses futures ou cachées, telle est la fin dernière de la divination, qui dénote une malsaine curiosité de l'esprit. » IIa-IIæ, q. XCV,

a. 3, ad 2um; a. 2, ad 1um : ainsi la divination peut se définir provisoirement « une vaine recherche de l'avenir par des moyens qui ne le peuvent faire connaître ». *Ibid.*, corp. Évidemment cette curiosité est orientée à la conduite pratique.

Cependant il y a d'autres superstitions qui visent à ce même but et qui consistent uniquement en des « observances, *superstitio observationum* », en des pratiques jugées propres à procurer le bonheur ou éviter les malheurs qui menacent les humains. On peut les décrire comme un vain effort pour produire un résultat par des moyens disproportionnés. Divination et observances semblent couvrir toutes ces superstitions pratiques, « déviations du désir, bon en soi, mais trop souvent immodéré, qu'ont les hommes de tout connaître et de tout expérimenter ». P. F. Bouvier, art. *Magie* du *Dictionn. apolog.*, t. III, col. 72. Le désir désordonné de puissance sur la nature a reçu le nom de magie. Mais ce serait là un bien grand mot pour couvrir d'autres pratiques plus inoffensives, comme « les ligatures, les recettes condamnées par les médecins, les grimoires, les amulettes, etc... » S. Augustin, *De doctr. christ.*, l. II, c. XX. A celles-ci, on a donné plus particulièrement le nom de « vaines observances », pour montrer qu'elles sont plus bêtes que méchantes.

A un degré encore au-dessous se place la simple attente irraisonnée d'un événement heureux ou malheureux. On peut définir cette dernière : l'emploi positif ou l'omission volontaire de tel acte en telle conjoncture sans importance, par exemple éviter de partir en voyage un vendredi, acheter un billet de loterie un vendredi 13 du mois. Sans doute cette crainte, si vague soit-elle, se fonde sur une opinion fausse touchant la signification du présage ou même la valeur maléfique de cette conjoncture ou de cette pratique; et par là, toutes les vaines observances se ramènent à la divination ou à la magie. Cependant on a eu raison d'en faire une classe spéciale : beaucoup moins graves que les autres, elles sont aussi beaucoup plus fréquentes; elles confisquent, dans le langage courant, le ridicule qui s'attache à ce mot de superstition. Un superstitieux, pour beaucoup de personnes, ce n'est pas un idolâtre ou un sorcier : c'est le pauvre homme qui s'attache aux présages et aux remèdes de bonne femme : il n'a pas d'autre nom, parce que vaine observance est un terme théologique.

2. *Les divers moyens.* — Les moyens mis à profit par la divination et la vaine observance permettent de pousser jusqu'à une définition plus spéciale des différentes superstitions non cultuelles.

a) Dans la *divination*, on nous fera grâce d'énumérer toutes ces sources mystérieuses d'information : esprits, astres, songes, instinct des animaux, et de tenter un ordre même apparent dans ce bariolage de procédés divinatoires. Celui que saint Thomas préconise, IIa-IIæ, q. XCV, a. 3, n'est qu'une systématisation heureuse de l'énumération d'Isidore de Séville, *Etymol.*, l. VIII, c. IX, lequel n'avait d'autre mérite que de résumer les données des encyclopédistes romains. Aussi bien, nécromancie, géomancie, astrologie, etc... ont-ils pour la théologie la même raison de péché, avec des méthodes spéciales.

b) Pour les *observances*, qui visent à « guider la conduite des hommes », les moyens invoqués ne sont plus des principes de connaissance, mais des principes d'action. Sur ces « principes généraux de l'action humaine » les hommes ne se sont jamais trompés tout à fait; tout au plus ont-ils donné la préférence à l'un d'eux, suivant leur culture et leur religion : c'est ce qui pourrait donner à cette étude des observances un réel intérêt humain. Que faut-il, en effet, pour être armé dans la vie pratique? Un savoir-faire infaillible, un art consommé, beaucoup de chance contre les coups du sort et, si possible, un stratagème passe-partout. C'est à nous donner ces moyens d'action que s'est égarée l'inquiétude humaine : on est si impuissant à se servir des forces de la nature, à prévoir leurs caprices; on en sait si peu de choses! Les multiples précautions que sont les vaines observances n'ont pas d'autres buts : aussi les catalogues n'en varient guère. Au Moyen-Age, seuls, les noms avaient continué à évoluer; saint Thomas mentionne quatre observances : 1. recettes pour se donner la science : l'art notoire; 2. recettes pour agir sur les corps, que les scolastiques ont réduites aux mesquines « observances de santé »; 3. recettes pour deviner la fortune bonne ou mauvaise; 4. amulettes à toutes fins. Q. XCVI, introd.

a. L'art notoire (ars notoria) se propose d'acquérir la science sans travail. Remarquons qu'il ne se borne pas à chercher, comme la divination, la connaissance de telle chose secrète par des signes lus dans les astres ou dans les entrailles des victimes; mais qu'il aspire à donner une science toute faite, avec ses principes et ses conclusions, une science infuse sans enseignement normal, et une science pratique : on cherche à savoir, mais à savoir agir, et l'on voudrait ainsi s'épargner les bévues de l'inexpérience. Pour s'approprier cette clef de la science, il suffisait de certaines figures, de mots étrangers, de prières, et de jeûnes. IIa-IIæ, q. XCVI, a. 1. C'était trop ambitieux et trop commode. De nos jours on ne trouve rien d'aussi naïf. « On peut rattacher à cet art, a-t-on dit, l'usage de la baguette pour découvrir les eaux et toutes sortes de choses. » *Ami du clergé*, 1891, p. 245. En réalité la baguette est un procédé divinatoire et d'ailleurs d'ordre naturel. Les médiums spirites, de leur côté, se font interroger *de omni re scibili et quibusdam aliis* et reçoivent des « désincarnés » qui leur parlent, des clartés de tout. « Mais ces notions, par bribes, ce n'est pas cela seulement qu'on cherchait dans l'art notoire. » S. Thomas, *ibid.*, a. 1.

b. L'observance des santés emploie, pour guérir hommes ou animaux des remèdes ineptes ou innommables, joints à certains signes qui rappellent ceux de l'art notoire; et cela se comprend puisque toutes ces observances se réclament « de vertus occultes dont la raison échappe aux plus fins ». S. Thomas, *ibid.*, a. 2. On s'en sert pour soulager une douleur ou une infirmité, pour « arrêter le sang », ou cicatriser une blessure, pour rendre invulnérable contre certains accidents, etc... Il n'est guère de localité où ne se rencontrent de tels guérisseurs. Leurs ambitions croissent avec leurs succès et leurs panacées peuvent servir à des effets plus extraordinaires, à des pratiques de sorcellerie ou de magie : entre les deux, il n'y a qu'une différence de degré. Aussi saint Thomas, après saint Augustin, rapproche les *molimina magicarum artium* des *remedia quæ medicina condemnat* sous la rubrique : « procédés pour amener certains effets corporels ». C'était bien tout l'honneur que méritaient la magie et l'observance des santés : des arts frelatés. Cf. Suarez, *De religione*, tr. III, l. II, c. VII, n. 1.

c. L'observance des événements, à quoi certains modernes théologiens voudraient ramener toute « la vaine observance, consiste à régler ses actions d'après des événements fortuits, à attendre un bonheur ou un malheur à la suite de tel accident ou incident ». Art. MAGIE, ci-dessus, t. IX, col. 1511-1512. Les anciens moralistes, par contre, rapportent, non sans raison, cette observance des présages à la divination. Saint Thomas, *loc. cit.*, a. 3. Cajétan, *In h. loc.;* Suarez, *op. cit.*, l. II, c. X, n. 4 et 5. Au fond, cette vaine observance se fie à des signes, comme le devin; mais elle ne se donne pas la peine de les chercher : elle les observe craintivement. D'ailleurs cette attitude d'attente des événements ne se peut confondre avec celles,

tout aussi vaines, mais bien plus observantes, du magicien, du guérisseur et du voyant, dont nous venons de parler.

d. L'observance des porte-bonheur apparaît comme un résidu concentré de toutes les précédentes. Les noms de grigris, talismans, caractères, *signa*, anneaux magiques, etc., *physica*, élixir de longue vie qu'on donna jadis à nos modernes « fétiches », montrent bien qu'on a toujours cru certains objets doués de certaines vertus curatives ou maléfiques. Ce qui les caractérise, ce n'est pas, comme précédemment une vertu spéciale, mise à la disposition de toute la communauté, mais bien au contraire une efficacité universelle réservée à l'utilisation de la personne qui a ce fétiche. A toutes les époques, sans doute, on a prêté aux objets magiques, par exemple, des vertus divinatoires, etc.; et aux objets du culte des vertus curatives : les chrétiens ont porté sur eux les évangiles, des reliquaires ou des médailles à titre d'amulettes. Voir ci-dessus l'art. AMULETTES, t. I, col. 1124. Mais la destination originelle de ces objets, on l'a oubliée, pour leur prêter une efficacité à toutes fins utiles, par une action directe émanée de ces objets.

Sur les origines de ces diverses observances, il faut se borner à renvoyer aux suggestions de la préhistoire et de l'ethnographie. Les plus naïves d'entre elles ne peuvent concerner qu'une religion, à l'état magique. Sur les molaires d'animaux placées comme grigri dans les tombes moustériennes, voir A. Bouyssonie, dans *Christus*, p. 56-57. Chez les peuples de culture inférieure, au contraire, « les Bantous n'ont pas de fétiches; à peine portent-ils quelques amulettes très simples qui sont surtout des remèdes ». Mgr Le Roy, *op. cit.*, p. 121. Bien plus, « le négrito de Malaisie ne possède ni amulettes, ni pratiques magiques... Tout ceci semblera un conte de fée à ceux qui sont pétris de l'idée évolutionniste ». R. P. M. van Overbergh.

De même qu'il y a une superstition faite idole, il y a chez tous les primitifs une superstition faite homme, le sorcier, « celui qui sait, *mganga*, qui est à la fois voyant, devin, charmeur et médecin ». Mgr Le Roy, *op. cit.*, p. 84.

2° *Classification sommaire.* — Une psychologie élémentaire permet d'y voir plus clair, en constatant que, pour chacune de ces fins, il y a une double attitude possible, l'initiative ou l'attente pure et simple, deux méthodes : active et passive. « Les divinations se classifient suivant leur méthode : les unes se contentent d'observer ce qui arrive spontanément, afin d'en tirer des lumières pour la connaissance des futurs libres ou contingents : c'est l'attitude paresseuse des anciens astrologues et augures; les autres provoquent, recherchent, expérimentent, se procurent artificiellement les bases de leurs inductions prophétiques et se vantent d'imiter de près les investigations de la science moderne dans le domaine de l'inconnu : c'est la prétention de l'occultisme contemporain. » J. Didiot, *Vertu de religion*, p. 463. La précédente distinction n'avait pas échappé à saint Thomas : *Aut per solam considerationem dispositionis alterius rei, aut dum facimus aliquid ut nobis manifestetur occultum.* IIª-IIæ, q. XCV, a. 3.

Les deux attitudes sont également possibles dans les observances. « Pour se procurer la science par l'art notoire, on met en jeu certaines recettes, de même il y a des procédés actifs pour obtenir certains effets corporels, alors que la bonne aventure se tire toute seule, de la simple observation des individus, de leur jour de naissance, etc..., attitude passive qui la rapproche de la divination astrologique. » S. Thomas, *ibid.*, q. XCI, a. 1 et 2. Les observances actives ressortissent à ce qu'on appelle maintenant la magie ou la sorcellerie populaire; et les anciens y voyaient des arts : « arts magiques », *ibid.*, a. 2, corp., « art notoire », *ibid.*, a. 1; ou d'un mot plus général, des « observances », mais non de vaines observances, car ce sont des pratiques laborieuses faites en vue d'un résultat positif. *Ibid.*, q. XCVI, introd. Par contraste, la simple attention accordée à de menus faits qui se passent autour de nous et sans nous, c'est ce que saint Augustin, *De doctr. christ.*, l. II, c. XX, et saint Thomas, *ibid.*, a. 3, *per totum*, appelaient « de vaines observations », et que nous dénommons « vaines observances »; vaines assurément dans l'attention qu'on donne à certaines conjonctures, mais à peine sont-elles des observances, puisqu'on se borne à remarquer, à considérer les faits sans y intervenir. Il serait donc logique de classer en actives et passives aussi bien les superstitions divinatoires qui visent à la connaissance, que les observances et observations qui se rapportent à l'action.

Sans doute ce raffinement peut sembler bien théorique; car toutes ces superstitions, quelle que soit leur méthode, ont des visées et des conséquences pratiques. « Ces observations finissent par enserrer les hommes en de multiples liens », remarque saint Augustin, *loc. cit.* Sous ce rapport, elles méritent bien leur nom actuel de vaines observances. De toute façon, la magie prétend agir directement sur la conduite des hommes par ses maléfices; et la vaine observance dirige indirectement celle-ci d'après la constatation de tel événement fortuit. On peut en dire autant des horoscopes les plus anodins : entendus inopinément, ils empoisonnent parfois toute une vie! C'est dire que, si l'on envisage tout le déroulement de ces superstitions, quelles qu'en soient les méthodes, leur résultat final est toujours de diriger ou plutôt de dévoyer la conduite. Saint Thomas était donc assez proche du réel en ne faisant pas deux espèces à part de la divination active et de la divination passive, pas plus que de la vaine observance et de la magie. IIª-IIæ, q. XCV a. 3, ad 1um.

Cependant, autre chose est de s'en remettre paresseusement à un vieux dicton déraisonnable sur les jours de malheur et autre chose d'évoquer les esprits ou même, comme le dit le Docteur angélique, « d'invoquer soi-même le démon : c'est beaucoup plus grave, et il y a là une *specialis ratio peccandi* ». *Ibid.*, a. 5, ad 1um. Au contraire, ce que nous appelons la vaine observance se réduit à l'observation de certains signes introduits plutôt par la vanité humaine, aidée tout au plus par la malice des démons, qui s'efforcent d'impliquer l'esprit des gens en des vanités de ce genre. *Ibid.*, a. 3. On a donc eu pleinement raison, dans l'art. MAGIE, t. IX, col. 1511, de dépasser la pure spéculation et de distinguer la magie de la vaine observance. De même l'art. DIVINATION, t. IV, col. 1441 sq., a surtout étudié « la divination pratiquée sérieusement », laissant pour la présente étude tout ce résidu divinatoire qui consiste dans l'attention aux présages, aux dires des astrologues et des chiromanciennes. Cf. IIª-IIæ q. XCV, a. 3. Il ne nous reste donc à étudier que les multiples formes de la bêtise humaine sans prétentions en matière de religion. Pour le contenu plus sérieux de ces abus, nous renvoyons simplement aux articles indiqués plus haut, ainsi qu'à l'art. SORCELLERIE, col. 2391, et à l'art. ENCHANTEMENT, t. V, col. 1-6. On voit bien déjà que ces tentatives déraisonnables ont quelque chose d'immoral, puisqu'elles vont contre la prudence; mais en quoi peuvent-elles bien aller contre la religion, au sens théologique de ce mot, c'est-à-dire contre le vrai culte de Dieu? C'est à la théologie de le dire.

3° *Signification religieuse des superstitions non-cultuelles.* — C'est en la scrutant qu'on voit leur opposition à la religion.

1. Les anciens théologiens et les modernes à leur suite, ont coutume, dans leur exposé du culte superstitieux de la créature, de parler successivement : de

l'idolâtrie, c'est-à-dire du culte explicite; de la divination qui recherche une connaissance; des vaines observances qui veulent obtenir ou éviter superstitieusement d'autres effets bons ou mauvais. Cf. S. Thomas, IIª-IIæ, q. XCIV-XCVI. Cette classification, dit le P. Vermeersch, empruntée pour une part à la matière des actes, amène des confusions entre ce qui est grave *ex toto genere* et ce qui peut être excusé de péché mortel. Il semble préférable, ajoute-t-il, de s'attacher aux différences formelles et de distinguer : le culte indu manifeste de la créature, l'idolâtrie; le culte implicite, qui se ramène à la magie; les vaines observances, qui peuvent être exemptes de tout culte explicite ou implicite. Vermeersch, *Theol. moralis*, t. II, p. 181.

Mais, dirons-nous, il serait surprenant que saint Thomas se soit départi de considérer les excès superstitieux du seul point de vue formel. De fait, la distinction entre la divination et les observances est de cet ordre, puisqu'elle tient à la fin de l'acte : chercher le secret de l'avenir est, en soi, bien différent de chercher une recette de guérison, encore que le devin puisse fort bien se muer en sorcier, à la demande des clients. Très souvent, au contraire, le procédé divinatoire pourra ressembler au procédé magique; mais cette ressemblance, ici bien matérielle, n'est pas une raison suffisante pour confondre magie et divination et surtout pour supprimer cette dernière qui a la vie dure et une individualité bien définie : c'est déjà un grand défaut pour une classification que d'être incomplète.

Un autre plus grave encore, c'est de fausser la notion des choses classées; or, l'auteur cité, pour réaliser son classement, fait de la magie et des observances, un « culte », un hommage humain religieux rendu à une divinité. C'est vrai de l'idolâtrie, mais les deux autres sont au contraire un secours quasi divin demandé à la créature, sans hommage ni intérieur, ni extérieur. Entre les nombreuses espèces de superstitions, il y a grande diversité suivant qu'elles enfreignent diverses fins du culte divin. Le premier but du culte de Dieu, c'est d'honorer Dieu : à cette fin primaire s'oppose l'idolâtrie, qui rend un hommage divin à une créature. Mais il y a un second but à notre culte, c'est de procurer à l'homme une instruction de la part du Dieu qu'il honore : à cette fin instructive du culte se rapporte la superstition divinatoire qui consulte... un autre que Dieu. « Une troisième utilité du culte divin, c'est encore de donner une certaine direction aux actes des hommes suivant des institutions données par leur Dieu : et à cette fin pratique s'oppose la superstition de certaines observances. » IIª-IIæ, q. XCII, a. 2. Les mots de saint Thomas sont choisis à dessein pour éviter toute confusion entre espèces fort diverses : seule l'idolâtrie rend un culte au créé; la divination consulte : si elle consultait le Dieu qu'elle honore, il n'y aurait pas superstition; mais « la superstition divinatoire consulte les démons par des pactes tacites ou même explicites », qui ne sont pas des hommages rendus, mais des renseignements quémandés. Enfin les observances superstitieuses et même la magie ne rendent un culte à personne, mais demandent une direction pratique à qui on ne doit pas la demander, à une créature quelconque, ce qui fait concurrence aux *instituta Dei*, destinés à nous procurer cet avantage.

Il y aura donc superstition, non seulement lorsqu'on offre un sacrifice au démon, acte d'idolâtrie, mais aussi lorsqu'on demande d'une façon indue à une puissance supérieure « de nous aider à connaître ou à faire quelque chose ». IIª-IIæ, q. XCV, a. 2.

2. D'où vient que beaucoup de ces recours sont opposés à la vertu de religion? La réponse est exactement la même que pour les actes cultuels proprement dits : ou bien on demande quelque secours divin à un autre que Dieu; ou bien on le demande à Dieu, mais non comme on le devrait. Pourquoi ne peut-on pas recourir au démon, puisqu'alors on s'en sert plus qu'on ne le sert? C'est parce que cet appel suppose tout de même une certaine révérence pour un plus puissant que soi, et que, par la suite, il peut se tourner en hommage extérieur de culte. Cf. IIª-IIæ, q. LXXXIX, a. 6, ad 3um.

Mais comment le recours à Dieu serait-il opposé à la religion? D'abord en prétendant lui forcer la main. Cependant, n'exagérons rien : en introduisant ainsi la puissance divine dans nos affaires on ne le fait pas dans le but précis d'honorer Dieu, et ce but utilitaire ne la subordonne pas aux intérêts terrestres; au contraire, on lui reconnaît sa place magnifique d'agent suprême; cf. IIª-IIæ, q. LXXXIX, a. 4, corp. et ad 2um. Les humbles observances pour éviter les malheurs sont honnêtes *secundum genus operis* : ce sont des jeûnes et des prières à Dieu. Et elles sont faites pour un bon motif : l'acquisition de la science, de la santé, etc... Oui, « tout cela est bon; mais ce qui ne l'est pas, c'est de rechercher cela d'une manière indue ». IIª-IIæ, q. XCVI, a. 1, ad 1um. De même, « la divination répond à un mouvement de curiosité de connaître à l'avance ce qui nous attend; elle ne se rattache à la superstition que dans la manière de faire ». IIª-IIæ, q. XCV, a. 2, ad 1um. En effet « l'homme a une naturelle inclination à connaître l'avenir, mais selon ses propres moyens, non pas selon la manière indue de la divination ». *Ibid.*, a. 1, ad 3um.

En résumé, les superstitions qui nous semblent profanes, comme la divination ou les vaines observances, peuvent avoir une vraie signification religieuse. Ce ne sont certes pas des actes de culte même implicite; mais ce sont souvent des appels indus à des puissances supérieures à l'homme, appels explicites ou implicites : *assumptio indebita alicujus consilii vel auxilii quasi divini, ad aliquid cognoscendum vel faciendum.*

VI. Le secret des vaines observances. — Il est insuffisant de dire, avec la psychologie, que la superstition témoigne d'un esprit prélogique, qui retarde sur la raison évoluée, ou d'un esprit paralogique. La superstition n'est pas seulement une erreur; c'est une démarche pratique à *signification religieuse.* L'intervalle qui sépare le signe inefficace de l'effet qu'on en attend, cet abîme est comblé, dans l'esprit du superstitieux par une puissance bienfaisante à laquelle il recourt. Mais le recours même est fort divers suivant les pratiques : c'est à la théologie d'analyser la portée réelle de ces pratiques, non plus leurs manifestations extérieures données par l'histoire, mais leur portée réelle et très souvent secrète, les dessous, les ressorts cachés.

Pour en juger, deux méthodes se présentent : l'analyse ou la synthèse. On peut fort bien, comme le font presque tous les auteurs après saint Thomas, partir des superstitions concrètes, distinguées formellement par leurs fins propres. Mais alors on s'engage inévitablement en des distinctions indéfinies, puisque chacune d'entre elles est comme un agglomérat du meilleur et du pire; par exemple, guérir par les simples est une pratique irréprochable, mais guérir en comptant sur des forces mauvaises est une vraie superstition. Voir tous les articles des q. XCV et XCVI : à vouloir trop simplifier, on risque de dénaturer ces faits équivoques. On peut, au contraire, reconstituer, pour ainsi dire, toutes les superstitions imaginables autour des notions fondamentales de recours à Dieu, à la nature, aux démons, dont on attend des signes ou des concours : car il ne peut y avoir de procédé réputé superstitieux qui ne soit, par quelque côté « ou politique, ou divin, ou diabolique ». Cf. Mayeul, cité par J.-B. Thiers, *Traité des superstitions*, t. I, p. 212. De plus, cette notion, un peu abstraite mais générale, du *recours à une puissance*

supérieure, permet de grouper à l'opposite de la superstition, un grand nombre de pratiques courantes de la religion chrétienne, que le Docteur angélique eut grand soin d'autoriser, cf. IIa-IIæ, q. LXXXI, a. 3, ad 2um, mais qui ne trouvent plus, chez les moralistes, la place à quoi elles ont droit.

Recherchons donc à quelles conditions le recours à Dieu et aux forces inconnues peut être licite, pour nos intérêts temporels, alors que l'invocation du démon ou son intervention subreptice sont toujours des superstitions; et nous verrons, chemin faisant, que ces divers recours ne constituent point un culte proprement dit.

1° *Le recours aux forces naturelles.* — 1. *Est-ce un culte véritable?* — Comme il est évident que la superstition ne va pas jusqu'à diviniser la nature, certains théologiens ont parlé seulement d'un « culte latreutique » des forces inconnues, d'une sorte de latrie de la créature. « La superstition n'entreprend pas de détourner la nature divine au profit des créatures... Elle exagère cependant... la valeur intrinsèque de celles-ci et, sans les croire dieux, elle leur attribue la force de produire des résultats dont Dieu seul est capable. Et quand elle passe de la théorie à la pratique, elle y voit un mélange de qualités infinies et de substances finies qu'elle honore par des actes cultuels objectivement latreutiques... » J. Didiot, *La vertu de religion*, p. 459-460. Mais cette aberration, si on la met au compte de l'intelligence, est une « idolâtrie en actes », qui doit logiquement aboutir à une religion autonome panthéiste, cf. IIa-IIæ, q. XCIV, a. 3, corp. et ad 2um; l'aberration serait donc beaucoup plus profonde que celle de la superstition, qui est, par définition, un surcroît et qui vient de la vivacité de l'imagination. Ici, point de signes de vénération, mais plutôt des signes de connivence; comme si le superstitieux reconnaissait à des objets, à des puissances mystérieuses, qu'il ne se donne pas la peine d'identifier, des qualités de force et de clairvoyance, et aussi les défauts des pauvres humains qui se laissent capter par des prévenances.

2. *Signes de détresse.* — Cette connivence a été beaucoup plus habilement décrite par H. Bergson; si elle ne suffit pas à expliquer l'origine de toutes les superstitions, elle marque bien l'esprit des appels que lance l'esprit inquiet du superstitieux. « Magie, culte (?) des esprits ou des animaux, mythologie, superstitions de tout genre, paraîtront très complexes si on les prend une à une. Mais l'ensemble en est fort simple... » *Les deux sources*, p. 217. A son stade proprement superstitieux, qui n'est pas encore « l'adoration des dieux à fonctions spéciales », l'esprit recourt aux forces inconnues en leur faisant comme des signes indiquant le but de ses désirs : « Sa magie paraissait réussir, et il se bornait à en exprimer le succès : ce qui ne pouvait être que si la matière était en quelque sorte aimantée, si elle se tournait vers l'homme pour en recevoir des missions, pour exécuter ses ordres. » *Op. cit.*, p. 179. Les signes deviennent de plus en plus impératifs et se tournent vers toute puissance secourable : « A son plus bas degré, la prière n'était pas sans rapport avec l'incantation magique : elle visait, sinon à forcer la volonté des esprits, du moins à capter leur faveur. » *Op. cit.*, p. 214.

Plus positif que l'auteur des *Deux sources*, l'auteur de la *Somme* dénonce comme lui l'absurdité des signes aux forces inconnues, mais il va plus loin dans leur interprétation. « Si naturellement on n'aperçoit pas que ces agissements puissent produire de tels effets, il faut conclure qu'ils ne sont pas employés pour causer de tels effets comme des causes, mais comme des signes, *quasi signa*. » IIa-IIæ, q. XCVI, a. 2. Mais adjurer une créature sans raison, l'adjurer elle-même, ce serait tout à fait vain? En effet, il y a deux formes d'adjuration, qui sont aussi impossibles l'une que l'autre envers les forces inconnues. L'une, qui se fait par mode d'humble prière, ne peut être employée à l'égard de créatures sans raison, qui n'ont pas la maîtrise de leurs actes. Point davantage, semble-t-il, l'adjuration par contrainte, parce qu'il n'est pas en notre pouvoir, à nous, de commander à ces créatures : le vent ni la mer ne nous obéissent. IIa-IIæ, q. XC, a. 3, corp. et ad 3um. Disons alors que ces adjurations, et plus généralement tous ces signes aux forces de la nature, sont en pure perte. *Ibid.*, q. XCVI, a. 1.

Avec la nature aveugle et muette, « les signes ne poussent à rien; ce n'est pas un dessin qui est le principe de l'action naturelle ». *Ibid.*, a. 2, ad 2um. Or, dans notre hypothèse, toute causalité est exclue; il reste que le succès final de son action, on ne l'attend que du hasard ou d'une cause spirituelle chargée d'en diriger le cours. Mais, en appeler au hasard, c'est, en fait, exposer tout son effort précédent à un mauvais coup du sort. N'est-ce pas un vice d'agir ainsi en vain? IIa-IIæ, q. XCV, a. 8. Saint Thomas n'est pas très affirmatif. Mais n'est-il pas à craindre que, dans une affaire sérieuse, ce ne soit un procédé d'ignorance et de paresse? S'en remettre sans nécessité au hasard, ce n'est pas toujours de la divination caractérisée; mais c'est une démarche risquée et déraisonnable, parce que, comme on l'a dit, le hasard n'a ni mémoire, ni conscience.

3. *Signes naturels.* — Le second subterfuge des superstitieux, c'est de dire : si la nature est insensible à nos signes humains, ne nous donna-t-elle pas spontanément des signes naturels en de multiples circonstances? On a toujours attaché une signification aux phénomènes atmosphériques, au cours des astres, au cri et au vol des oiseaux, à certains gestes spontanés des hommes, etc... Autant de phénomènes que les théologiens anciens, ont analysés en détail, non pas en eux-mêmes, mais comme signes possibles. C'est bien d'ailleurs le point de vue des superstitieux : « Les réalités qui retiennent l'attention des devins, ne sont pas considérées en elles-mêmes, mais comme des signes, qui sont pris comme principes de connaissance et de direction pratique. » IIa-IIæ, q. XCV, a. 3, ad 3um. Et il n'est pas malaisé de tracer la genèse commune de toutes les vaines observances : « elles procèdent par la seule considération de la disposition ou du mouvement d'une autre chose », *ibid.*, corp., considération aussi objective et passive que possible d'une disposition fortuite ou d'un mouvement spontané, *ibid.*, qu'on ne provoque point comme plus haut par un commencement d'action propre, mais qu'on laisse se dérouler seul d'après les suggestions de la nature même. On se confie, non pas à sa chance personnelle, *fortuna*, mais au hasard impersonnel, résultant des actions réciproques de choses, qui nous restent étrangères, puisqu'on a bien soin de n'y pas mettre le petit doigt, *aliquid consideramus in dispositionibus aliarum rerum. Ibid.*, d'après les manuscrits. Les astrologues ne sont pas des astronomes et ce qui frappe tous les superstitieux c'est la coïncidence fortuite, *fortuito motu*, des mouvements des astres, des animaux et des humains. *Ibid.* Saint Thomas est très catégorique sur la non valeur de ces inductions : « Tout ce qui repose sur une opinion fausse est superstitieux et défendu. Il faut donc examiner ce qu'il y a de vrai en tout cela », q. XCV, a. 6, c'est-à-dire en « tous ces procédés divinatoires dont parle saint Augustin, *De lib. arbitrio*, l. I. Il y a bien des méthodes pour prévoir les événements futurs qui arrivent nécessairement ou le plus fréquemment : mais ce n'est pas cela, de la divination. Pour prévoir les autres, il n'y a ni art, ni discipline véritable, mais des procédés vains et trompeurs... » *Ibid.*, a. 1, ad 2um.

4. *Jeu naturel des causes et des effets.* — En somme,

la vaine observance, dans les deux sens du mot : vaine pratique et vaine observation, a le tort de prendre des signes pour des causes. Le geste inefficace du sorcier, si par hasard il est couronné de succès, passe pour une recette : par une pente naturelle à notre esprit logicien, on conclut : *post hoc* [*signum*], *ergo propter hoc* [*maleficium*]. A plus forte raison « pour ces mille vaines observations, dont parle déjà saint Augustin, un frisson, un éternuement, la rencontre d'un chien ou d'une pierre, etc. ». On ne peut tout de même pas nier un fait d'expérience commune. A peu près tout le monde en a fait l'expérience : il y a des temps, des endroits, des paroles entendues, des rencontres, des actes maladroits ou désordonnés qui portent malheur... Pourtant ce n'est qu'un fruit de la vanité humaine... La première fois que c'est arrivé, c'était par hasard. Mais, dans la suite les gens se sont laissé prendre à y faire attention, « ils sont devenus trop curieux et ont glissé sur la pente d'une erreur funeste », au point de transformer ces observations, plusieurs fois vérifiées, en observances. Q. XCVI, a. 3, ad 2um. « Il est parfaitement légitime de présager des événements futurs à la vue de leur cause : l'esclave qui voit son maître en colère pense que le fouet n'est pas loin. Les infirmités s'annoncent chez nous par des symptômes qui sont à la fois des signes et des causes des maladies prochaines : les médecins ont bien raison d'y être attentifs ». *Ibid.*, a. 3, ad 1um. Autour de nous, ces signes, insaisissables dans leurs causes, seront fort bien aperçus dans des effets parallèles, par exemple dans les réactions instinctives des animaux, q. XCV, a. 7, ou dans le retentissement de nos malaises sur nos rêves. *Ibid.*, a. 6. Mais il est malheureusement d'autres genres d'observations et de pratiques « que tout le monde considère comme des signes de bonheur ou de malheur, sans avoir la moindre idée de les observer comme des causes ». IIa-IIæ, q. XCVI, a. 3.

C'est donc bien uniquement dans le jeu normal, spontané ou provoqué, des causes et des effets, qu'on peut chercher de bonnes recettes ou recueillir des présages. Mais, pour l'examen des cas d'espèces, il faudrait entrer en une foule de réserves, réservés dictées par l'expérience et par les remarques de la science de l'époque, suivant qu'on observe les astres, les songes et les malaises de l'homme, l'instinct animal et les interférences de toutes ces causes. IIa-IIæ, q. XCV, a. 5, 6, 7; q. XCVI, a. 2 et 3. On pourra lire, par exemple, les judicieuses conclusions de saint Thomas sur « la clef des songes », qui justifient ce jugement du Dr Lhermitte : « Aussi loin que nous pouvons remonter dans l'histoire de la médecine, nous trouvons des observations qui correspondent aux plus récentes, et témoignent que le rêve peut évoquer l'image d'une maladie non encore présente. » Lhermitte, *Le sommeil*, 1931, p. 121. Sur le même sujet, cf. Ia-IIæ, q. CXIII, a. 3, ad 2um; *De veritate*, q. XII, a. 9; q. XXVIII, a. 3, ad 6um. Sur la télépathie, où le cardinal Lépicier voyait l'intervention nécessaire des mauvais anges, *Le monde invisible*, 1931, p. 471, voir en sens contraire Dr Osty, *La connaissance supra-normale*, 1923. Quoi qu'il en soit, le principe qui règle, pour saint Thomas, le bon usage des signes est tout à fait philosophique : « qu'on s'appuie sur une chose de la nature, mais uniquement dans les limites de la zone d'influence de cette cause ». Q. XCVI, a. 6. Or, « l'instinct des animaux, par exemple, est tout entier relatif aux choses nécessaires à leur vie, comme le vent, la pluie », *ibid.*, a. 7; et les astres ne peuvent donner aux corps physiques, aux animaux, aux songes et à la chance de l'homme qu'une heureuse ou mauvaise disposition générale. *Ibid.*, a. 5; q. XCVI, a. 2, ad 2um. En effet, il y a deux ordres de faits qui ne peuvent être prévus avec certitude, parce qu'ils n'ont de cause suffisante, dans aucune des forces naturelles de ce bas monde : « ce sont les faits accidentels et les actes libres... » IIa-IIæ, q. XCV, a. 5. Encore est-il qu'on peut prévoir avec probabilité et sans vaine observance bien des réactions humaines, « parce que la plupart des hommes sont à la remorque de leurs impressions et par suite se conduisent, la plupart du temps, selon le penchant que leur donnent les conditions atmosphériques » ou d'autres influences extérieures. « C'est pour cela que bien des prédictions des astrologues se vérifient, surtout lorsqu'il s'agit d'événements généraux, qui dépendent de la multitude ». *Ibid.*, ad 2um. Voilà comment la philosophie scolastique, faisant d'ailleurs la part très large aux précisions futures de la science, admet une libre enquête sur le jeu des causes et des effets pour en tirer des recettes et des présages, sans les accuser de vaine observance.

5. *Influences et signes célestes.* — Il faut leur faire une place à part parmi les forces mystérieuses auxquelles les hommes ont recours pour connaître l'avenir et diriger leur conduite. Sans doute l'étude scientifique du cours des astres, l'astronomie, et même l'étude expérimentale de leurs influences sur ce bas monde rentrent-elles dans ce vaste système d'actions et de réactions des forces naturelles que l'on vient de considérer; mais l'astrologie est, historiquement, un art spécial et hermétique. Comme elle n'a pas trouvé place dans ce dictionnaire, nous n'en prendrons que ce qui concerne la superstition, en tant que les astres, considérés comme des causes, sont censés influer sur notre destinée et fournir, considérés comme des signes célestes, des présages à la vaine observance. L'astrologie, à la vérité, fut longtemps beaucoup plus qu'une superstition : les primitifs firent déjà une science, rêvée plutôt que pensée, et puis, ultérieurement, une religion astrale, avec ses symboles lunaires, ses mythes et son culte. Les Chinois du XIIe siècle avant J.-C. en avaient fait une science officielle, celle de « la Voie du ciel ». Mais ce sont les Chaldéens qui en firent une religion fataliste et qui la propagèrent en Égypte, en Asie-Mineure, en Grèce et jusqu'à Rome, surtout au IIe siècle après J.-C. Ils avaient, les premiers, « fait la carte du ciel », Is., XLVII, 13, et conçu l'idée d'une nécessité inflexible venant des astres qui régissaient l'univers; et la logique de l'hellénisme avait, grâce à la philosophie stoïcienne, coordonné ces doctrines orientales en un système d'une puissante hardiesse, la Τυχή divinisée, devenant la maîtresse irrésistible des mortels et des immortels.

Mais les masses ne s'élevèrent pas à cette hauteur de renoncement : pour elles, l'astrologie devint une simple superstition, sous deux formes différentes. La première, la consultation des astrologues, était encore un peu religieuse, les devins considérant les planètes comme des divinités de secours, qui voyaient leurs actions et entendaient leurs prières. Les païens du IIIe siècle étaient-ils sur le point de se marier ou de faire quelque acquisition importante, ambitionnaient-ils quelque charge, ils couraient demander au *mathematicus* ses pronostics. Saint Thomas a bien vu la double origine de ces observances : « Il faut y voir, semble-t-il, des restes de l'idolâtrie, qui consultait les augures; quant à l'observation des jours fastes et néfastes, elle a quelques points d'attache avec la divination astrologique, puisque ce sont les astres qui font les jours différents; mais ici tout se fait sans art. » IIa-IIæ, q. XCVI, a. 3. On voit comment ces pratiques pouvaient trouver accès dans la vie des nouveaux convertis.

a) Les Pères grecs allèrent au plus pratique, défendant, avec Origène, « la liberté chrétienne, bien établie dans la prédication ecclésiastique, contre ceux qui prétendent que les mouvements des astres sont causes

des faits et gestes des hommes, des gestes spontanés comme des actes en notre pouvoir ». *De principiis*, l. I, préf., c. 5, *P. G.*, t. XI, col. 118. Contre l'astrologie systématique, l'ouvrage le plus important de la théologie grecque est celui de Diodore de Tarse († av. 394), Περὶ εἱμαρμένης, dont Photius nous a transmis un résumé dans sa *Bibliotheca*, cod. CCIII, *P. G.*, t. CIII, col. 829 sq. Mais nous avons conservé le traité de Grégoire de Nysse sur le même sujet, *P. G.*, t. XLV, col. 145 sq. On trouve beaucoup d'attaques contre les astrologues dans saint Méthode, *Sympos.*, *P. G.*, t. XVIII, col. 1173, dans saint Basile, *Hexaem.*, VI, 5, *P. G.*, t. XXIX, col. 128, etc..., dans saint Grégoire de Nazianze, *P. G.*, t. XXXVII, col. 428, etc..., dans saint Jean Chrysostome, *P. G.*, t. LVI, col. 450; t. LVII, col. 61, etc., dans Procope de Gaza, etc..., généralement à propos de l'étoile de Bethléem et des mages chaldéens, ou de la naissance de Jacob et d'Ésaü, qui eurent des destins si divers. Mais, au fond, ces théologiens avertis ont surtout confiance dans le dogme de la liberté humaine, qui est « bien défini dans la prédication ecclésiastique ». Origène, *loc. cit.*

Les Pères grecs n'attachent pas, d'ailleurs, une grande attention aux usages puérils qu'on garde autour d'eux : jours fastes, mauvais présages, etc... C'est l'Antiochien Jean Chrysostome, qui, le premier en signale le ridicule à ses fidèles. *Homil.* VIII, *in Coloss.; homil.* XII *in I Cor.*, *P. G.*, t. LXII, col. 359, et t. LXI, col. 106. Cf. *homil.* XXXIII, *Ad pop. in eos qui novilun. observant.* Les mêmes Pères ne cherchent à sauver que les principes chrétiens de liberté et de responsabilité. Basile, *In Hexaemeron*, hom. I, c. XI; hom. III, c. III; hom. VI, c. V, *P. G.*, t. XXIX, col. 27, 57, 127.

b) Les Pères latins, mais pour d'autres raisons que les Grecs, ne semblent pas non plus avoir attaché grande importance aux mêmes observances des jours malheureux : les masses populaires où elles se conservaient n'étaient pas converties ou l'étaient encore si mal qu'elles n'auraient pas prêté attention à leurs conseils. Voir pourtant saint Ambroise, *Epist.*, I, 23, *P. L.*, t. XVI, col. 1071, et l'Ambrosiaster, *Comm. in Gal.*, *P. L.*, t. XVII, col. 359; *Quæst. vet. et novi Testam.*, q. LXXXIV, t. XXXV, col. 2278. Bien plutôt les Pères s'attaquent aux superstitions cultivées, en particulier à la divination professionnelle, car les familles patriciennes avaient leurs astrologues à gages et des esclaves *mathematici*.

On trouve, chose curieuse, l'exposé et la réfutation des erreurs systématiques sous la plume d'un même auteur, à une dizaine d'années d'intervalle : c'est Firmicus Maternus, rhéteur sicilien du IVe siècle. Il écrivit, en effet, vers 335, une *Mathesis* qui est le traité d'astrologie le plus ample que nous ait légué l'antiquité, et qui témoigne à la fois d'une certaine prudence, de soucis de moralité et d'une âme déjà chrétienne, par exemple dans les prières à Dieu. Puis, après sa conversion, il donna contre le paganisme un traité polémique : *De errore profanarum religionum*, où l'idolâtrie est prise à partie, mais aussi toutes les pratiques superstitieuses. Il est même assez gênant de voir l'ancien astrologue demander contre ses anciens complices l'appui du bras séculier. Voir *P. L.*, t. XII, col. 971-1050, ou mieux l'édit. de Ziegler, Teubner, 1907.

A la fin du même siècle, l'Ambrosiaster s'adresse aux mêmes milieux cultivés, mais plutôt aux esprits mal convertis de leur paganisme, *Quæst. vel. et novi Testam.*, q. CXIV, *P. L.*, t. XXXV, col. 2317. Sans doute ce qu'il qualifie *superstitio*, c'est avant tout l'idolâtrie, les cultes orientaux plus ou moins édulcorés en cultes des éléments de la nature, *loc. cit.*, col. 2343, 2275, 2352; *Comment. in Epist. Pauli*, t. XVII, col. 361. Mais il combat aussi l'astrologie : contre le déterminisme sidéral, il prend la défense de la liberté humaine, de l'efficacité de la prière. *Quæst. vet.*, q. CXV, t. XXXV, col. 2352, 2357.

c) Saint Augustin sera le plus grand adversaire des *mathematici*. Ni l'astrologie, ni les coutumes populaires qui s'y rattachaient, ne devaient trouver grâce devant lui. Remarquons qu'il ne nie pas toute influence des astres. *De civ. Dei*, l. V, c. VI, *P. L.*, t. XLI, col. 145. Dans cet ordre « de choses temporelles il faut avouer que les astrologues disent parfois vrai sous l'influence d'un instinct très secret que les âmes humaines subissent sans le savoir ». *De Genesi ad litteram*, l. II, c. XVII, t. XXXIV, col. 281. Mais, même dans ce domaine, pour des raisons morales, « parce que ces prévisions sont faites pour tromper les humains », c'est, d'après lui, « l'œuvre des esprits immondes qui en savent là-dessus plus long que nous. Aussi un bon chrétien doit-il se garder des *mathematici* et de toutes sortes de devins, surtout lorsqu'ils disent vrai ». *Loc. cit.*, C'est une attitude pratique, qui dispense de plus amples distinctions. Saint Augustin en est toujours resté à cette condamnation sommaire de l'astrologie et de ses dérivés.

Saint Augustin n'est pas tendre, on le pense bien, envers l'astrologie sans prétentions, qui observe les temps et les jours : d'après lui, ce sont là des « fautes graves, bien qu'elles soient dans les habitudes des laïcs et même des clercs ». *Enchiridion*, c. LXXIX; *Epist.*, LV, c. VII, *P. L.*, t. XL, col. 269; t. XXXIII, col. 210. Mais il sent bien qu'une telle sévérité est une innovation.

Bien peu sans doute après saint Augustin, il faudrait placer l'auteur anonyme du sermon *Adversus paganos* attribué à saint Maxime de Turin. *P. L.*, t. LVII, col. 782-788. L'activité bien datée de saint Léon contre les deux formes d'astrologie nous semble presque un anachronisme, au milieu du Ve siècle. Si sa décrétale à l'évêque Turribius d'Astorga peut passer pour un rappel bien tardif et amplifié par la rancune des évêques espagnols contre les errements de Priscillien, il existe des sermons fort pressants du grand pape contre les superstitieux de la ville de Rome : *Sermo* VII *in Nativ. Domini*, c. III, *P. L.*, t. LIV, col. 218; cf. *loc. cit.*, col. 247. Les condamnations se succèdent tout au long des siècles gallo-romains, mérovingiens et carolingiens, sans insister pourtant sur le caractère antireligieux de ces pratiques.

d) Au XIIIe siècle, au moment où les philosophes arabes et les œuvres d'Aristote étaient introduits dans l'École, avec leur principe philosophique sur la domination des corps célestes (?) et les théories fatalistes de l'Islam, les premiers scolastiques livrèrent de véritables batailles contre l'astrologie. Ils n'avaient guère à s'embarrasser de l'astrologie divinatoire, mais bien plutôt d'une astrologie naturelle, qui étudiait l'action des astres, des éclipses, des tremblements de terre, sur les phénomènes atmosphériques ou sur les maladies; et aussi de l'astrologie judiciaire qui étendait l'empire des éléments sur la liberté humaine. Voici, résumé par saint Thomas pour le fr. Réginald ce qui est permis en fait d'astrologie... « Il te faut savoir d'abord que l'influence des corps célestes s'étend aux changements des corps inférieurs. Aucun péché, par conséquent, à user de l'astrologie judiciaire pour prévoir des effets d'ordre corporel : tempête ou beau temps, santé ou maladie, abondance ou stérilité des récoltes, et tout ce qui dépend pareillement de causes corporelles et naturelles. Tout le monde s'en sert : les cultivateurs, les navigateurs, les médecins... Nul inconvénient même à faire usage, pour cela, d'observations plus cachées sur les astres. Mais voici ce qu'il faut absolument maintenir : la volonté humaine n'est pas soumise à la nécessité astrale; sinon on ruinerait le libre arbitre et du même coup le mérite... Mais le diable, qui veut entraîner tout le monde dans l'erreur,

mêle ses interventions aux opérations de ceux qui s'appliquent aux calculs astraux. » Cf. J. Mennessier, *La religion*, t. II, p. 473-474, édit. de la *Somme* dite de la *Revue des jeunes*. Nous avons vu que le saint docteur n'avait peut-être pas fait toutes ces distinctions, pourtant essentielles, et d'autres qui sont plus psychologiques touchant l'influence des astres sur l'organisme et le tempérament. Cf. IIa-IIæ, q. xcv, a. 5, ad 2um. Cet enseignement, indépendant, en somme du substratum philosophique et scientifique, est resté la doctrine catholique. Cajétan professe qu' « on peut admettre, sans erreur, ni péché, que les influences célestes sont des causes susceptibles d'incliner les choses humaines, dans la mesure où elles sont en dépendance des corps, pourvu que l'on s'en tienne à des conjectures et même qu'on ne s'y attache pas trop ». *Summa*, à l'art. *Astrorum observatio*. Mais l'erreur des astrologues, c'est précisément qu'ils ne s'en tiennent pas aux conjectures!

e) De nos jours, l'astrologie à allure savante étale ses prétentions; mais son instruction est encore à faire. Les astrologues vulgaires basent leur pronostic sur les données de leurs lointains prédécesseurs; mais les faits actuels sont là pour prouver qu'ils ont dû, tout au moins, mal faire leurs calculs.

Certains hommes de science, mathématiciens, médecins, docteurs en droit canonique, répudiant l'astrologie millénaire et le nom d'astrologue, préconisent l'astrodynamique, la cosmobiologie, c'est-à-dire une astrologie scientifique. Elle prétend, par des calculs sur les astres, par des statistiques comparées avec le calcul des probabilités, établir, non seulement des interprétations sur le tempérament d'un individu, mais aussi des « directions », des descriptions, pour ainsi dire, chronologiques de toutes les phases de sa vie. Cf. un bon exposé dans *Ami du clergé*, 1937, p. 289-298. Le nom de P. Choisnard, et ses livres : *Preuves et bases de l'astrologie scientifique, Essai de psychologie astrale*, etc., ont éveillé l'attention des théologiens. Comme l'auteur affirme que « les astres inclinent, mais ne nécessitent pas », il sauvegarde la liberté humaine; que si le fait astral entraîne dans la conduite des hommes un déterminisme atténué, il y voit l'un des organismes délicats du gouvernement de la Providence. « Vos conclusions me paraissent fondées, lui écrivait J. Maritain. Sur la possibilité en droit d'une astrologie scientifique, je suis d'accord avec vous. Quant à la question de fait, l'expérience seule peut la résoudre. » Ainsi entendue, l'astrologie est peut-être une erreur; ce n'est pas une superstition.

6. *Observance vulgaire des temps.* — On peut en esquisser une classification pratique, fondée sur le but et l'institution de ces dates fatidiques.

a) Une première catégorie, qu'on ne peut accuser de vaine observance, c'est celle qui rappelle les jours réputés les plus influents pour les semailles, les moissons, etc..., toutes choses qui dépendent en effet des influences atmosphériques. C'était le fruit d'une expérience séculaire, qu'on se gardait bien d'ailleurs de prendre trop à la lettre. Quant aux proverbes populaires qui, au Moyen-Age, nommaient saint Médard ou les « saints de glace », c'était, on le sait, la manière usuelle de désigner des dates du calendrier.

b) Mais, « selon la vaine doctrine des hommes, d'autres s'imaginent qu'il y a des temps heureux et des temps malheureux ». *Enchiridion, loc. cit.* Ici les jours sont censés apporter, non pas le beau temps, mais la chance : cette observance tient à des considérations astrologiques sans exactitude scientifique. On les reconnaît, soit à la désignation précise d'une heure, de l'âge de la lune, mise souvent en relation avec la naissance d'un individu, soit à la mention d'une prétendue loi de sympathie entre jours et jours. Jean Chrysostome, *Homil.*, XXXIII. De Noël au 6 janvier — c'est-à-dire dans les douze premiers jours du calendrier du Moyen-Age — « regardez le temps qu'il fait chaque jour, et vous saurez le temps qu'il fera pendant chacun des mois à venir ». Voir des variantes infinies de ce thème dans L.-P. Sauvé, *Croyances et superstitions vosgiennes*, dans *Mélusine*, t. II, p. 277. La mention de la « messe de minuit » ou telle autre fête, ne doit pas donner le change sur l'origine astrologique de ces jours heureux : Noël et la Saint-Jean, c'étaient les solstices d'hiver et d'été. Autour de ces deux dates, faciles à observer, se sont rassemblées deux sortes d'usages : des observances astrologiques, reconnaissables à l'indication minutieuse des heures, surtout à la Saint-Jean, où le soleil donnait aux plantes toute leur force, et d'autres usages, sans indication précise du moment, qui sont des observances d'origine civile et n'ont rien à voir, ni avec l'astrologie, ni avec la religion.

c) Enfin, il y a d'autres observances à dates fixes qui ont leur origine dans les religions païennes ou chrétiennes. Alors que l'Église avait une autorité divine pour attacher à telle fête le souvenir d'un mystère du Christ, les gens superstitieux purent y ajouter, de leur chef, des sens différents, soit païens, et c'est du culte faux; soit des rites chrétiens en contradiction avec la discipline officielle, et c'est du culte superflu; soit enfin des pratiques profanes d'origine civile ou astrologique. Mais ces superstitions ne sont pas de l'institution de l'Église.

Déjà, du temps de saint Augustin, les manichéens faisaient grief à l'Église catholique de ses fêtes à dates fixes. *Cont. Adim.*, c. XVI, *P. L.*, t. XLII, col. 157. Pourtant l'intention de l'Église avait bien été de faire pièce aux souvenirs païens qui s'attachaient à ces dates astronomiques. La fixation de Noël au 25 décembre, date par excellence du culte mithriaque, en est un exemple remarquable. Mais ces souvenirs étaient abolis au VIIe siècle; les prédicateurs eurent peut-être tort d'en remuer les cendres par leurs pieuses allégories. Quoi qu'il en soit des responsables, il est trop certain que presque toutes nos fêtes chrétiennes : Noël, la Purification, l'Annonciation, le mardi-gras, le vendredi saint, les fêtes de Pâques, de l'Ascension et de la Pentecôte, ont hérité d'observances, qui avaient peut-être à l'origine quelque rapport avec les lois d'abstinence et de continence que l'Église avait établies ces jours-là, mais qui n'étaient désormais que des observances superstitieuses des jours heureux ou malheureux. Cf. J.-B. Thiers, *Traité des superstitions*, t. I, p. 295-310. Beaucoup de ces jours de malheur ont aujourd'hui perdu de leur vogue, et le vendredi même est un jour de travail comme les autres. Seul le vendredi 13 du mois recueille encore son lot de bonheur.

7. *Conclusion.* — L'attitude de l'Église sur l'usage des forces naturelles dans la défense et la conduite de sa vie, est donc aussi nette que possible : on peut y recourir dès là qu'elles semblent avoir quelque vertu pour cela. Au contraire, tout ce qui est manifestement déraisonnable : user de signes envers des forces inconnues, ou abandonner son sort au hasard ou aux influences astrales est une imprudence et, d'une certaine façon, une vaine observance, fondée sur une « fausse opinion ». Ce n'est pas, à proprement parler, une superstition par excès de religion. C'est plutôt de la paresse, et « un dédain des causes secondes » disposées par la Providence pour nous faire atteindre notre fin. Cajétan, q. XCVII, a. 1, fin. La superstition ne se caractérise que lorsqu'on fait intervenir Dieu indûment dans la conduite de notre vie, ou... le démon. A l'Église il reste donc une tâche, qu'elle partage d'ailleurs avec les vrais philosophes : celle de fixer l'attitude sympathique des catholiques, vis-à-vis des choses

de ce bas monde, où rampent les superstitions; celle par conséquent de prêcher sa vision optimiste des forces amorales ou bonnes qui s'y développent à l'usage des hommes. Ceci est plus que de la morale : c'est l'œuvre d'une haute théologie dogmatique fondée sur les principes éternels du judaïsme et du christianisme. Elle, qui a Dieu pour objet, doit pourtant s'intéresser aux choses du monde, à toutes les choses, les plus lointaines et les plus immédiates, les visibles aussi bien que les invisibles. Si, pour beaucoup de nos contemporains, le visible offusque l'invisible, pour les théologiens, on peut dire que c'est le contraire. « La théologie a encore devant elle une tâche immense. Il ne suffit pas qu'elle détaille des règles de conduite morale, des cas de conscience. » Il faut qu'elle dise aux hommes comment ils doivent se comporter avec les choses. Il faut d'abord qu'elle leur donne le sens divin et chrétien de la création et aussi de la chute et de la rédemption. Puisque tout vient de Dieu, toutes choses peuvent avoir une signification divine; adorer Dieu et rester fidèle au monde sont deux aspects solidaires naturellement liés d'un même devoir, d'un seul amour. Mépriser les ressources que nous présentent les choses et les forces qui nous entourent serait blasphémer leur Créateur. Mais l'univers a participé à la déchéance de l'homme dans une mesure que saint Paul estime considérable : *Creatura ingemiscit*... Rom., VIII, 22; et l'influence du démon, qui se manifesta dès le premier jour en l'homme, se cache, disent les Pères, dans les choses; il faut user de la nature avec précaution. Dans cette vue prudente, continuant le geste de Notre-Seigneur qui fit du pain son sacrement, elle sanctifie l'eau et l'huile, etc... pour l'usage des chrétiens, les semailles et le bétail, la ruche des abeilles et le lit nuptial. Le culte catholique avec ses fêtes de la naissance et de la mort du Christ, du sang de ses martyrs, avec ses jeûnes, ses chants et ses génuflexions, « tout cela est bien dans et par le corps de l'homme : ce n'est qu'une conséquence du *visibilium omnium* ». P. Charles, *Créateur des choses visibles*, dans *Nouv. rev. théologique*, 1940, p. 277.

Mais l'Église devait aussi donner le sens divin et chrétien du gouvernement de ce « monde profane, bourru et hostile où nous sommes, de la vie concrète, de la santé et de la souffrance, du métier et de l'effort humain vers plus de puissance » : travaillez et priez, fuyez le démon et ses pièges. Voilà l'essentiel.

2° *Recours à Dieu.* — Les conceptions qu'on s'est faites de la Providence et du miracle, ont entretenu un peu de flottement dans la tradition chrétienne. Pour s'en faire une idée, il suffit de comparer l'extrême réserve des collectes du missel romain avec certaines antiennes des offices des saints, par exemple, celles de sainte Agathe. Cependant c'est saint Augustin, lui-même, qui nous prévient qu'il est superstitieux de « demander à Dieu des signes et des prodiges ». *Confessions*, l. X, c. XXXV, *P. L.*, t. XXXII, col. 802. Aide-toi, le ciel t'aidera. Et même « l'appel aux forces inconnues, pratiqué avec le secret espoir que Dieu et ses anges viendront suppléer à notre indolence, c'est en quoi consiste formellement la tentation interprétative de Dieu ». Cajétan, q. XCVII, a. 1, fin; voir la solution de saint Thomas, *ibid.*, ad 3um.

1. *Recours légitimes.* — On peut en appeler à l'intervention de Dieu, des anges et des saints, saint Thomas l'enseigne expressément, même pour la connaissance des choses cachées, IIa-IIæ, q. XCII, a. 2; il y eut, dans l'Ancien Testament, une divination authentique; la Loi nouvelle détourne, au contraire, l'esprit humain des préoccupations temporelles et c'est pourquoi elle n'a institué aucune pratique pour connaître d'avance les événements d'ordre temporel... Il y eut cependant, même dans le Nouveau Testament, des fidèles doués de l'esprit de prophétie qui firent de nombreuses prédictions. *Ibid.*, q. XCV, a. 2, ad 3um; cf. q. CLXXI sq. Il y eut même les dons charismatiques du premier âge de l'Église, I Cor. XIV. Et, quand cette effusion de l'Esprit se fut éteinte, la hiérarchie de l'Église eut la sagesse d'instituer des pratiques à la portée de tous les fidèles « pour obtenir une certaine direction des actes humains de la part du Dieu qu'ils honoraient », q. CXII, a. 2 : prières de demande, bénédictions, sacramentaux, et même, « le recours aux sacrements », pour certaines grâces sacramentelles; somme toute, « des actes extérieurs par lesquels l'homme s'approprie quelque chose de divin ». IIa-IIæ, q. LXXXIX, introd. Les invocations à la sainte Vierge, aux anges et aux saints ont aussi cette utilité secondaire. IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 4.

Mais ces recours doivent se faire *debito modo*. « Rien n'empêche qu'une chose soit bonne en elle-même, et pourtant tourne au détriment de celui qui n'en use pas comme il faut. *Ibid.*, q. LXXXIX, a. 2. Naturellement, les précautions requises varient suivant le secours que l'on attend de Dieu et l'efficacité que les divers recours peuvent avoir par eux-mêmes ou par leur origine ou par leur institution. Il faut se borner ici aux distinctions essentielles.

a) Il y a d'abord des actes de religion qui sont, en même temps, des signes du secours à obtenir et de vraies causes de son obtention : ainsi la demande des biens temporels et la prière aux saints obtiennent « ce que Dieu a disposé qui s'accomplirait précisément par ce moyen des prières des âmes saintes ». *Ibid.*, q. LXXXIII, a. 2. Celui qui prie agit donc : il n'attend pas un effet quasi magique de sa prière. *Ibid.* On peut en dire autant des autres pratiques de piété que l'Église met à notre disposition et qui ne sont que des formes de prières spécialement efficaces. Dès là que la demande est sincère, elle obtient elle-même son effet.

b) Dans les religions positives, il existe d'autres appels à Dieu, ou plutôt au nom de Dieu, qui ne demandent à Dieu aucune intervention spéciale, mais qui rendent plus proche sa Providence ordinaire à certains actes, en se fondant « sur la foi qu'ont les hommes en son infaillible vérité et son universel gouvernement, pour se justifier soi-même », q. LXXXIX, a. 1, ou pour porter le prochain à faire quelque chose. IIa-IIæ, q. XC, a. 1. Voir les art. SERMENT et ADJURATION de ce dictionnaire. Pour fortifier cette foi, il suffira que l'emploi du nom de Dieu soit vraiment un signe, que le geste ait une signification, vague sans doute, mais réelle, et que les paroles qui l'accompagnent précisent son sens. Pour cela, l'aptitude naturelle des rites suffira et l'institution humaine lui donnera seulement plus de solennité. Pour cela même, on ne devra pas y recourir sans précaution et sans raison grave.

c) Mais, dans la religion chrétienne, il y a des recours à Dieu, les sacrements, qui sollicitent des grâces spirituelles, découlant de la passion de Notre-Seigneur. Et ce sont les modalités de ces divers signes qui commandent les dispositions de ceux qui s'en approchent.

d) Enfin, il faut admettre, pour certaines circonstances extraordinaires, « des appels à Dieu, sous forme de prière instante, d'adjuration à Dieu même, pour en obtenir de vrais miracles ». IIa-IIæ, q. XC, a. 3; mais ceci relève, non d'une institution régulière, mais d'une inspiration spéciale.

2. *Recours défendus.* — Or, il n'y a rien de tel dans les appels superstitieux que l'on pourrait adresser à Dieu; ou plutôt ce sont des contrefaçons des appels légitimes que nous venons de voir : ils ont à peu près les mêmes fins, mais sans l'autorisation divine et sans les précautions que ceux-ci supposent. L' « art notoire » et la magie, en général (si elle s'adressait à Dieu), lui demandent des miracles; les amulettes et autres pratiques superflues se contentent d'un secours

providentiel, et le procédé des sorts attend seulement un peu de chance.

a) On attend un miracle de Dieu. Il est certain que quelques hommes ont reçu de lui « des dons merveilleux et infus », comme on le dit de Salomon, III Reg., III, 11-12. « Mais ce don n'est pas accordé à n'importe qui, et par une recette infaillible. Pas à tous, mais selon le choix du Saint-Esprit, I Cor., XII, 8-11. » Pas par une recette infaillible : car on ne peut tenir ces pratiques et ces invocations « pour des signes institués par Dieu, comme les signes sacramentels ». IIa-IIæ, q. XCVI, a. 1.

b) Ce que saint Thomas signale c'est l'apparente piété des superstitieux qui « prononcent des formules sacrées, en vue de certains résultats, comme une guérison : par exemple, un *Pater* et un *Ave*, ou toute autre invocation du nom de Dieu », selon cette parole : *In nomine meo dæmonia ejicient*, etc... Marc., XVI, 17. Ils ne demandent point de miracles, mais une simple protection providentielle, qui semble promise par le Christ. Réponse : « proférer des formules sacrées et invoquer le nom de Dieu, ce sera toujours permis, pourvu qu'on ne s'arrête qu'à la révérence de Dieu, révérence dont on espère l'effet bienfaisant » : c'est alors une prière normale de demande. Mais, si, dans ces patenôtres, « on s'attache à quelque vaine observation, ce sera défendu ». IIa-IIæ, q. XCVI, a. 4, ad 1um. Ceci est vrai de la prière formelle envers Dieu; c'est vrai aussi de toute pratique religieuse : la piété est utile à tout; « pourvu qu'on n'ait égard qu'aux *verba sacra* et à la puissance divine, ce ne sera pas défendu. Mais, la plupart du temps, ces incantations, ces charmes comportent des observances illicites... La même distinction vaut pour le port des reliques. Si c'est un témoignage de confiance en Dieu et en ses saints, très bien; mais si l'on attribuait de l'importance à quelque vain détail, comme la forme triangulaire du reliquaire, sans rapport avec la révérence de Dieu et des saints, ce serait défendu ». *Ibid.*, ad 2um et 3um. Saint Thomas, en ce dernier article des observances superstitieuses, a ramassé une foule de pratiques équivoques : les amulettes, les grimoires, les « prières efficaces », qui ont leurs équivalents bien connus dans nos milieux catholiques, et qu'on est habitué de classer dans le culte superflu. La *Somme théologique* donne la clef de la distinction : *Si respectus habeatur ad solam Dei reverentiam*, mais que ce soit étranger aux bonnes coutumes de l'Église, ce serait un culte excessif du vrai Dieu; *si autem respectus habeatur ad aliquid aliud vane observatum*, ce sera une dévotion doublée d'une vaine observance. On voit qu'il ne faut pas se borner à la matérialité de l'acte, mais à la direction de l'appel qu'il exprime.

c) Enfin il y a des recours quasi implicites à Dieu, qui ne demandent pas de miracles, mais une bonne fortune, qui ne sont pas des prières, mais des actes profanes, qu'on laisse inachevés : c'est ce que les théologiens appellent le procédé général des sorts : *communem sortium rationem*. Si l'on en attend la réussite du hasard, c'est, nous l'avons vu, un acte vain; « mais si l'on espère de Dieu comme l'achèvement de son geste, *sortialium actuum eventum*, ce n'est pas une chose mauvaise en soi », ni vaine non plus : « Les sorts sont jetés : à Dieu d'y pourvoir. » Prov., XVI, 33. « Le sort n'est pas quelque chose de mal, mais un procédé qui, dans l'humaine perplexité, indique la volonté de Dieu. » *Enarr. in psalm. XXX*, ℣. 16, *P. L.*, t. XXXVI, col. 250. La plupart de ces gestes, à la fois impuissants et sûrs du succès, que l'ethnographie signale chez des primitifs qui croient à un Être suprême, sont un signe fait à Dieu, qui répond à leur geste et à leur tacite prière par un secours providentiel. En somme, on peut dire qu'un recours si discret à la Providence, sans qu'il soit besoin d'une institution positive, est une des données les plus universelles de la religion naturelle.

Évidemment, on peut mal user de cette bonne chose : « On peut pécher dans cet appel de plusieurs façons : 1. Lorsqu'on recourt aux sorts sans nécessité : c'est, en effet, en apparence, une manière de tenter Dieu. 2. Lorsque, même en cas de nécessité, on tire au sort sans révérence pour Dieu qu'on invoque : il aurait fallu prier. 3. Lorsqu'on fait servir les oracles divins aux intérêts terrestres. » « Il en est, écrit saint Augustin, qui consultent le sort dans les pages de l'Évangile. Sans doute, on doit souhaiter qu'ils s'adressent ainsi à Dieu, plutôt que de consulter les démons! Toutefois cette habitude me déplaît, qui prétend faire servir les oracles divins aux affaires de ce monde et aux bagatelles de cette vie. » S. Augustin, *Epist.*, LV, c. XX, *P. L.*, t. XXXIII, col. 210... Cependant les choses d'ici-bas, comme le dit saint Thomas par la suite, peuvent, elles aussi, être tranchées par le sort et même par le jugement de Dieu : « En cas de nécessité, il est permis, avec la révérence voulue, d'implorer par le sort le jugement de Dieu, pour départager des demandeurs, pour savoir ce qu'on fera, pour deviner même l'avenir. » IIa-IIæ, q. XCV, a. 8. Mais il est plus sûr, étant donnés les dangers multiples de ces sortes d'invocations à la Providence, de ne pas les multiplier, et de ne pas demander des interventions trop importantes. Au reste, comme nous l'avons dit, la tradition catholique n'a jamais été unanime à leur fixer des limites. Il y a toujours un danger de présomption à demander à Dieu même un simple signe de son bon vouloir. Cf. IIa-IIæ, q. XCVII, a. 2, ad 3um et a. 3, ad 2um.

Pour prémunir les fidèles contre des demandes indiscrètes, l'Église a cru sage d'instituer des prières, des rites et des usages surveillés, qui soient d'une parfaite orthodoxie : l'eau bénite, les bénédictions, les médailles, etc... « On a parfois accusé l'Église d'être l'auteur de superstitions parce qu'elle propage... des pratiques dans le but d'obtenir certains effets d'ordre temporel : les sacramentaux. Elle bénit les *Agnus Dei*, les médailles de saint Christophe. » *Ami du clergé*, 1933, p. 658. Évidemment on peut abuser des meilleures choses; mais, si les chrétiens s'en tenaient là-dessus à la doctrine de l'Église, ils trouveraient dans ces rites, accompagnés de prières, des moyens utiles et pas trop multipliés qui les dispenseraient de recourir à la sorcellerie, au spiritisme, etc...

3. *Observation des signes divins.* — Si l'on ne peut pas se risquer à demander à Dieu des miracles ou des signes providentiels, il doit être du moins permis d'observer passivement les signes que Dieu donne lui-même. Si ce signe est une révélation expresse, il est trop évident que le prophète ou le saint ont le devoir de l'accepter, avec l'assurance qu'elle porte avec elle de son origine. Mais, pour le commun des âmes religieuses, les signes regardés comme divins sont, au contraire des événements anonymes, vulgaires. Pour qu'on puisse leur supposer une origine divine, il faut que les événements n'aient pas de cause naturelle assignable, qu'ils soient fortuits et comme étrangers à nous-même, parce que le hasard, qui est dirigé par Dieu, pourrait nous donner des indications providentielles. « Ainsi donc, *secundum prædeterminata ex divina dispositione*, l'attention aux événements fortuits peut avoir quelque efficacité, en tant que la tournure que prennent les choses extérieures est aussi soumise à la divine Providence, qui s'en sert pour diriger notre conduite. » S. Thomas, *De sortibus*, c. IV. Prudemment exercé et moyennant certaines réserves, il peut donc y avoir un usage légitime des sorts. Les déviations viennent, comme pour l'appel au secours divin, de l'erreur sur la vraie nature de la contingence et du hasard : soit qu'on pense que tout est livré dans la nature

au hasard, et que tout peut être un signe de Dieu, « soit qu'on accorde trop au déterminisme naturel ». I. Mennessier, *La religion*, t. II, p. 451. Dans l'enchaînement des événements, le sens commun et la philosophie ont toujours fait une exception pour deux genres de surprises : l'accidentel et l'acte libre. IIa-IIæ, q. XCV, a. 5. Pour beaucoup d'événements fortuits à première vue, il est sage de leur supposer une cause naturelle, encore que Dieu puisse les provoquer à notre intention; de même « les paroles qu'un homme prononce librement et en une tout autre intention que ce qui nous préoccupe », *ibid.*, peuvent être sans signification aucune, mais « sont pourtant dirigées par la Providence de Dieu ». *Ibid.*, a. 7. C'est précisément ce qui fait habituellement matière aux présages. Mais il ne faut pas exagérer la marge du hasard et des signes divins : « Tout ce qui arrive ainsi selon la Providence divine n'est pas ordonné à servir de signe de l'avenir. » IIa-IIæ, q. XCVI, a. 3, ad 3um.

4. *Oracles divins.* — Toutes les religions ont admis la légitimité du recours à Dieu par les oracles; seule, la religion chrétienne les a généralement interdits, sans doute parce qu'ils ne répondaient plus aux conditions mêmes de leur institution.

Les peuples primitifs ont tous pratiqué les consultations et leur ont donné une valeur religieuse. Mais la prière a dû être écourtée et le geste aussi s'est amenuisé en un simple attouchement sur le porte-bonheur. Tout l'esprit religieux s'était évaporé.

Chez les peuples de l'histoire, au contraire, la consultation des dieux était un rite extrêmement compliqué, mais pas plus respectueux de la divinité. La façon méticuleuse d'interroger le dieu ne témoignait pas d'une grande révérence. Les consultations devenaient facilement des mises en demeure par leur périodicité : à l'origine, les dieux n'étaient pas constamment à la disposition des consultants, mais, du temps d'Isaïe, les dieux babyloniens « faisaient savoir chaque mois d'où viendraient les événements ». Is., XLVII, 13. De même les séances de la pythie de Delphes devinrent mensuelles. Les circonstances de la consultation, où un groupe de prêtres interprétaient les transes et les paroles plus ou moins intelligibles de la pythie, cf. R. Flacelière, *Le fonctionnement de l'oracle de Delphes*, Gand, dans *Études d'archéologie grecque*, 1938, nous semblent bien inconvenantes.

Le christianisme, lui, n'avait pas de procédé authentique pour consulter Dieu; mais les chrétiens ne tardèrent pas à adopter à leur nouvelle foi les procédés des païens qu'ils trouvèrent les plus inoffensifs. Les Romains, après les poulets sacrés, dont la vogue était tombée, avaient les « sorts de Virgile », Spartien, *Ælius Adrianus;* les chrétiens eurent ceux de l'Évangile. S. Augustin, *Epist.*, LV. N'étaient-ce pas des livres de divination que ces « écrits apocryphes mis sous le nom des apôtres » par les priscillianistes, S. Léon, *Ad Turribium*, c. XV, et que ces *sortes apostolorum*, condamnés par le décret *De libris recipiendis*, au VIe siècle? Le synode d'Auxerre de 578 nous apprend qu'on tirait les sorts « avec le bois et le pain », mais surtout avec le livre des Évangiles : c'étaient les *sortes sanctorum*. Il est à croire que, devant l'opposition des conciles, les prêtres, du moins, cessèrent de consulter « les sorts des saints », et que l'usage ne garda plus qu'un caractère privé. Cf. *Capitulaire de Raoul de Bourges* (860), c. XXXVIII.

4. *Jugements de Dieu.* — Il y a d'autres observances qui ne peuvent se réclamer d'aucune institution divine ou ecclésiastique, ni même d'aucune raison, parce qu'elles ont un but déraisonnable. « Le jugement [de Dieu] par le fer rouge ou l'eau bouillante est un procédé par quoi on s'efforce de découvrir par des actes faits par un homme une faute cachée : c'est là un point d'attache avec le procédé des sorts. Mais l'acception commune de cet appel à Dieu est ici bien dépassée, car on en attend un effet miraculeux. C'est ce qui rend illicites ces sortes de jugements. » On attend, en somme, que Dieu sauve l'innocent par un miracle. Pour justifier cette attente, il faudrait à défaut d'inspiration particulière, un but essentiellement religieux, et une institution expresse de l'Église, ce qui n'est pas. IIa-IIæ, q. XCV, a. 8, ad 3um. L'idée première des jugements de Dieu ne peut donc être taxée *a priori* de tentation de Dieu, surtout dans les religions anciennes qui faisaient intervenir un Dieu de justice dans la rétribution immédiate des actions humaines. Pour les précédents bibliques, voir l'art. ORDALIES t. XI, col. 1141; pour la législation canonique, *ibid.*, col. 1142-1159; pour l'histoire de cet usage chez les Germains, cf. Vacandard, *Études de critique et d'hist. relig.*, t. I, et la bibliographie de l'art. précédent, et en plus P. Browe, *De ordaliis*, 1932, dans *Text. et docum. de l'Univers. grégorienne.* Quant au duel judiciaire, la raison de l'interdire est la même que pour les autres jugements « vulgaires », avec cette nuance qu'on se rapproche ici davantage de la notion commune de sort, aucun effet miraculeux n'étant attendu, sauf peut-être lorsque les champions sont de force ou d'habileté par trop inégales. S. Thomas, *ibid.*

Saint Thomas, par respect pour le concept des jugements de Dieu, retardait sur son époque; voir l'art. cité, et cf. Pierre le Chantre, *Verbum abbreviatum*, c. LXXVIII, *P. L.*, t. CCV, col. 225. Les théologiens du XVe et du XVIe siècles se mirent au pas de leur temps. Ainsi dépouillées de leur arrière-pensée religieuse, les ordalies leur apparurent ce qu'elles étaient depuis longtemps : des crimes contre la vie humaine. Du point de vue du juge qui les impose, dit Cajétan, c'est « un péché contre la justice que de punir un coupable dont le crime ne peut être prouvé, ou de chercher à connaître par le sort celui qui est le voleur ». *Summa*, à l'art. *Divinatio*. Quant à celui qui se soumet à ces épreuves, Suarez remarque que « souvent elles se font sans aucune considération de religion : quelqu'un entre dans le feu par témérité, sans penser à Dieu; alors il n'y a là aucun péché d'irréligion, mais de témérité et de scandale public. Qu'arrive-t-il souvent? L'innocent est brûlé et le public trompé, parce qu'il croit que la culpabilité de la victime est prouvée, alors qu'il n'en est rien, comme le dit Yves de Chartres, *Epist.*, LXXIV. Si cette épreuve se fait *intuitu Dei*, ou bien on pense qu'il appartient à la providence de Dieu de ne pas permettre la mort de l'innocent, même s'il fallait pour cela arrêter miraculeusement l'action du feu, et c'est ainsi qu'elle se fait régulièrement : alors c'est un semblant de tentation de Dieu, *tentatio Dei interpretativa*, d'après certains auteurs. » Mais, pour Suarez, c'est bien plutôt le vice de présomption, opposé par excès à l'espérance et procédant d'une confiance excessive et volontaire, c'est tout le contraire de la tentation de Dieu et c'est la *tentatio hominis*. Où il y aurait tentation de Dieu, c'est dans le cas — fort fréquent, semble-t-il — « où quelqu'un n'a pas une telle assurance de l'intervention de Dieu, et veut, à son propre péril, expérimenter si Dieu va protéger même de cette façon son innocence ». *De religione*, tr. III, c. III, n. 2.

3° *Recours au démon.* — Les vaines observances sont des abus concrets et complexes : suivant la puissance à laquelle elles ont finalement recours, elles prennent des caractères tout à fait différents. Si l'on s'en rapporte à des forces naturelles plus ou moins inconnues, l'observance n'est que vaine; si c'est à Dieu qu'on a recours, elle est tout au plus une tentation de Dieu, par irrévérence envers lui. Ces deux errements ne sont pas encore des superstitions par excès de religion. Pour en arriver là, il faut vraiment faire intervenir l'idée

du recours aux démons : « La superstition consiste à recourir au conseil ou à l'aide des démons pour connaître ou pour faire quelque chose. » IIª-IIæ, q. xcv, a. 2.

Deux points de vue s'étaient fait jour dans la tradition patristique. Quelques esprits fort positifs, comme saint Jean Chrysostome, eurent soin de mettre bien à part de l'idolâtrie, invocation expresse des démons, les vaines observances « des jours heureux, qui sont pure folie et extravagance : on y trouve la trace d'une machination diabolique ». *Homil.* XXXIII. *Ad popul. Antioch.* Les autres écrivains, comme l'Ambrosiaster, rapprochaient au contraire les vaines observances de l'idolâtrie, comme ayant même origine. La tentation était grande d'englober tout cela dans le même anathème. C'est saint Augustin, on l'a vu, qui fit ce rapprochement sommaire, avec quelques nuances néanmoins. Culte des démons, l'idolâtrie; connivence avec lui, les oracles, et à ce genre se rattachent aussi les ligatures, les recettes pseudo-médicales, l'observation des jours néfastes. *De doctr. christ.*, l. II, c. XVII. Nous avons dit également que le rapprochement n'était pas du goût de tous dans l'Église de son temps. De nos jours aussi, on met une grande différence entre les deux espèces de superstitions.

Pour faire droit aux deux points de vue, saint Thomas d'Aquin reprend le vocabulaire augustinien : *pacta cum dæmonibus placita et fœderata;* mais il y introduit une distinction importante, qui donne raison au jugement plus indulgent des Pères grecs : il y a deux façons « d'user du conseil ou de l'aide des démons : ou bien leur secours est imploré expressément; ou bien, *sans aucune demande* de la part de l'homme, le démon s'ingère de lui-même dans les pratiques superstitieuses ». IIª-IIæ, q. xcv, a. 3. Il y a plus qu'une nuance entre les deux interventions : dans l'une, le diable est appelé; dans l'autre, il vient sans qu'on l'appelle! On a tôt fait, quand on n'a pas cette distinction présente à l'esprit de bouseuler ces « doctrines et jugements sévères. Disons-le en tout respect — la liberté avec laquelle s'exprime un disciple aussi fidèle que Cajétan nous y autorise — saint Thomas paraît bien dans son appréciation en être resté au temps de saint Augustin ». R. Brouillard, S. J., *Présages superstitieux*, dans *Nouv. revue théol.*, 1931, p. 731. Quoi qu'il en soit de l'opinion de saint Augustin, saint Thomas dit pourtant bien nettement qu' « il est beaucoup plus grave d'invoquer les démons que de faire des choses qui prêtent à son intervention ». *Ibid.*, ad 1um. Si Cajétan semble si compréhensif, c'est qu'il a bien compris la distinction thomiste, d'ailleurs un peu équivoque dans les termes, entre « les pactes exprès, qui comportent une invocation aux démons, et les pactes tacites, qui consistent dans le seul fait d'attendre [des forces naturelles] plus qu'elles ne peuvent donner ». *Ibid.*, n. 6. Il faut expliquer cette distinction.

1. *Invocation au démon.* — On ne peut dire qu'il y ait des appels permis au Prince du mal; les deux cas où un homme puisse prétendre avoir sur lui quelque puissance empruntée, ne sont pas des invocations par mode de prière, mais des ordres par mode de contrainte. C'est le cas du saint qui, par sa *prælatio* dans l'ordre de la grâce, chasse les démons « et parfois les oblige à dire la vérité; mais c'est bien autre chose que d'invoquer le démon », *ibid.*, a. 4, ad 1um, et cela ne peut se faire « sans une spéciale dispensation divine ». Iª, q. CVIII, a. 8, ad 2um. L'autre cas, privilège exceptionnel aussi, mais dans l'ordre social chrétien, c'est l'exorcisme, auquel son institution prescrit des limites qu'on aurait bien dû ne jamais outrepasser; car « adjurer les démons pour apprendre ou obtenir d'eux quelque chose, ce serait se prêter à quelque société avec eux ». IIª-IIæ, q. xc, a. 2. Voir l'art. EXORCISME, t. v, col. 1779.

a) L'invocation superstitieuse appelle la coopération diabolique par des *signes*, qui sont comme des sacrements à rebours. Les théologiens ont développé, sous leur autorité propre et celle du seul saint Augustin, cette notion de « sacrements du diable ». Ceux-ci auraient leurs signes sensibles, que saint Augustin s'est plu à décrire : *varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum. De civ. Dei*, l. XXI, c. VI, *P. L.*, t. XLI, col. 718. Les démons n'y attachent qu'une valeur de signes, parce qu' « ils sont attirés, pour autant que ces choses corporelles sont le signe de réalités spirituelles qui leur font plaisir ». S. Thomas, *De potentia*, q. VI, a. 10. Ou bien ces signes sont d'antiques institutions de l'idolâtrie, ou bien ils ont été inventés par les magiciens : *quibusdam signis rerum, humana præsumptione institutis ad quasi quædam conventa...* D'ailleurs, tous signes de détresse leur sont bons : aussi la variété de ces sacrements n'a jamais été cataloguée. Saint Thomas connaît les nécromanciens, les somnanbules, les sorcières qu'il assimile aux possédés, etc. IIª-IIæ, q. xcv, a. 3. Mais il ne faut pas sourire de cette énumération : nous en avons l'équivalent dans le *Petit* et le *Grand Albert* qui circulent toujours dans nos campagnes et où les invocations à Satan, prises *ut sonant*, sont parfois très explicites : *Fiunt expressæ invocationes et fasingia quædam* (des passes?), *unde pertinent ad expressa pacta cum dæmonibus inita.* IIª-IIæ, q. XCVI, a. 2, ad 2um. Voir une description beaucoup trop précise de la Faculté de théologie, en 1398, dans J.-B. Thiers, *op. cit.*, t. I, p. 21-29.

b) La question n'est pas de savoir quel compte fait le démon de tous ces appels, et quelle réponse il leur donne : il reste toujours indépendant des signes magiques. Q. xcv, a. 2, ad 3um. S'il répond parfois, selon ses moyens, c'est pour enchaîner l'homme à son service. Les théologiens scolastiques ont signalé quelques-unes de ces réponses; mais on remarquera que, sauf pour les pratiques franchement idolâtriques, ils n'ont à citer aucune suggestion de la Sainte Écriture : leurs affirmations sont donc sujettes à examen. Dans les fausses religions, « le comble fut mis à tous les abus par le fait des démons : ce sont eux qui... donnaient des réponses aux consultations et qui faisaient des prestiges qui ébahissaient les gens ». Q. XCIV, a. 4. Pour les superstitions d'allure profane, il en serait de même, d'après saint Augustin. Saint Thomas pense également qu'il y a une astrologie diabolique qui dit « parfois » le vrai, q. xcv, a. 5, ad 2um; des songes provoqués par le diable, *ibid.*, a. 6; des présages du même acabit, *ibid.*, a. 7; et des sorts qu'il dirige, a. 8. Mais, en somme, même si les démons ne peuvent rien pour ceux qui les appellent, « même s'ils ne peuvent rien pour nous, le péché consiste dans le commerce qu'on tente d'avoir avec eux, commerce qui existe bel et bien, dans l'intention même ». Q. XCVI, a. 1, ad 3um.

c) « Le premier mal est au principe même de l'acte superstitieux, dans le pacte explicite avec le diable, par l'invocation même... Ce serait plus grave encore si, au démon qu'on appelle au secours, on offrait sacrifice et hommage », q. xcv, a. 4 : sacrifice de victime, hommage de sa personne et de son âme; ce dernier excès serait, à vrai dire, pire que l'idolâtrie vulgaire. Mais l'invocation sans « révérence », l'appel au démon, non pour le servir, mais pour s'en servir à son avantage personnel, voilà proprement le mal de la superstition dans les pratiques magiques et divinatoires. « Car l'homme n'a pas reçu puissance sur les démons pour qu'il lui soit loisible de s'en servir à son gré : bien au contraire il est avec eux en état de guerre déclarée. Aussi n'a-t-il le droit d'utiliser leur aide, ni par pacte explicite, ni par pacte tacite », q. XCVI, a. 2, ad 3um, le pacte tacite se fondant, non sur un appel, mais sur une simple imprudence.

2. *Connivence avec le démon.* — C'est peut-être le mot qui dit le mieux cette seconde attitude superstitieuse : car l'acte ne comporte pas l'intelligence avec l'ennemi, mais une imprudence qui lui permet de s'insinuer dans notre conduite. Pacte tacite, dit saint Thomas; invocation tacite, insiste Cajétan : en réalité, il n'y a pas invocation, puisque le démon intervient *præter petitionem hominis*, et pourtant son intervention n'est pas tout à fait spontanée, s'insérant à point nommé dans une action qui l'appelle. L'acte ne comporte aucun pacte formel, mais un dérèglement réel qui engage le démon à s'en mêler. *Etsi hoc non intendat homo, id tamen agit vel dicit quod ad nihil aliud videtur ordinabile.* IIª-IIæ, q. XCVII, a. 1. L'acte attend un complément.

a) De quoi s'agit-il en effet? « D'actes bizarres ou ne rimant à rien, *actus distorti aut inordinati*, de certaines rencontres d'hommes ou d'animaux, des temps, des lieux ou des paroles qui, de l'aveu de tous, portent bonheur ou malheur. A l'origine, si l'on a trouvé quelque exactitude dans ces observations, c'était pur hasard. Mais, dans la suite, les hommes s'étant laissé prendre à ces observances, il y a bien des faits à l'appui de ces observations qui sont dus à la tromperie des démons... » IIª-IIæ, q. XCVI, a. 3, ad 2um. Telle est la position fort plausible de saint Thomas : les démons n'ont pas eu à inventer les vaines observances, mais ils n'en sont que des agents provocateurs. Q. XCV, a. 1, ad 2um; XCVI, a. 1.

b) Ainsi les démons n'ont pas besoin d'être appelés pour intervenir : ils s'ingèrent d'eux-mêmes dans les vaines recherches des hommes... Et il y a vaine recherche lorsqu'on tente de faire ou de savoir par des procédés qui ne peuvent donner ce qu'on en attend. Q. XCV, a. 2. Point d'appel précis, mais une simple attente imprudente de la réussite inexplicable. C'est, ni plus, ni moins, cet acte à la fois vain et confiant, que nous avons signalé à propos du recours aux forces inconnues. Si, parmi ces forces inconnues, celle des démons n'existait pas, ou si elle n'était pas soupçonnée, il n'y aurait point avec lui de pacte possible, même implicite. Mais le diable existe et nous surveille. Dès lors, en abandonnant une tentative impuissante à toutes ces inconnues, on risque de se faire aider par le démon. C'est lui qui se charge de faire réussir l'observance, et sans qu'il ait été invoqué, pour mieux enliser l'homme dans la vanité.

c) Mais comment déceler une connivence si implicite. De deux façons : l'absurdité du but à atteindre, car il en est qui dépassent d'emblée toute force naturelle imaginable : « Vouloir deviner des événements fortuits ou prédire avec certitude les actions des hommes, cela procède d'une fausse et vaine opinion. C'est ainsi que le diable s'en mêle. » *Ibid.*, a. 5. Et puis, très souvent, les moyens employés sont notoirement insuffisants par eux seuls, et, par conséquent, sont en rapport — pour un supplément d'efficacité — avec des pactes signifiés aux démons. Q. XCVI, a. 2. Enfin, ce sont parfois de simples signes sans aucun genre d'efficacité possible : des figures, des caractères, *ibid.*, ad 1um; ad 2um; a. 4, corp., ad 2um et 3um, sans destinataire désigné, *supervacua signa*, et que le démon peut prendre pour lui.

d) Insistons sur la *différence essentielle* entre le pacte dans le noir avec le pacte explicite en pleine lumière : « Il y a loin des images dites astronomiques aux images nécromanciennes : dans celles-ci — dans le spiritisme, dirions-nous — on fait des invocations expresses et certaines passes, *fasingia*, qui les rattachent aux pactes explicites conclus avec les démons; au contraire, dans les images astronomiques, il n'y a que des pactes tacites, au moyen de certains signes muets : des dessins et des caractères. Et l'indice qui insinue que ces images n'ont d'efficace que par l'œuvre des démons, c'est qu'il est indispensable d'inscrire sur ces cartes du ciel certains caractères graphiques, qui naturellement ne servent à rien. » *Ibid.*, a. 2, ad 2um. Alors, si la moindre imprudence de conduite, dans les actions les plus ordinaires, peut nous faire pactiser avec le diable, l'homme doit à chaque instant se surveiller? C'est assez l'avis de saint Thomas; c'est d'ailleurs une recommandation fort sage, que les proverbes ont popularisée. *Altiora ne quæsieris...* Eccli., III, 22. Ce qui nous rassure, c'est que, comme nous le verrons plus loin, ces fausses démarches n'ont plus de danger, quand notre espoir est faible ou que nous prêtons à nos pratiques une efficacité naturelle quelconque.

4° *Application des principes.* — 1. *A une superstition concrète.* — Inutile de répéter que, dans une même superstition, on peut trouver mêlés des éléments justifiables par les forces naturelles et d'autres qui ne relèvent que des pactes diaboliques. Un théologien qui a consacré un livre entier à extraire du spiritisme les pratiques explicables par la psychologie, conclut sagement son étude par ces quelques mots : « Nul n'est victime du démon s'il n'a donné au démon, par imprudence ou décision formelle, barre sur sa pensée, sur son cœur ou sur ses sens. Si donc un chrétien, malgré les avertissements de l'Église, se résout à sauter dans l'inconnu et à marcher droit devant soi, prêt à tendre la main à toute main qui, au sein de ténèbres, la saisira, il court risque de se trouver un jour, en face, non des morts qu'il invoquait, mais du démon, toujours prêt à interpréter en sa faveur, les vœux troubles des mortels. » Th. Mainage, *La religion spirite*, p. 184. Voilà bien le pacte tacite; et voici le pacte formel : « Et, lorsqu'on voit précisément, dans les cercles spirites, se réaliser certains phénomènes qui, dans l'état actuel de nos connaissances, résistent à toute analyse scientifique,... lorsqu'on voit nombre d'adeptes du spiritisme glisser insensiblement sur les pentes de la folie, ou perdre la foi, ou se rendre à des conseils qui révoltent le sens moral, on ose se demander si, par-delà le spiritisme naturel, il n'en est pas un autre qui est, celui-là, l'œuvre occulte du démon. » *Loc. cit.*, p. 185. Au reste, « l'Église n'a rien décidé sur les explications possibles : elle attend, et nul n'a le droit de l'accuser d'enrayer l'investigation des vrais savants ». *Loc. cit.*, p. 178.

Les théologiens prudents ne procèdent pas autrement : s'ils veulent rester objectifs, ils doivent dire, avec saint Thomas et saint Augustin, que, dans toutes pratiques, il y a du meilleur et du pire, des procédés tout à fait naturels et d'autres bien anti-scientifiques, et puis des éléments *nugatoriæ vel noxiæ superstitionis*, qui peuvent donner prise à des interventions démoniaques ou même à des appels plus conscients aux forces mauvaises. Entre les anciens et les modernes, il n'y a qu'une nuance, importante d'ailleurs, qui est la suivante.

2. *Présomptions d'origine.* — Dans les cas fort nombreux où une étude sérieuse d'une pratique ne permet pas de dire si les moyens employés ont une vertu naturelle ou surnaturelle de produire tel effet, il est nécessaire aux moralistes, à l'Église parfois, de se faire une opinion spéculative sur l'origine vraie de cette prétendue superstition. Voici, dit Noldin, *Theol. mor.*, éd. 1936, t. II, p. 161, la double règle qu'il faut tenir :

« *Première règle :* quand on se demande si tel résultat provient d'une cause naturelle ou du démon, il faut l'attribuer aux forces de la nature, parce que beaucoup d'entre elles sont inconnues, même pour les savants. » Mais, ferons-nous observer, les ruses du démon ne sont pas moins inconnues, même pour les théologiens, et la puissance de Dieu est infinie.

« *Deuxième règle :* si l'effet n'est certainement pas dû à une cause naturelle, le doute est celui-ci : vient-il de

Dieu ou du démon? Il faut alors l'attribuer au démon, car les miracles ne doivent pas se présumer facilement. » *Loc. cit.* Mais Dieu n'a pas toujours besoin de faire des miracles; et les prodiges du démon sont au moins aussi rares. Disons qu'il n'y a pas de miracle sur commande. Cf. Lacroix, *Theol. mor.*, l. III, pr. I, n. 28; *Ami du clergé*, 1933, p. 662.

Les deux règles, quoi qu'il en soit de nos remarques, doivent cependant être maintenues : saint Thomas les enseignait déjà, mais pour d'autres raisons. IIa-IIæ, q. XCVI, a. 2. On doit juger d'une observance — quand la nature des appels est douteuse — d'après la valeur morale des résultats. C'est la règle évangélique, Matth., VII, 16 sq., qu'on reconnaît l'arbre à ses fruits et un effet surnaturel à son utilité pour le bien ou pour le mal. On peut observer aussi qu'il n'y a, dans cet ordre, aucune « prière efficace » et que, en général, les conditions pour être entendu de Dieu sont plus difficiles que pour l'être du démon, et surtout pour déclencher les forces aveugles de la nature, ce qui justifie encore les deux règles susdites. Mais elles ne sont que des présomptions : aussi « l'Église ne se prononce pas sur l'essence des phénomènes en question, c'est-à-dire sur leur nature intrinsèque, celle des causes qui les produisent ». Th. Mainage, *op. cit.*, p. 177. On chercherait en vain, dans les décisions émanées de l'autorité ecclésiastique, des définitions aussi tranchées. C'est, nous l'avons dit, la situation si spéciale de l'Église en face des superstitions qui s'établissent ainsi sur terrain mixte, qu'elle ne peut donner que des règles de prudence.

Ces principes d'appréciation doivent demeurer dans les généralités, et restent par là-même assez peu éclairants. En réalité, c'est à des pratiques journalières que le jugement doit s'appliquer. Et il n'est ni possible ni désirable que le théologien s'abstraie de son temps et de son milieu. Avant d'examiner, dans chaque cas particulier, la malice d'un acte superstitieux, il faut donner encore quelques principes généraux, qui nous sont fournis par l'histoire religieuse : c'est le seul moyen de rendre compte de cette différence d'appréciation générale qu'on ne peut nier, entre saint Augustin, saint Thomas, Cajétan et Suarez d'une part, et notre enseignement actuel, de l'autre.

3. *Circonstances de temps et de milieux.* — En ce sujet plus qu'en toute autre question morale, il est nécessaire de donner une considération particulière à la culture générale des esprits, aux idées et aux préjugés régnant aux différentes époques, dans les milieux populaires : distinguons donc l'antiquité et les milieux païens, les milieux catholiques du Moyen Age et de la Renaissance, enfin l'époque contemporaine avec ses tendances incrédules ou du moins raisonneuses.

a) Dans l'antiquité païenne (et aujourd'hui encore dans les peuplades fétichistes) la magie et les simples présages populaires furent de réelles superstitions, des pratiques encore idolâtriques, entraînant des recours au démon. Saint Augustin avait raison d'en avertir les chrétiens de son temps. Augures, astrologie, nécromancie avaient un lien réel avec les cultes païens.

b) Au Moyen Age, que restait-il de ce fond païen antique? Rien ou peu de choses. En même temps les procédés extérieurs s'étaient laïcisés, ou plutôt avaient été tournés vers un Dieu pseudo-chrétien, tout occupé, semble-t-il, à contenter ses fidèles. La superstition au Moyen Age prenait souvent figure de tentation de Dieu par excès de confiance.

c) Aux temps modernes, dès la Renaissance et la Réforme, l'enseignement religieux était bien négligé et l'instruction scientifique était inexistante. Ce fut une belle floraison de pratiques superstitieuses. Dès lors, la théologie morale descendit du domaine spéculatif sur le terrain de la vie quotidienne et toutes les données des anciens scolastiques furent révisées en conséquence. Tout de suite « une tendance exista dans la théologie à rejeter en dehors des superstitions réelles les vaines observances telles qu'elles se présentent dans nos temps modernes ». R. Brouillard, *Nouv. rev. théolog.*, 1931, p. 729. On y a vu des observances vaines, mais non des observances proprement superstitieuses; bien que le mot de superstition leur fût encore appliqué, il ne devait l'être que dans le sens large. Le premier en date et en dignité de ces théologiens réalistes, c'est Cajétan, *Summa peccatorum*, 1523, à l'art. *Superstitio*. A sa suite, nommons entre autres : Suarez, *De religione*, tr. III, l. II, c. X, n. 6, édit. Vivès, t. XIII, p. 519; Lessius, l. II, dist. X, n. 66; Laymann, l. IV, tr. X, n. 10; Busembaum, l. III, tr. I, c. I, dub. 4; Saint Alphonse, qui cite le précédent sans commentaires, III, 15, éd. Gaudé, t. I, p. 378. Parmi les auteurs contemporains, qui sont du même avis, nous citerons Noldin, *De præceptis*, 14e éd., n. 159; Berardi, *Prax. conf.*, t. I, n. 433; Mausbach, *Kath. mor.*, 5e éd., t. II, p. 150; Vermeersch, *Theol. mor.*, 1924, t. II, n. 242 sq.

Les réflexions que Cajétan notait durant sa légation en Pologne, dans un milieu très fruste, sont empreintes d'une vraie finesse. « Même si l'origine païenne des vaines observances était réelle, il y a longtemps qu'en fait elles ont perdu ce caractère idolâtrique », et tout autant leur caractère d'appel à la Providence. Désormais « ceux qui en usent ne pensent nullement faire acte religieux. En réalité, ce sont plutôt des vanités comme il y en a tant parmi les hommes, des faiblesses d'esprit capables de constituer tout au plus des péchés véniels. Parfois même certains présages peuvent avoir valeur de signes et être légitimement utilisés pour veiller avec plus de soin sur sa conduite ». *Summa peccatorum*, *loc. cit.*, p. 730. En somme, nous ne voyons rien dans ces réflexions qui contraste avec la *Somme* de saint Thomas, sauf évidemment l'attention apportée aux questions de fait; la preuve que Cajétan ne pensait pas innover, c'est qu'il a semé ces mêmes remarques en marge du texte de la question XCVI de la IIa-IIæ. Il note l'excuse de l'ignorance pour les observances de santé : « On pense parfois utiliser des recettes mises à notre disposition par la nature ou par Dieu; même si l'on se trompait, on serait excusé de superstition, pourvu que l'ignorance ne fût pas crasse ou supine, donc sans excuse possible. » A. 2, ad 1um. Pour la « bonne aventure » et les malheurs qu'elle annonce, les simples seraient portés à y voir deux effets conjugués des astres maléfiques, a. 3; or, il faut avouer que « cette question est bien mystérieuse », même pour les savants. A. 2, ad 2um. Pour les présages acceptés comme tels, Cajétan fait la part de « la légèreté d'esprit, ou de la crainte, voire de la simplicité de cœur que fréquemment les femmes y apportent, *putantes se non male, sed vane forsan facere* », bien plus de l'emprise « des coutumes locales, comme certains gestes qui se font par habitude et inattention, quand on parle de... bonne santé ou de chance ». A. 3. Dans les dévotions superstitieuses, « il est bien difficile de battre en brèche ce que le vulgaire a admis sur la foi d'une tradition ancestrale : la simplicité de cœur et la dévotion qu'ils y mettent sont bien différentes de l'esprit superstitieux ». A. 4. Vaines observances : il n'y a peut-être pas eu une époque comme le XVIe siècle où ce mot ait été plus de mise, et où il fallut tenir plus grand compte, dans l'appréciation morale, des erreurs de la conscience : ignorance, préjugés, crainte, obsession, faiblesse mentale, habitude, etc...

d) A l'époque actuelle, un changement d'opinion s'est encore produit au sujet des superstitions, dont il est impossible de ne pas tenir compte dans nos jugements moraux. Les progrès scientifiques, la meilleure

connaissance des lois naturelles, la diffusion de l'instruction primaire ont eu ce résultat que « l'action du démon est considérée aujourd'hui comme plus reculée, moins immédiate que ne l'estimaient nos ancêtres. Sans doute est-il impossible d'oublier cette action, qui demeure réelle et considérable; certaines haines religieuses et des faits nettement extra-naturels sont inexplicables en dehors d'elle. » R. Brouillard, *loc. cit.*, dans *Nouv. rev. théol.*, p. 734. On devrait ajouter que l'indifférence religieuse du grand nombre ne permet plus d'expliquer en bonne part tant de dévotions superstitieuses de l'époque précédente.

De notre temps, il faut le dire, c'est en dehors de toute considération d'êtres supérieurs à notre nature qu'il faut expliquer la persistance des vaines observances et même de beaucoup de curiosités malsaines. En voici les raisons : l'esprit moderne est volontiers « causaliste », si l'on peut ainsi dire; il cherche à attribuer un motif aux phénomènes environnants, une raison aux événements, aux bonheurs et aux malheurs qui nous arrivent. Il est, de plus, simpliste, ami du moindre effort, porté à se contenter d'explications aisées. Devant l'enchevêtrement des faits, il conclut facilement à des rapports de causalité entre eux; il donne vite aux simples coïncidences, aux pures apparences, la valeur de signes, et il transforme ces prétendus signes en agents possibles d'accidents ou de bonnes fortunes. Cette mentalité « prélogique », que les ethnographes ont signalée dans les sociétés primitives, n'a pas disparu de nos mœurs modernes, parce que — la psychologie l'a bien montré — l'esprit humain reste dans son fond toujours le même. O. Leroy, *La raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme*, p. 20 sq. Cet état d'esprit règne avec le minimum de résistance chez les simples, qui tiennent toutes leurs connaissances de la tradition et recevront par la même voie les présages et observances superstitieuses : de là la prédominance de ces superstitions dans les milieux populaires, moins touchés par l'instruction religieuse ou scientifique. Mais les esprits les plus affranchis de toute religion sont exposés aussi à y céder : les deux exemples les plus curieux de notre époque sont les positivistes Zola et Mazaryk.

En fait, l'état d'âme des superstitieux de notre temps est à peu près celui-ci. Pour les vaines observances, « ils font ceci, ils évitent cela, parce qu'ils ne voudraient pas, si par hasard il leur arrivait malheur, avoir à s'imputer une négligence, le mépris d'une précaution supplémentaire; parce que, avant l'événement possible, ils veulent se libérer d'une anxiété vague; parce que, après les merveilleuses découvertes de ce temps, par exemple la télépathie, la T. S. F., ils soupçonnent en telle pratique une vertu naturelle secrète... Aussi, comme par ailleurs, ils ne sont pas tenus de faire aujourd'hui vendredi ce voyage, ils pensent le faire plus tranquillement demain. » R. Brouillard, *loc. cit.* De même, proportion gardée, pour la curiosité malsaine du monde invisible, si, « à toutes les périodes de l'histoire, l'appétit du merveilleux a entraîné nombre d'hommes et faussé leur jugement », ce monde invisible, ils l'ont peuplé selon leur imagination. « Rien ne prouve que le XIXe et le XXe siècles soient, à cet égard, en progrès sensible sur les siècles antérieurs. » Mais aujourd'hui, c'est en marge de la science que la foule des âmes superstitieuses est prédisposée « à se repaître d'illusions qui n'ont rien de commun, sauf peut-être l'apparence, avec la science exacte. Et, s'il est vrai que la superstition est une maladie du sentiment, du besoin religieux, notre époque, qui a tant fait pour détruire les bases de la foi positive, doit, plus qu'une autre, porter la tare de ce mal redoutable ». Th. Mainage, *op. cit.*, p. 61. Mais, remarquons qu'à notre époque « la religion spirite », comme les autres systèmes occultistes, n'a pas grande vogue comme religion, et qu' « à nombre de personnes, il paraîtra bien hardi de lui attribuer un enseignement quelconque : c'est un ensemble de démarches, plus ou moins bizarres, pour déceler l'invisible. Nous entendons bien que ces tempéraments n'empêchent pas le démon d'intervenir, mais pour beaucoup d'imprudents, cette intervention n'est pas même soupçonnée ».

VII. Les actes superstitieux et la morale. — Nous avons étudié jusqu'ici les superstitions pratiques, et précédemment les superstitions cultuelles, dans leur portée réelle, selon leur objet et leur fin propre, qui accusaient au fond une diversité surprenante dans cette rubrique des excès en matière de religion. L'appréciation morale, qui doit se préoccuper encore des autres circonstances qui ne changent pas l'espèce des péchés, apportera, non une complication nouvelle, mais une réelle simplification. Parmi ces circonstances se trouvent au premier plan l'ignorance et la bonne intention qui estompent la malice objective des actes : nulle part, leur place n'est aussi prépondérante qu'en matière de superstition.

1° *Culte faux du vrai Dieu*, dont le désordre est grave *ex genere suo*, puisque « c'est un mensonge, et le plus pernicieux, celui qui concerne les choses de la religion chrétienne », S. Augustin, *Contra mendacium*, c. III; l'injure faite à Dieu peut être ignorée, non seulement par les Juifs de bonne foi, pratiquant leur culte traditionnel, mais aussi des nouveaux convertis, gardant pour leur nouveau Dieu, leurs anciennes pratiques cultuelles : syncrétisme indéniable, mais collectif, anonyme et tendant à disparaître progressivement. A plus forte raison, dans ces falsifications qui vont contre les institutions et les directives de l'Église, « dans les rites faux et les récits légendaires, il y a mensonge, *quantum est ex parte actus exterioris*, mais il n'y a plus mensonge *ex parte intentionis interioris*, et les gens qui s'y laissent prendre croient bien exprimer la vérité ». Cajétan, q. XCIII, a. 1. Ce ne sont que fautes légères.

Cela ne veut pas dire qu'il faille laisser courir et se propager ces fausses dévotions, et surtout ces usages païens : ils pourraient engendrer dans la foule mal instruite, des croyances fausses qui deviendraient des hérésies. Il est difficile même de croire que le péché de scandale ne soit pas commis par certains propagateurs qui savent ce qu'ils font. Ce mélange d'intentions perverses chez les promoteurs et de bonne foi chez les adeptes explique l'attitude à la fois sévère et indulgente de l'Église dans la réglementation du culte privé et des formes secondaires de son culte public. Cf. *Codex jur. canon.*, can. 1283-1286.

2° *Culte superflu du vrai Dieu.* — Ce désordre objectif « qui fait consister toute la religion dans des prestations extérieures sans rapport avec le culte intérieur de Dieu », accuse un déséquilibre des âmes « qui donnent leur principal souci à la correction extérieure ». IIa-IIae, q. XCIII, a. 2. Cette « religion superficielle » a sa place un peu en marge de la superstition formelle. Aussi les moralistes y voient généralement matière à péché véniel, *quia non est ibi perfecta superstitionis ratio*. Cajétan, *Ibid.*, a. 2. Mais il ajoute qu'il ne faut pas pourtant traiter ces excès comme choses insignifiantes, sous prétexte qu'ils seraient, non des obstacles, mais des adjuvants au vrai culte de Dieu; car « tout désordre dans les choses religieuses est important ». *Loc. cit.* Au reste, la culpabilité de ces superstitions cultuelles est très variable, suivant l'attachement qu'on y a, l'origine frelatée qu'on leur attribue, l'efficacité qu'on leur impute, la diffusion qu'on leur veut donner. Tant qu'elles restent à l'état de dévotion individuelle, il faut dire avec Cajétan, que « la plupart du temps, les fidèles ne pèchent pas, du moins gravement, quand ils observent, d'un cœur simple, certains rites non

reçus dans l'Église, parce que leur antiquité même leur a toujours fait attribuer une vertu divine ». Q. XCVI, a. 4.

Mais le principal inconvénient du culte excessif est dans le manque à gagner qu'il représente à la longue, dans cette religion toute en façade et en démonstrations dont on prend l'habitude. L'autre, non moins grave, réside dans les conséquences de cette habitude : se complaisant dans des dévotions de leur choix, les fidèles sont portés à s'en forger de nouvelles, analogues dans la forme peut-être, mais dépourvues d'autorité. Si l'Église admet le trentain de messes, pourquoi n'observeraient-ils pas des séries de trente-trois? Puisque l'Église a institué des bénédictions pour telle nécessité, pourquoi ne lui trouveraient-ils pas « des utilisations nouvelles? Il y aurait alors danger de superstition. » Estius, *Sent.*, l. III, dist. XXXI, a. 9. Où s'arrêteront-ils? Pas avant d'avoir versé dans la superstition formelle : on prêtera aux pratiques traditionnelles une efficacité *ex opere operato*, ou l'on fera servir les objets bénits à des buts profanes de guérison ou de divination. *Ecce quantum errant qui cum rebus naturalibus miscent res sacralas!* Denys le Chartreux, *Contra vitia superstitionum. Opera omnia*, t. XXXVI, p. 220-221.

Sauf ces conséquences aggravantes, qui d'ailleurs ne sont pas aperçues de prime abord, on doit maintenir que le péché de culte indiscret est de soi véniel, parce qu'il témoigne de plus de faiblesse d'esprit que de mauvaise volonté. Il ne deviendrait mortel que de propos délibéré et en matière suffisamment importante, *propter contemptum, vel præceptum*. Cajétan, *in h. loc.* Des fidèles pourraient à tel point mépriser les bons usages de leur Église qu'ils se feraient une religion d'exception : « des laïcs ignorants multiplient sur ce point les errements; ce ne sont pas des idolâtres, mais ils se trompent gravement dans leur façon d'honorer Dieu », Denys, *loc. cit.*, p. 213. *Propter præceptum, sacerdotes enormius peccant*, quand ils passent outre à une loi de l'Église faite pour eux. *Loc. cit.*, p. 218.

3° *Superstitions de la vie pratique.* — Les plus graves sont la magie et la divination, dont la malice a été exposée dans les articles correspondants de ce dictionnaire. Quant aux vaines observances :

1. *Elles sont assez bénignes tant qu'elles comptent indûment sur le secours divin.* — « Il est à souhaiter qu'on se tourne de ce côté plutôt que de s'adresser aux démons, disait saint Augustin. Mais c'est une coutume qui me déplaît de faire servir les Évangiles aux affaires de ce monde. » *Epist.*, LV, c. XX. Saint Thomas y voyait un geste qui frise la tentation de Dieu, « péché moins grave que la superstition, qui n'a aucune confiance en Dieu ». IIa-IIæ, q. XCVII, a. 4. C'est donc un péché léger que de trop compter sur Dieu et les saints. A vrai dire, il faut distinguer l'appel formel et l'appel implicite à la Providence.

2. *Si ces observances font appel seulement à des forces inconnues d'ordre naturel*, ce sont seulement des vanités, comme nous l'avons vu dans l'étude objective; ce ne sont pas des superstitions. Si saint Thomas leur donne parfois ce nom, c'est que, pour lui, tout acte vain, attendant des causes naturelles « plus qu'elles ne peuvent manifestement donner » permet au démon d'intervenir. IIa-IIæ, q. XCVI, a. 2, ad 1um. Et plus il est vain, plus il est superstitieux, a. 3, parce que « ces observances, une fois qu'on en a cru vérifier l'exactitude, deviennent de plus en plus tyranniques, par la tromperie des démons. *Ibid.*, a. 3, ad 2um. C'est justement « la malice des démons d'embarrasser les esprits des hommes dans des vanités de ce genre ». *Ibid.*, corp. « Doctrine et jugements sévères, a-t-on dit, que la plupart des moralistes tendent à adoucir et quelque peu tempérer. » R. Brouillard, *Présages superstitieux*, dans *Nouv. rev. théol.*, 1934, p. 729. En fait, la doctrine est fort plausible; mais de jugements précis sur ces vanités mêmes, il n'y en a point dans les passages incriminés.

Voici la solution. Ou bien ces actes vains sont considérés comme tels : « on dépose des billets dans une boîte et l'on se les partage; on tire à la courte paille », q. XCV, a. 3, on prend un billet de loterie, etc...; le jeu nous amuse, mais, comme l'acte humain est laissé au hasard, on sait que le résultat peut être bon ou mauvais. « Si l'on abandonne son sort au pur hasard, il n'y a d'autre mal, semble-t-il, que d'avoir agi en vain. » *Ibid.*, a. 8. En tous cas, « l'acte n'a rien de diabolique, ni en lui-même, ni dans l'intention expresse ou tacite de celui qui se borne à ce jeu ». Cajétan, *Summa*, à l'art. *Divinatio*. Il peut bien n'y avoir aucun péché du tout. Ou bien l'acte « dépasse l'acception commune du sort », et de cette cause impuissante on attend un résultat, par erreur ou fausse opinion : alors les règles générales de l'acte humain trouvent en cette matière plus qu'en toute autre des applications indéfinies. Les préjugés des esprits ne sont-ils pas communs et insurmontables? L'attachement des volontés n'est-il pas fait surtout d'instinct, d'émotivité ou simplement de routine? Les gens les plus libérés n'ont-ils pas de bonnes raisons de tolérer autour d'eux ces faiblesses?

a) L'erreur est souvent invincible; saint Thomas en fait la remarque à propos des songes : « Il est bien inutile de vouloir nier devant les gens l'influence des songes. Ils vous diront que tout le monde l'a éprouvée, et qu'il serait déraisonnable de s'inscrire en faux. » IIa-IIæ, q. XCV, a. 6, ad 3um. « L'ignorance a vite fait, observe Cajétan, de prêter une vertu naturelle à des remèdes de bonnes femmes, ou à des usages des siècles passés. » Q. XCVI, a. 2. L'Église admet ici l'erreur invincible et collective : la Congrégation de la Propagande ne vient-elle pas de déclarer « exempte de superstition la coutume des Chinois » — combien ridicule pourtant, mais admise, comme l'écrivait P. Morand, même par les savants du pays — « de faire du bruit durant les éclipses de lune, pour empêcher le dragon de dévorer celle-ci », parce que ce peuple a toujours cru que le bruit lui faisait peur!

b) Ce qui diminue encore la malice, c'est le degré de confiance actuelle des superstitieux. Il faut exclure le cas où la superstition est accueillie par plaisanterie, par politesse ou même par charité condescendante pour des esprits faibles. « Nous comprenons qu'une maîtresse de maison fasse attention à ne pas réunir autour d'elle douze convives, ou qu'un mari, ami de la paix, remette au samedi un voyage projeté avec son épouse. » R. Brouillard, *loc. cit.* On peut excuser aussi par la bonne foi les esprits prudents qui se disent : au fond il y a peut-être une vertu cachée dans ce nombre, dans ce jour, dans ces rencontres. Nos pères le croyaient. Tant de choses extraordinaires ont été découvertes de nos jours. Quelle nécessité avons-nous du reste de demeurer treize à table? Pourquoi dès lors ne pas prendre ces assurances? Il y a ici une crainte vague qui ne va pas jusqu'à la croyance ferme, et qui n'est rattachée à aucun être surnaturel, au démon pas plus qu'à Dieu. Il pourrait y avoir plus aisément une réelle superstition, un recours implicite à une puissance supérieure, si la vaine observance consistait, non pas à éviter une rencontre, mais à employer un moyen déterminé pour assurer un événement heureux ou pour conjurer un mauvais sort. Mais, en fait, ce geste positif est un simple effet de la crainte susdite : c'est une précaution qu'on juge utile de prendre pour se mettre à l'abri de regrets futurs. Cf. *Ami du clergé*, 1891, p. 216.

c) Mais quand il y a créance ferme, il faut, parmi ces

obstinés, mettre encore à part les obsédés, les détraqués, qui ont plutôt besoin du médecin. Pour la foule des faibles d'esprits, « ce ne sera généralement, à notre sens, qu'une faute très vénielle, pour laquelle il serait injuste d'avoir une sévérité bien grande ». *Loc. cit.*, p. 736. Mais il reste que ce serait une faute grave pour un bon chrétien, qui, instruit et averti, laisserait sa vie dominée par cet usage.

3. *Les observances qui comportent une invocation positive du démon* sont évidemment des péchés mortels et « pour deux raisons. Premier motif : au principe même de l'acte superstitieux, il y a un pacte exprès conclu avec le démon, par le fait qu'on l'a appelé ». IIa-IIæ, q. xcv, a. 4. Jamais on ne peut faire alliance avec le démon, « contre lequel nous sommes en état de guerre déclarée ». Q. xcvi, a. 2, ad 3um. « Second motif : le succès même de l'appel au démon : comme il veut la perte des hommes, il entend bien les amener par son secours à l'habitude de se confier à lui. Et aucun avantage temporel ne peut compenser le dommage qui en résulte pour le salut spirituel. » IIa-IIæ, q. xcv, a. 4, corp. et ad 3um. Nous sommes ici dans le for intérieur du superstitieux : quel que soit le rite employé, le nom qu'il lui donne, il en a bien conscience. Et l'appel est réel, même si le démon n'intervient pas, ou ne peut même intervenir. Celui qui se fierait au diable pour le succès d'une candidature ou d'un examen ferait un péché grave. Une rétractation postérieure en atténuerait évidemment les conséquences.

4. *Le cas le plus fréquent, et le plus controversé, est celui que les auteurs appellent l'invocation tacite ou implicite :* une imprudence qui, sans appel formulé, expose à une intervention diabolique. Le jugement sévère de certains théologiens scolastiques, par exemple Suarez, pour l'art notoire et l'art des guérisseurs, *De religione*, tr. III, l. II, c. xv, n. 7, t. XIII, p. 565 sq., se nuance lui-même de beaucoup de réserves infiniment sages, qui ramènent la plupart de ces observances à n'être que de simples sottises.

a) Voici d'abord la multitude des *actes inachevés :* « Entreprendre de deviner l'avenir ou le secret du passé ou du présent, c'est sans doute un péché mortel *ex genere suo, in quantum dæmoniaco innititur auxilio.* Cependant il peut parfois n'être que véniel, à cause de l'inachèvement de l'acte. » Or, un tel acte peut être incomplet, « soit parce qu'il n'y a pas de place pour le démon, ni en lui-même, ni dans l'intention expresse ou tacite de celui qui le fait, comme il arrive en beaucoup d'actes vains dont le résultat importe peu, par exemple se servir d'un livre de bonne aventure, etc... ; soit parce qu'il n'est pas regardé comme sous l'influence du diable », bien que par lui-même il laisse place à son intervention, « comme il arrive en beaucoup de nos essais dont nous n'apercevons que le caractère risqué, telles ces réussites que l'on croit venir de la bonne fortune ou du hasard. Il faut tenir, en effet, pour principe général que, là où n'intervient aucune invocation, expresse ou tacite, du démon, et là où il n'y a pas mauvaise intention, on ne risque pas le péché mortel ». Cajétan, *Summa*, à l'art. *Divinatio.* Un acte incomplet c'est donc un acte posé par jeu ou sérieusement, mais dont l'issue est laissée au hasard et qu'on ne compte pas sérieusement mener à une fin certaine. On pense bien que le démon n'a rien à faire quand on joue à pile ou face !

b) Mais le principe énoncé plus haut est universel : pour les actes sérieux et complets, dont on escompte un résultat certain ou probable, pas de péché grave tant qu'*on n'a pas conscience* d'une imprudence religieuse, en quoi consiste justement la connivence avec le démon. « L'invocation tacite du démon est exclue d'emblée quand on ne se sert d'aucune chose, d'aucune formule en les faisant dépendre d'une cause secrète. Mais ce serait le cas si l'on recourait à une pratique quelconque, comme capable de procurer l'effet attendu, alors qu'on verrait manifestement qu'elle n'a pour cela aucune efficacité, ni naturelle, ni divine ; alors, en effet, il y aurait un consentement tacite à se faire aider par le démon, puisque ce serait à son secours à lui qu'on s'exposerait, en usant de cet objet, de cette formule vantée. » Cajétan, *loc. cit.* Quand on prétend que ce jugement est trop sévère, c'est qu'on ne réalise pas l'imprudence d'une pareille démarche. Si notre procédé, en effet, nous apparaît insuffisant par lui-même, et qu'on s'acharne à en espérer le succès assuré, c'est qu'on attend un supplément d'efficacité en dehors de lui. Si cette suppléance venait du ciel, des astres, de la terre, de notre savoir-faire ou de la prestidigitation ou enfin de la suggestion, nous en saurions quelque chose, et ce ne serait pas une cause secrète, du moins pour nous.

c) Pour compter vraiment sur une suppléance mystérieuse, il faut et il suffit que nos pratiques nous *apparaissent* comme inefficaces : *si autem naturaliter* NON VIDEANTUR *posse tales effectus causare*, on est amené à y voir, non des causes, mais des signes. On les rattache ainsi à des pactes symboliques avec les démons. IIa-IIæ, q. xcvi, a. 2. La simple apparence suffit. Appliquant ce principe général à telle démarche objectivement superstitieuse, on voit qu'un effet absolument impossible aux forces naturelles pourra être attendu d'elles par bien des esprits simples : ils feront une démarche fausse, mais sans mauvaise intention ; ils n'y verront rien de mystérieux, ni de diabolique. Un esprit mal fait qui voit du préternaturel dans les résultats obtenus par les sourciers ferait un péché grave en les imitant. Bien que beaucoup d'autres l'emploient le plus naturellement du monde il recourt, lui, à une « cause secrète », qu'il ne connaît peut-être pas par son nom, mais qu'il croit bien n'être « ni naturelle, ni divine », et qu'il emploie quand même.

C'est là, dans ce hiatus, que peut s'exercer subrepticement l'action du démon ; c'est là aussi, dans ce hiatus aperçu entre une pratique qu'on juge inefficace et l'espoir que l'on y met, qu'on pactise avec le démon sans prière ni bruit de paroles : *Ibi et tacite intervenit dæmonis invocatio*, c'est « le consentement à se faire aider par le démon. » Reste à déterminer dans quelle mesure ce consentement est donné par la volonté. « Si l'intervention diabolique est admise comme certaine, comme généralement reconnue, ou seulement comme très possible, c'est un péché mortel. Mais, si on ne s'en doute pas, ou si, au cas où l'on croirait que telle pratique comporte un tel risque, on s'en abstiendrait absolument, si donc on renonce au pacte même implicite, ce n'est pas un péché mortel, parce que, à proprement parler, on n'invoque pas le démon, même tacitement ; que s'il arrivait alors que le démon intervînt quand même, ce serait purement *per accidens, materialiter et involuntarie*, et ce concours ne fait pas de l'homme un associé des démons. » Cajétan, *loc. cit.*

Ici seulement, dans le cas fort fréquent où l'on doute de la prudence de son acte, certains pourront trouver que les théologiens thomistes sont intransigeants ; mais ce n'est pas un cas isolé et il tient à la divergence des systèmes de morale pour faire cesser le doute pratique. Cajétan, qui d'ailleurs parle plus haut d'un doute pratique, exigerait sans doute du superstitieux qu'il se fasse une opinion plus probable de la valeur naturelle de son procédé. D'autres auteurs s'inspirent, du compensationnisme et du probabilisme : « Il est permis de se servir d'un moyen [spéculativement douteux] parce qu'il n'est pas évident que ce soit une chose mauvaise, et que, d'après les circonstances, il peut sembler plutôt honnête. Aussi, pour s'en servir sans péché, on doit se donner une explication au

moins probable. Plus le moyen semble suspect d'intervention diabolique, plus grave aussi doit être la cause qui nous autorise à l'employer. » Noldin, *Theol. moralis*, éd. 1936, t. II, n. 161. L'essentiel est que, par une raison sérieuse, on ait fait cesser le doute pratique. Quant au principe général énoncé plus haut, qu'un effet d'origine douteuse doit être présumé d'origine naturelle, il est destiné, comme nous l'avons dit, à trancher le doute spéculatif sur la nature d'une superstition et sur sa valeur morale en général; mais il peut servir également de raison « extrinsèque » pour faire cesser le doute pratique d'un homme de culture moyenne qui ne peut se former une opinion personnelle. « Pour un professeur qui voudrait élucider une pratique réputée superstitieuse par des expériences, il faudrait une raison suffisante pour coopérer à cette pratique suspecte. » Noldin, *loc. cit.* Le principe général lui suffirait-il sans examen préalable? « Un savant, un professionnel... ne se borneront pas aux apparences qui suffisent au peuple ignorant, mais ils se montreront plus difficiles sur la nature de la cause agissante. » *Ami du clergé*, 1933, p. 661. Mais ce qu'on veut expérimenter, c'est justement d'ordinaire la nature de la cause agissante. Il semble que l'utilité de l'investigation suffit à donner une raison d'agir. A l'intention des savants chrétiens, le Saint-Office a suggéré, en 1899, une autre précaution : « S'il y a doute, qu'on proteste d'abord qu'on ne veut avoir aucune part dans des faits préternaturels : à cette condition, le procédé est tolérable, pourvu qu'il n'y ait pas péril de scandale », cité par L. Roure, *Le merveilleux spirite*, p. 374. Cette précaution supplémentaire servirait à éloigner l'intervention accidentelle du démon.

d) Mais toutes les raisons invoquées par les moralistes contemporains, en quête d'excuses pour les superstitieux, ne sont pas valables, du moins dans la forme qu'ils leur donnent. Ainsi le principe préjudiciel susdit ne peut servir à excuser après coup une connivence qui fut commise dans le doute pratique : tout au plus sera-t-il opportun de le suggérer à un pénitent qui serait exposé à renouveler son imprudence; et, pour certaines pratiques anodines, on fera bien de l'enseigner à l'ensemble des fidèles. De même ne faut-il pas abuser du principe : *Quamdiu res dubia est, protestatio tollit invocationem dæmonis.* Noldin, *loc. cit.* La protestation éloigne le danger d'une intervention accidentelle; suffit-elle à écarter celui d'une intervention regardée comme assez probable? *Nec tunc prodest, cum sit contraria facto.* Habert, dans Migne, *Cursus theol.* t. XIV, col. 90. La seule manière franche de ne pas pactiser par son fait avec le démon n'est-elle pas, comme le disait Cajétan, cette protestation tacite qui consiste à se garder des gestes qui donneraient occasion à ses pièges? Protester explicitement contre son influence, ce serait peut-être donner bien de l'importance à des pratiques, qui, par elles-mêmes ne sont que des sottises; et cela n'enlèverait rien à la curiosité suspecte qui veut à toute force savoir comment la chose tournera.

Ce qui est plus regrettable en science morale, c'est de fausser dans un sens ou dans l'autre des principes mal compris pour les faire cadrer avec une pratique que l'on apprécie fort bien. Or « un certain nombre d'auteurs, tout en gardant l'ensemble des principes de la *Somme* sur les vaines observances, estiment que le pacte implicite avec le démon ne détermine pas nécessairement un péché grave, à savoir si on ne se rend pas suffisamment compte, si on proteste ne pas vouloir avoir commerce avec lui ». R. Brouillard, *loc. cit.*, p. 729. Le bon sens, ici encore, vaut mieux que le raisonnement : si l'on ne se rend pas compte de faire crédit à une cause mystérieuse, c'est qu'on s'est forgé une explication, déraisonnable sans doute, mais suffisante pour soi-même : dans ce cas, il n'y a pas le moindre pacte même implicite. Mais « toute société avec le démon est un péché mortel *ex genere suo, quia scilicet est cum hoste, jam indicto bello* ». Cajétan, *loc. cit.*, a. 2, ad 3um. Sans doute le pacte tacite est beaucoup moins grave et nuisible que le pacte formel, « parce qu'il est bien plus grave d'invoquer les démons que de faire des choses si imprudentes qu'elles leur donnent l'occasion de s'en mêler ». IIª-IIæ, q. XCV, a. 3, ad 1um. C'est une connivence en acte, un pacte interprétatif, qui laisse toujours place à quelque explication subsidiaire, d'autant que le démon n'apparaît pas alors *manifeste, sed occulte. Ibid.*, a. 3, corp. C'est même une connivence plutôt tolérée et supposée que désirée : on recourt à ce procédé suspect, ETIAM SI *per dæmones sortiatur effectum*, q. XCVI, a. 1, ad 3um. On veut parvenir à son but par tous les moyens, bons ou mauvais : cela suffit : « il y a un péché dans cette tentative de s'associer les démons, même si cette association, dans le cas, n'est pas ratifiée. » *Ibid.*, ad 3um, selon de bons manuscrits.

e) Aussi l'Église proscrit-elle *ipso jure* « les livres qui enseignent ou recommandent la superstition sous toutes ses formes, les sortilèges, la divination, la magie, le spiritisme et autres choses semblables ». *Cod. juris can.*, can. 1399, lois générales de l'Index.

Cette condamnation englobe les superstitions de tous genres, et d'abord les formes les plus frustes, où le caractère superstitieux apparaît plus à nu. « On pèche donc gravement en se livrant soi-même aux pratiques courantes de divination et de magie, par exemple en se faisant dire la bonne aventure ou tirer les cartes, à supposer qu'on y croie fermement, ou même si le devin est seul à y croire », car alors le client coopère à son péché. H. Jones, *Theol. moralis*, trad. franç., p. 91. Voir une appréciation plus indulgente, qui s'appuie sur l'indifférence religieuse des consultants, R. Brouillard, *La bonne aventure à Paris*, dans *Nouv. rev. théol.*, 1933, p. 907. Mais, pour les fidèles, la sévérité de l'Église leur signale un danger grave.

La condamnation s'étend-elle aux formes plus savantes et plus prétentieuses, comme le magnétisme, l'hypnotisme, le spiritisme? Sans aucun doute. Il est vrai qu'à leur égard, la position de l'Église est assez délicate. Puisque ces pratiques se présentent sous forme scientifique, et même qu'elles s'aventurent de préférence dans le mystère le plus insondable de tous, celui de l'âme humaine, l'Église se garde bien de donner aux incrédules cette satisfaction de condamner pour le fond des disciplines qui pourraient se classer quelque jour dans la catégorie des effets naturels. Elle pose seulement le principe théologique : « S'il s'agit de phénomènes qui dépassent les forces de la nature, on ne peut les provoquer. » Saint-Office, 1899. Et même, puisque, dans le doute, on doit penser que certains effets n'ont que des causes naturelles, elle permet aux savants de les provoquer « avec art et raison ».

Cependant, malgré les explications naturelles dont elles sont susceptibles, beaucoup de ces disciplines en vogue comportent une vraie connivence avec le démon, même et surtout lorsqu'elles sont utilisées par la foule. C'est la foule ignorante qui est le plus portée à s'y adonner par simple curiosité pour des révélations préternaturelles et le plus exposée à prendre le but au sérieux. Aussi « les décisions du Siège apostolique relatives au magnétisme, à l'hypnotisme ou somnambulisme et au spiritisme, sont d'une admirable prudence : elles laissent à la science une grande liberté de recherches théoriques et pratiques; elles repoussent énergiquement toute immoralité dans les procédés; elles condamnent absolument toute tentative de superstition divinatoire ». J. Didiot, *Vertu de religion*, p. 472, où l'auteur cite et commente les décrets du 20 juin

1840, du 21 avril et du 1er juillet 1841, du 2 septembre 1843, du 28 juillet 1847, du 30 juillet 1856. Cf. *Ami du clergé*, 1892, p. 740. A l'égard du spiritisme, même prudence théorique, même sévérité pratique : « C'est là surtout que le différend menace de passer à l'état aigu. Si, en effet, l'autorité ecclésiastique ne déclare pas *a priori* le caractère préternaturel des causes qui sont à l'œuvre dans le spiritisme, pourquoi imposer un frein à la curiosité universelle? Elle n'ose même pas enrayer, sur ce domaine, l'investigation des vrais savants? A quoi tient cette différence? Elle tient à ce que la foule quand elle improvise des « cabinets noirs », quand elle consulte les tables et les voyantes, n'est pas mue par l'amour désintéressé de la science. Ce qu'elle veut, c'est entrer en communication avec l'au-delà. Or... les activités de ce monde nouveau ne sont pas assez rigoureusement connues pour que l'on en puisse exclure toute intervention de la puissance des ténèbres. » Th. Mainage, *La religion spirite*, p. 180-184.

Nous laissons volontairement à part d'autres questions à l'ordre du jour comme le fait de faire tourner les tables, l'usage de la baguette des sourciers ou des radiesthésistes, la lecture des dispositions du corps ou même de l'âme par l'écriture, la disposition des membres, l'étude des rêves par la psychanalyse : ces usages ont sans doute d'autres faiblesses et inconvénients; mais, dans la mesure où ce sont des arts qui s'essaient à devenir scientifiques, tout soupçon de superstition en sera écarté.

Sur le mot *superstitio*, *Thesaurus ling. latin.* d'H. Estienne.

Sur les superstitions des primitifs, voir W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, trad. Lemonnyer, 1931; *Der Ursprung der Gottesidee*, 6 vol., 1931-1935; L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, 1910; du même, *La mythologie primitive*, 1935; J. Maritain, dans *Revue thomiste*, 1938, p. 319.

Sur les superstitions des Grecs et des Romains, pas de travail d'ensemble, sauf l'art. *Aberglaube*, de Riess, dans *Realencycl.* de Pauly-Wissowa, t. I, p. 29-93; des monographies développées sur les superstition populaires se trouveront en abondance dans S. Reinach, *Cultes, mythes et religion*, 4 vol., *passim*, surtout t. II, p. 7, 12; t. III, p. 24, 32, 45, 51, 68. — Sur les superstitions quasi-officielles, A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 4 vol., 1879-1882; *L'astrologie grecque*, 1899; *Catalogus astrolog. græcor.* de Boll et Fr. Cumont, 1899; du même Fr. Cumont, *L'astrologie et la magie dans le paganisme romain*, dans *Revue d'hist. et de littér. relig.*, 1906, p. 35 sq.; du même, *Religions orientales dans le paganisme romain*, 1907. — Sur la corruption des mythes primitifs : L. Preller, *Griechische Mythologie*, 4e édit., 1921; du même, *Römische Mythologie*, trad. franç. par L. Dietz, *Les dieux de l'anc. Rome*, 1865; E. Aust, *Die Religion der Römer*, 1899; Wilamowitz-Mollendorf, *Der Glaube der Hellenen*, 1931; O. Kern, *Die Religion der Griechen*, 2 vol., 1926-1935. — Sur les légendes latines : Warde Fawler, *The roman festivals*, 1899; E. Pais, *Fasti e annalo, culti e legende...*, 1896. — Sur la laïcisation des rites païens en général, L. Bréhier et P. Batiffol, *Les survivances du culte impérial romain. A propos des rites shintoïstes*, 1920.

Pour notre but, suffisent les synthèses résumées de *Christus*, sur les religions de la Chine, de l'Inde; et l'excellente *Chronique d'histoire des religions* d'A. Vincent dans *Revue des sciences relig.*, 1937-1939, qui recense les principaux ouvrages récents; voir aussi P. Lagrange, O. P., *Les Mystères : l'Orphisme*, 1937; sur la décroissance des superstitions primitives, P. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 1934.

Sur les superstitions des Juifs, lire l'Ancien Testament avec des commentaires un peu spécialisés comme ceux de Desnoyers, 3 vol., et de Ricciotti, 2 vol., trad. Auvray, 1939; voir aussi Frazer, *Le folklore de l'Ancien Testament*. Sur la question obscure de la religion composite de l'Égypte, voir Ermann, *La religion des anciens Égyptiens*, trad. Wild, 1937, et surtout É. Drioton, *L'Égypte*, 1939. Pour l'islamisme, voir E. Westermarck, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, trad. R. Godet, Paris, 1936.

Sur les superstitions chrétiennes, E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, 1913; S. Reinach, *Orpheus*, abondante bibliographie des c. VIII et IX; B. Allo, *L'Église en face du syncrétisme païen*, Paris, 1911. Sur la pensée scientifique des Pères et leur attitude envers les superstitions, P. Duhem, *Le système du monde*, t. II, p. 393-494, Paris, 1914; F. Marrou, *Saint Augustin et la culture antique*, Paris, 1938.

Sur les « paganies » du haut Moyen Age en Gaule, en Espagne, en Germanie et ailleurs, très abondantes sont les sources d'information : d'abord les conciles et les recueils pénitentiels; par ailleurs les sermons de saint Césaire d'Arles († 542), cf. R. Boese, *Superstitiones Arelatenses a Cæsario collectæ*, Marbourg, 1909; le *De correctione rusticorum*, de Martin de Braga († 580); les sermons de saint Éloi († 659?); cf. E. Vacandard, *L'idolâtrie en Gaule au VIe et au VIIe siècle*, dans *Rev. des quest. hist.*, t. LXV, 1899, p. 424-454; *Indiculus superstitionum et paganiarum*, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 810-818; cf. Alb. Saupe, *Der Indiculus...* dans *Programm des städtischen Realgymnasiams zu Leipzig*, 1891, et Seiders dont le travail est résumé en notes dans Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. III, p. 825; *Liber Scarapsus* de saint Pirmin, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 1029-1050; cf. S. Berger, *Les superstitions populaires dans le Lib. Scar.*, dans *Mélusine*, t. II, p. 25-27; *Superstitions et paganiæ Einsiedlenses*, édit. P. Piper, dans *Mélanges Chatelain*, 1900, p. 300-301; *Homilia de sacrilegis*, édit. Caspari, 1886, cf. S. Berger, *Un sermon sur la superstition*, dans *Mélusine*, t. III, p. 217-220; Dom Gougaud, *Les dévotions du Moyen-Age*, 1930. Pour l'Espagne wisigothique, cf. Mac Kenna, *Paganism and pagan survivals in Spain...*, Washington, 1938.

Sur les superstitions actuelles, on trouvera scientifiquement catalogués les éléments d'une étude théologique dans A. van Gennep, *Manuel du folklore français contemporain*, 4 vol., Paris, 1930-1938; voir aussi P. Lacroix, *Superstitions, croyances populaires*, dans *Moyen Age et Renaissance*, t. I *b*, c. XXIV, 1848.

Pour l'explication théologique, nous avons suivi presque exclusivement saint Thomas, *Summa theologica*, IIa-IIæ, q. XCII-XCVI, avec les commentaires de Cajétan. Mais on peut préférer Suarez, *De religione*, tr. III, l. II, éd. Vivès, t. XIII; Busembaum, Noldin et autres auteurs cités au cours de l'article.

P. Séjourné.

SURÉROGATOIRES (ŒUVRES). — Dans le langage théologique, on appelle œuvre surérogatoire toute bonne œuvre accomplie par le chrétien en plus de ce qui lui est strictement demandé par la loi. Œuvres obligatoires et œuvres surérogatoires étant essentiellement, les unes et les autres, des œuvres bonnes, qui peuvent et doivent être rapportées à la fin dernière surnaturelle du chrétien, un double problème se pose à leur sujet et justifie cet article spécial : l'exposé théologique de leurs mutuels rapports dans l'organisation de la vie spirituelle du chrétien; le problème apologétique de la valeur des œuvres surérogatoires, valeur contestée par un certain nombre d'adversaires, notamment par les protestants. On exposera donc : I. La doctrine catholique. II. La controverse protestante.

I. Doctrine catholique. — 1° *Considérations générales.* — Un certain nombre de considérations interviennent ici qui impliquent ou enseignent expressément cette distinction. — 1. *La loi ne saurait atteindre tous les actes vertueux considérés dans leur individualité propre.* Sans doute, sous l'aspect général d'actes vertueux, on peut dire que tous les actes de toutes les vertus relèvent de la loi naturelle, puisque « la raison de chaque homme édicte qu'il faut agir vertueusement ». Mais il n'en est plus de même quand on considère chaque acte pris en particulier, car « il y a beaucoup de choses qui se font en conformité avec la vertu, auxquelles pourtant la nature ne donne, de prime abord, aucune inclination; c'est par une instigation de la raison que les hommes les découvrent et les reconnaissent utiles pour bien vivre ». S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. XCIV, a. 3 (trad. Laversin). — La loi humaine elle-même exerce son choix sur ces actes vertueux pris dans leur singularité; sans doute, « il n'y a aucune vertu dont la loi ne puisse prescrire les actes;

toutefois la loi humaine (ecclésiastique ou civile) ne commande pas tous les actes de toutes les vertus; mais seulement ceux qui peuvent concourir au bien général soit immédiatement... soit médiatement. » *Ibid.*, q. XCVI, a. 3. Quant à la loi divine positive, loi évangélique qui confirme et complète le Décalogue, elle a dû, dans les œuvres extérieures, interdire ou prescrire simplement celles dont l'abstention ou l'accomplissement sont nécessaires pour permettre à l'homme d'entrer en grâce avec Dieu ou de persévérer dans la vie de la grâce. *Ibid.*, q. CVIII, a. 2; cf. q. C, a. 11. Quant aux actes intérieurs, la loi évangélique n'a donné que des directives générales, condensées par Jésus-Christ dans le sermon sur la montagne. Matth., V-VII. Voir le bref commentaire de cette affirmation dans la Iª-IIæ, q. CVIII, a. 3. Le caractère obligatoire de ces directives apparaît nettement dans les lignes générales, mais ne s'impose nullement en chaque cas particulier.

2. C'est qu'en effet intervient ici un second principe : *la loi, dans ses préceptes affirmatifs, n'oblige pas à chaque instant.* L'obligation générale subsiste toujours, mais non pas pour chaque acte. C'est proprement la différence soulignée par la théologie morale entre préceptes affirmatifs et préceptes négatifs, ceux-ci obligeant *semper et pro semper*, ceux-là, *semper sed non pro semper*. La prière, l'adoration de Dieu, le respect des parents sont des préceptes affirmatifs et nous obligent toujours, mais non pas à chaque instant. Le respect de la vie (tu ne tueras pas) et des biens du prochain (tu ne voleras pas) sont des préceptes négatifs et obligent toujours et à chaque instant. Voir ici t. VII, col. 1290-1291. On peut donc légitimement inférer que certains actes vertueux ne tombent pas *hic et nunc* sous le coup d'une obligation stricte et, partant, constituent des œuvres surérogatoires.

3. Enfin, *d'une manière expresse, la loi évangélique distingue entre préceptes et conseils.* Voir, pour l'enseignement scripturaire, t. II, col. 2321 sq.; t. III, col. 1177-1178. Saint Thomas, Iª-IIæ, q. CVIII, a. 4, expose la raison morale et psychologique de cette distinction : « Le précepte comporte la nécessité de s'y soumettre, le conseil est laissé au libre choix de celui à qui il est donné. Il fut donc convenable, dans la loi nouvelle qui est une loi de liberté, d'ajouter aux préceptes des conseils. On doit le comprendre ainsi : les préceptes concernent les œuvres dont l'accomplissement est nécessaire pour parvenir à l'éternelle béatitude, laquelle est le but immédiat de la loi nouvelle. Les conseils ne concernent que les œuvres qui permettent à l'homme d'atteindre mieux et plus facilement cette fin. » Cf. *Cont. gentes*, l. III, c. XXX. Saint Thomas expose ensuite comment la pratique des trois conseils évangéliques permet à l'homme d'atteindre plus facilement le bonheur du ciel en le dégageant des obstacles de la chair, de la richesse et de la volonté propre. A la fin de l'article, il s'efforce même de ramener toutes les œuvres de simple conseil aux trois conseils évangéliques, ce qui ne peut être vrai que d'une manière indirecte et lointaine : au conseil de pauvreté peuvent se rattacher l'aumône donnée aux indigents, les messes qu'on fait célébrer; au conseil de chasteté, les macérations, les jeûnes, les œuvres de piété qui aident l'homme à garder la continence; enfin, au conseil d'obéissance, les prières, les adorations, les actes de charité envers Dieu et envers le prochain qui nous font nous oublier nous-mêmes. *Ibid.*, q. CIX, *in fine*; cf. opusc. XVIII, *De perfectione vitæ spiritualis*, c. VII-IX.

4. *Les décisions du magistère consacrent explicitement l'existence d'œuvres surérogatoires.* — Luther, voir plus loin, col. 2828, avait vivement nié la valeur satisfactoire des œuvres « non commandées par Dieu et appelées surérogatoires ». Le concile de Trente condamne cette erreur. Voir sess. XIV, *De sacramento pœnitentiæ*, c. IX et can. 13. Denz.-Bannw., n. 906, 923 et ici t. XII, col. 1072. La déclaration, très brève dans le texte définitif du c. IX, présentait, dans le schéma primitif, une forme prolixe. On y marquait que Dieu accepte la satisfaction non seulement imposée par le confesseur, mais encore résultant d'œuvres surérogatoires et même du simple accomplissement des commandements. Et, parce qu'après l'acquittement de la satisfaction sacramentelle il ne semble pas que toute la peine temporelle soit remise, le concile exhortait les chrétiens à continuer leurs satisfactions, rappelant la recommandation d'Eccli., V, 5.

Il faut également rappeler la doctrine du même concile concernant la valeur propitiatoire, pour les vivants et les défunts, du sacrifice de la messe, sess. XXII, c. II et can. 3. Denz.-Bannw., n. 940, 950, et ici, t. X, col. 1072; l'utilité de la messe pour obtenir l'intercession des saints, *ibid.*, c. III et can. 5, Denz.-Bannw., n. 941, 952; les décrets relatifs à la valeur des indulgences, sess. XXV, Denz.-Bannw., n. 989 et aux suffrages des vivants accordés aux défunts, sess. XXV, Denz.-Bannw., n. 983. Voir également le IIᵉ concile de Lyon, profession de foi de Michel Paléologue et le concile de Florence, Décret pour les Grecs, Denz.-Bannw., n. 464 et 693, et ici PURGATOIRE, t. XIII, col. 1279-1280.

2° *Rapports des œuvres obligatoires et des œuvres surérogatoires.* — Puisque les unes et les autres ont pour but de nous faire atteindre notre fin dernière surnaturelle, leurs rapports mutuels doivent être étudiés à la lumière de cette fin. On évitera ainsi bien des malentendus qui sont à la base, non seulement des discussions entre auteurs catholiques, mais encore peut-être des controverses entre protestants et catholiques sur les œuvres surérogatoires.

1. *La fin ultime de l'homme constitue la perfection même de la vie spirituelle.* — Cette perfection est la charité qui nous unit à Dieu, I Joa., IV, 16 : « La charité fait l'essence ou la substance de la perfection chrétienne, étant ce par quoi se réalise définitivement l'union du chrétien à Dieu qui est, objectivement, sa perfection. Comparés à la charité, les autres éléments de la vie et de la perfection chrétiennes ne sont pas seulement particuliers et relatifs; ils sont encore secondaires et dérivés. » A. Lemonnyer, O. P., *La vie humaine*, trad. de la *Somme théologique*, IIª-IIæ, q. CLXXXIV, a. 1, note 28. Cf. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, 7ᵉ édit., 1929, n. 306 sq.

On se demande si la perfection qui réside essentiellement dans la charité est possible. Saint Thomas déclare qu' « on peut envisager une triple perfection de la charité :

Premièrement, une perfection absolue... privilège de Dieu seul, qui possède tout le bien et par essence. Deuxièmement une perfection répondant à toute la capacité de celui qui aime... et cette perfection, réservée au ciel, n'est pas possible ici-bas. Troisièmement, une perfection qui n'est totale ni par rapport à l'être aimé, ni même par rapport à celui qui aime, en ce sens du moins que celui qui aime Dieu le fasse de façon toujours actuelle, mais qui l'est en cet autre sens qu'elle exclut tout ce qui répugne au mouvement de l'amour divin. A quoi saint Augustin fait allusion quand il écrit : « Le poison de la charité, c'est la convoitise *(cupiditas)*; sa perfection, c'est l'absence de toute convoitise. » *De div. quæst. LXXXIII*, q. XXXVI, n. 1, *P. L.*, t. XL, col. 25. Or, cette perfection-là est possible dans la vie présente. Et cela de deux façons. D'abord en tant qu'elle implique le rejet par la volonté humaine de tout ce qui est contraire à la charité, entendez le péché mortel. Sans cette perfection-là, la charité ne peut pas exister. Aussi est-elle nécessaire au salut. Puis, en tant qu'elle implique le rejet par la volonté humaine non plus seulement de ce qui est contraire à la charité, mais encore de ce qui l'empêche de se porter à Dieu de tout son élan. La charité peut exister sans cette seconde perfection, comme c'est le cas chez les

commençants et les progressants. » *Id.*, *ibid.*, a. 2 (trad. Lemonnyer). Voir aussi opusc. XVIII, *De perfectione vitæ spiritualis*, c. III et IV. Cf. Tanquerey, *op. cit.*, n. 340-343.

2. *Comment les œuvres obligatoires et les œuvres surérogatoires, de simple conseil, sont ordonnées à la perfection.* — Il serait inexact de concevoir la vie chrétienne comme la simple observation des préceptes et la vie parfaite comme l'observation des conseils. En réalité, la perfection exige essentiellement l'observation des préceptes et secondairement celle des conseils. S. Thomas, IIa-IIæ, q. CLXXXIV, a. 3; Tanquerey, n. 335-339. Il ne saurait en être autrement puisque les deux grands préceptes de la vie chrétienne, cf. Matth., XXII, 40, concernent la charité à l'égard de Dieu et du prochain. La différence qui se présente naturellement à l'esprit en raison des conseils est résolue par une distinction entre l'élément *essentiel* et l'élément *accidentel* de la perfection :

L'amour de Dieu et du prochain ne tombe pas sous le précepte suivant une mesure limitée seulement, le surplus étant simplement de conseil... Quand il s'agit de la fin, il ne saurait y avoir de mesure à garder. Mais secondairement et à titre de moyens, la perfection consiste dans les conseils.

De même que les préceptes, les conseils sont tous ordonnés à la perfection, mais d'une manière différente. Les préceptes autres que celui de la charité sont ordonnés à l'éloignement des choses qui sont contraires à la charité et dont la présence rend la charité impossible. Les conseils, eux, sont ordonnés à éloigner ce qui entraverait l'acte de charité, tout en n'étant pas contraire à la charité elle-même. S. Thomas, *loc. cit.* (trad. Lemonnyer). Cf. opusc. XVIII, *De perfectione vitæ spiritualis*, c. I et II; opusc. XVII, *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, c. VI.

3. *Comment l'œuvre, en elle-même surérogatoire, peut devenir subjectivement obligatoire.* — Cette question a déjà été traitée à l'art. IMPERFECTION, t. VII, col. 1289-1296. Elle a été reprise, avec plus de nuances peut-être, par le P. Lemonnyer, *op. cit.*, appendice II, p. 550-556.

Sans doute le bien meilleur, l'œuvre surérogatoire ne se présente, par elle-même, à la conscience, avec aucun caractère obligatoire. Mais : 1. on transgresserait le précepte de la charité si, possédant la perfection essentielle de la charité, on en méprisait les degrés supérieurs et la perfection totale; cf. IIa-IIæ, q. CLXXXVI, a. 2, ad 2um; 2. on manquerait également à l'ordre de la perfection intérieure en ne désirant pas le progrès dans l'amour même de Dieu et du prochain; cf. S. Thomas, *In epist. ad Heb.*, c. VI, lect. I; 3. il faut encore aimer et désirer le mieux faire, l'œuvre meilleure : c'est ce qu'on appelle le « perfectiorisme » de saint Thomas. Cf. *In IIIum Sent.*, dist. XXIX, q. I, a. 8; *In evang. Matth.*, XIX, 12; *Quodl.*, I, a. 14, ad 2um.

Mais ce perfectiorisme doit-il passer à l'action? La réponse affirmative se trouve chez saint Thomas; non pas certes d'une manière absolue et universelle, mais par rapport « au bien compris dans la sphère normale d'action de chacun ». Th. Richard, O. P., *Le perfectiorisme de saint Thomas*, dans *Revue thomiste*, 1928, p. 21. Le perfectiorisme qui rend subjectivement obligatoire ce qui est objectivement surérogatoire a donc pour matière le bien ressortissant à la condition de chacun. Si l'idée d'accomplir tel bien surérogatoire représente une détermination initiale qui inspire l'amour et le désir de ce bien, elle n'entraîne l'action qu'à la condition d'une nouvelle détermination qui s'y ajoute : le sujet devra confronter l'idée de ce bien meilleur avec les exigences de son état. Si cette confrontation donne un résultat favorable à l'accomplissement, l'obligation passe du plan virtuel du désir au plan de l'action. Cette formule semble assez large pour éviter de prendre position dans la question controversée de l'identité de l'imperfection morale et du péché véniel. Pour les partisans d'une distinction réelle, il y aura imperfection et non péché véniel, chaque fois que l'œuvre surérogatoire, qui cependant apparaît un bien meilleur selon les exigences du sujet, sera laissée de côté par celui-ci sans mépris de sa part. C'est, semble-t-il, la position adoptée par Th. Richard dans l'article précité, tandis que Lemonnyer paraît se rapprocher davantage de la thèse exposée ici-même par E. Hugueny. De part et d'autre on peut invoquer des textes de saint Thomas. Cf. Billuart, *De actibus humanis*, diss. IV, a. 6, obj. 3.

Au point de vue ascétique, l'accord est facile à réaliser : « Former les âmes à ne pas s'arrêter à ce qui est strictement d'obligation dans la voie du bien, mais à le dépasser; leur apprendre à s'inspirer moins de la nécessité morale du précepte que de la grande loi de la charité divine, voilà ce que la prédication ne doit pas oublier de faire... Les actes de vertu qui ne tombent pas sous le commandement sont un appel à notre générosité. » Th. Richard, *art. cité*, p. 26.

Quoiqu'il en soit théoriquement, le perfectiorisme pratique de l'ascèse thomiste montre comment, du point de vue strictement théologique, il est difficile de séparer la cause des œuvres bonnes surérogatoires de celle des œuvres bonnes obligatoires.

3° *L'œuvre surérogatoire et le vœu.* — On sait que le vœu est *de bono meliori*. Ce « bien meilleur » est-il nécessairement une œuvre surérogatoire? Se reporter à l'art. VŒU.

II. CONTROVERSE. — 1° *Fondement des attaques protestantes contre les œuvres surérogatoires : négation de l'utilité des bonnes œuvres.* — 1. *Négations radicales de Luther.* — On a vu à l'art. LUTHER, t. IX, col. 1184, l'influence exercée sur le novateur par la théologie nominaliste et augustinienne. Mais c'est cette dernière qu'il faut interroger si l'on veut trouver un des fondements du mépris affiché par Luther à l'égard des bonnes œuvres en général. Ce fondement est l'idée augustinienne d'une infection de la nature humaine par le péché originel et, par voie de conséquence, de l'insuffisance de cette nature à faire des œuvres vraiment bonnes. Voir, en particulier, certains textes de Pierre Lombard, *ibid.*, col. 1192; et surtout de saint Bernard, *ibid.*, col. 1194-1195. La théorie de la justification par la foi sans les bonnes œuvres devait sortir des tendances augustiniennes que Luther avait héritées des maîtres étudiés par lui, et, comme corollaires, l'impossibilité d'accomplir la loi, *ibid.*, col. 1211-1212; la corruption radicale de la nature déchue, col. 1212-1214, que son expérience personnelle et ses tendances incitaient Luther à reconnaître en lui-même. *Ibid.*, col. 1217.

Ces tendances et ces erreurs devaient amener le réformateur à prêcher l'impossibilité, pour l'homme déchu, même après la rédemption apportée par le Christ, d'accomplir de bonnes œuvres : d'où l'inutilité des bonnes œuvres, col. 1218, 1221; cf. col. 1241-1243. Même les œuvres qu'inspire et dirige la charité ne répondent pas à l'idéal proposé par l'Évangile : « Le véritable Évangile, c'est que ni les œuvres ni la charité ne sont l'ornement ou la perfection de la foi... La foi qui justifie, c'est celle qui s'attache au Christ, Fils de Dieu, celle qui est ornée du Christ et non celle qui renferme la charité... Loi et promesse, foi et œuvres sont aux antipodes les unes des autres. » Voir les références, col. 1242-1243. Cf. l'art. MÉRITE, t. X, col. 711-713. Sur l'attitude de Luther en face des œuvres prescrites par la morale et par l'autorité sociale, voir l'art. LUTHER, t. IX, col. 1243-1251; 1310-1316. Les conclusions qui se dégagent de ces études montrent avec quelle défiance il faut accueillir certains passages où le réformateur, surtout au moment de la controverse

antinomiste, semble encore, avec un langage presque traditionnel, conserver une attitude catholique à l'égard des bonnes œuvres. Voir, pour l'interprétation de ces passages, les art. LUTHER, t. IX, col. 1244, et JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2151-2153. On peut garder les bonnes œuvres, on doit même le faire, car la foi entraîne les œuvres, mais à condition de reconnaître que toute la valeur des œuvres est due à la personne et qu'elles ne comportent, même après la justification, aucun mérite : simple nécessité de présence, mais non d'efficience, précise exactement Bellarmin, *De justificatione*, l. IV, c. VII. Voir l'art. MÉRITE, t. X, col. 714-715, avec les références aux œuvres de Luther. Ce dernier restera toujours fidèle à cette doctrine. Voir *Articles de Smalkalde*, II, 1; III, 13, dans Joh.-Tob. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, Gütersloh, 1912, p. 300, 325.

2. *Négations plus mitigées chez Mélanchthon.* — Mélanchthon est en accord fondamental avec Luther : l'absolue perversion de la nature humaine par le péché originel ne permet pas d'admettre, avant la justification, l'existence d'œuvres bonnes et surtout d'œuvres méritoires. Après la justification, la concupiscence persiste entière et il ne peut être question de mérites : la miséricorde divine est exclusive de nos mérites. S'il est question, dans l'Évangile, de récompenses promises à nos bonnes œuvres, c'est là une promesse toute gracieuse sans aucun mérite de notre part. Telle est la doctrine générale des *Loci communes*. Voir les textes à l'art. MÉRITE, t. X, col. 716-717. Aussi n'existe-t-il pas, en réalité, de distinction entre préceptes et conseils, sauf peut-être en ce qui concerne le conseil du célibat; aussi les vœux sont-ils sans valeur morale. *Loci communes, Iª ætas*, dans *Corpus reformatorum*, t. XXI, col. 124-126; 126-128. Ainsi les œuvres non commandées par Dieu sont-elles éliminées : *nulla opera suscipienda sunt sine mandato Dei. Loci com., IIª ætas*, col. 311.

Toutefois, dans la *Confession d'Augsbourg*, et dans l'*Apologie* de celle-ci, Mélanchthon s'exprime avec plus de prudence. Sans doute, les bonnes œuvres n'ont aucune valeur méritoire en vue de la justification; mais, si la doctrine de Mélanchthon « écarte le mérite des œuvres avant la justification, elle a plutôt tendance à biaiser sur leur valeur après ». MÉRITE, t. X, col. 718. En tout cas, la *Confession* enseigne qu' « une fois la justification gratuitement acquise, les bonnes œuvres deviennent nécessaires pour la faire fructifier ». *Ibid.*, voir aussi JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2151.

Dans ses écrits postérieurs, Mélanchthon accentue cette note spéciale de l'*Apologie*. Cette tendance se manifeste dans la refonte des *Loci*, voir surtout le chapitre *De distinctione consiliorum et præceptorum*, col. 719-720; 724 sq. (pauvreté); col. 728 sq. (chasteté); et dans quelques autres ouvrages. Cf. MÉRITE, t. X, col. 721-723.

3. *Chez les réformés.* — Chez les réformés, la doctrine des œuvres tient généralement plus de place que chez les luthériens. Voir JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2153-2154. Mais, au fond, ce sont toujours les mêmes hésitations, pour ne pas dire les mêmes contradictions. D'une part, en effet, la foi seule justifie sans les œuvres. D'autre part, cependant, la foi, loin de s'opposer aux bonnes œuvres, doit les exciter, non comme un titre à la récompense céleste, mais comme un témoignage de fidélité et d'amour envers Dieu. Voir à MÉRITE, t. X, col. 723-728, la doctrine de Zwingle et de Calvin sur ce point. Il suffira ici de retenir la conclusion formulée par J. Rivière : « Les réformateurs ne sont restés irréductibles que sur la préparation à la grâce, d'où toute part de l'homme, à plus forte raison tout mérite *de congruo* est exclu au profit de la justification par la seule foi. Quand ils en viennent au chrétien déjà justifié, ils continuent, d'ordinaire, à repousser le terme de mérite — et encore Mélanchthon ne craint-il pas de l'accepter — mais, sous cette forme ou sous une autre, ils aboutissent à conserver la chose. Leurs critiques s'adressent au mythe, dont leur imagination polémique est obsédée, d'un mérite qui créerait à l'homme un droit indépendant de Dieu, alors que, malgré le pessimisme profond de leur théologie, ils ne peuvent échapper à l'évidence d'une valeur morale dont la grâce devient le principe. Pour fuir l'antinomisme, c'est vers le catholicisme que, sans le vouloir et peut-être le croire, ils se trouvent finalement ramenés. » *Loc. cit.*, col. 728.

2° *Conséquences de ces principes relativement aux œuvres surérogatoires.* — 1. *Indications générales.* — Ces œuvres sont rejetées non pas précisément parce que les œuvres bonnes sont devenues d'une façon générale impossibles à l'homme en raison de la corruption originelle de sa nature; non pas même parce que, n'étant pas imposées par Dieu, elles représenteraient une initiative blâmable; elles sont condamnées au même titre que les œuvres en général, en raison de la valeur méritoire ou satisfactoire qu'on prétend leur accorder et qui, d'après la doctrine protestante de la justification, constituerait une injure à la satisfaction surabondante et aux mérites infinis du Christ.

C'est ainsi que Luther rejette les œuvres surérogatoires comme œuvres satisfactoires : « La meilleure pénitence, dit-il, est une vie nouvelle et l'on ne saurait satisfaire par des peines temporelles, infligées par Dieu ou même volontairement acceptées, comme jeûnes, prières, et autres œuvres *non commandées par Dieu et appelées surérogatoires.* » Cité dans les Actes du concile de Trente, Theiner, t. I, p. 531. Cf. Luther, *Sermo de pænitentia*, dans *Œuvres*, édit. de Weimar, t. I, p. 320.

Mélanchthon admet volontiers que récompenses et punitions dépassent parfois les limites de la justice individuelle et se répercutent sur autrui : ainsi le péché de David retombe sur le peuple; ainsi la justice de peu d'individus aurait sauvé toute la ville de Sodome; ainsi Naaman fut une source de bénédiction pour la Syrie. Ces répercussions sociales ont pour but de nous exciter à faire le bien. Toutefois, en agissant ainsi, nous devons nous souvenir que nous ne faisons que rendre à Dieu ce qui lui est dû, Rom., XVII, 12, et qu'après tout, selon la parole du Sauveur, nous sommes des serviteurs inutiles. Luc., XVII, 10. D'ailleurs les exemples cités plus haut ne sauraient démontrer que nos œuvres peuvent faire quoi que ce soit dans l'ordre de la justification. Et quand elles profitent à autrui, c'est non en raison de leur dignité propre, mais en vertu de la promesse toute gratuite du Christ, *oratio applicatur pro aliis quia nititur non dignitate propria sed gratuita Christi promissione. Loci communes, IIIª ætas, de eucharistico sacrificio*, dans *Corp. reform.*, t. XXI, col. 875-876.

Calvin abonde dans le même sens, *Institution chrétienne*, l. III, c. XIV : il représente que les catholiques « accordent bien que cependant que nous sommes en ce monde, nous avons tousiours mestié que Dieu nous pardonne nos pechez, pour suppléer le defaut de nos œuvres; mais que ce pardon se fait, entant que les fautes qui se commettent sont compensées par œuvres de supererogation ». N. 12, *Corp. reform.*, t. XXXII, col. 281. Or, c'est là, ajoute-t-il, faire injure à la bonté toute gratuite du Père et à la justice de Christ. Et, rappelant la doctrine de la justification, il conclut : « Si ces choses sont vrayes, il n'y a nulles œuvres qui nous puissent d'elles-mesmes rendre agreables à Dieu; mesmes elles ne luy sont pas plaisantes, sinon en tant que l'homme estant couvert de la iustice de Christ,

luy plaît et obtient la remission de ses vices... Ce qu'ils ont accoustumé de iaser, de recompenser Dieu par œuvres de supererogation n'est gueres plus ferme. Car quoi? ne reviennent-ils pas touiours là dont ils sont ia exclus : c'est que quiconque garde en partie la loy est d'autant iuste par ses œuvres? En ce faisant ils prennent une chose pour resolue, que nul de sain jugement ne leur concederait. » N. 13, *ibid.*, col. 285.

Après avoir déclaré que la doctrine des œuvres surérogatoires est condamnée par Luc., XVI, 10 : « quand nous avons fait tout ce qui nous est commandé, nous sommes serviteurs inutiles », Calvin termine en ironisant : « Je ne dy point quelles sont les supererogations, dont ils se veulent priser devant Dieu; toutefois ce ne sont que fatras, lesquels il (Dieu) n'a point commandez et ne les approuve point; et quand ce viendra à rendre conte, ne les allouera nullement. En ce sens nous concedrons bien que ce sont œuvres de supererogations... » N. 15, *ibid.*, col. 287, 288.

2. *Applications particulières.* — Étant données, d'une part, la thèse fondamentale de la justification par la foi seule et, d'autre part, la tendance des réformateurs de considérer comme injurieuses pour le Christ ce qu'ils appellent volontiers, dans les pratiques catholiques, des « inventions humaines », on conçoit facilement que le champ des œuvres surérogatoires soit, chez les protestants, beaucoup plus étendu que chez les catholiques.

a) Surérogatoires tout d'abord, les *œuvres non commandées par Dieu* et simplement proposées aux fidèles comme complément de la vie religieuse. Les catholiques les groupent sous trois chefs : jeûnes (toutes sortes de mortifications), prières (toutes sortes d'actes de religion), aumônes (toutes sortes d'œuvres de bienfaisance spirituelle et corporelle), apportant ainsi la perfection dans l'accomplissement de nos devoirs envers nous-mêmes, envers Dieu et envers le prochain. Cf. Bellarmin, *op. cit.*, l. IV, c. III, 5°, et *De bonis operibus*, l. I, c. I; cf. Tob., XII, 8. Pour les protestants, ces œuvres peuvent être bonnes, à condition de ne leur attribuer d'autre valeur que de rapprocher l'homme de Dieu par la foi. Mélanchthon va jusqu'à dire qu'à ce titre, on peut les appeler *sacrements. Apologie*, a. 13, n. 16, dans *Die symbolischen Bücher*, p. 204.

Si omnes res annumerari sacramentis debent quæ habent mandatum Dei et quibus sunt additæ promissiones cur non addimus orationem quæ verissime potest dici sacramentum?.. Possent hic numerari etiam eleemosynæ, item afflictiones, quæ et ipsæ sunt signa, quibus addidit Deus promissiones.

Sous cet aspect, les sacrements eux-mêmes pourraient être considérés comme des rites surérogatoires, puisque, « sans eux, sans même les désirer, les hommes, par la foi seule, peuvent obtenir la grâce de Dieu ». Voir l'art. SACREMENTS, t. XIII, col. 597. Très particulièrement « la confession n'est pas nécessaire, même simplement en désir; car elle n'efface pas le péché ». *Concilium Tridentinum*, édit. Ehses, t. V, p. 282. « Faire l'énumération de tous ses péchés en confession est chose non nécessaire, mais libre. Autrefois imposée en vue de la satisfaction canonique, elle est aujourd'hui simplement utile pour la formation et la consultation du pénitent. » Voir les références à PÉNITENCE, t. XII, col. 1071.

b) Surérogatoires encore et injurieuses pour l'œuvre rédemptrice du Christ toute œuvre, « invention humaine », à laquelle on voudrait attacher une efficacité dans l'ordre de la justification et du salut, soit pour soi-même, soit pour autrui. Les institutions les plus saintes (messe et sacrements), les pratiques les plus recommandables (indulgences, suffrages pour les défunts, vœux de religion, culte des saints, des reliques et des images) sont, sous ce prétexte fallacieux, réprouvées par les réformateurs.

a. — En ce qui concerne la *messe*, le concile de Trente avait retenu quelques erreurs reflétant ce préjugé : « La messe ne vient pas de l'Évangile; elle n'a pas été instituée par le Christ; c'est une invention humaine, elle n'est pas œuvre bonne et méritoire; bien plus, en elle, on commet une manifeste et multiple idolâtrie » (a. 2). — « C'est proférer un blasphème à l'adresse du très saint sacrifice offert par le Christ sur la croix que de croire que les prêtres offrent de nouveau, à la messe, le Fils de Dieu à Dieu le Père... » (a. 3). — « La messe ne profite ni aux vivants ni aux morts. C'est une impiété de l'appliquer pour les péchés, pour les satisfactions et les autres nécessités » (a. 3). — Le canon de la messe fourmille d'erreurs; il faut l'éliminer (a. 4). — On ne peut offrir la messe pour les autres (a. 7). — Les messes privées sont illicites et contraires à l'institution du Christ (a. 7). — Les vêtements sacrés, les rites extérieurs sont des dérisions de l'impiété (a. 10). — Voir les références dans Theiner, t. I, p. 602 sq.; ou dans A. Michel, *Les décrets du concile de Trente*, p. 426-429.

b. — Inventions humaines et par conséquent sans valeur obligatoire ou sanctificatrice, la *confirmation* et l'*extrême-onction*. Cf. Mélanchthon, *Apologie*, a. 13, n. 6, dans *Die symbolischen Bücher*, p. 203. La confirmation, cérémonie oiseuse. Mélanchthon, *Loci communes*, *IIIa ætas*, *Corp. reform.*, t. XXI, col. 853. Cf. *Conc. Trid.*, édit. Ehses, t. V, p. 839. Voir aussi, en ce qui concerne l'extrême-onction, les erreurs relevées par le concile. Theiner, t. I, p. 531. Même attitude en ce qui concerne le sacrement de l'*ordre*, a. 1-2, et les cérémonies qui en accompagnent la collation, a. 5. Theiner, t. I, p. 603, et *Conc. Trid.*, t. XI, col. 1349. Voir ici les articles CONFIRMATION, t. III, col. 1089; EXTRÊME-ONCTION, t. V, col. 1998; ORDRE, t. XI, col. 1349; et *Décrets du concile de Trente*, p. 174, 293, 467-468.

c. — On sait avec quelle dérision Luther parlait des *indulgences*. Bulle *Exsurge Domine*, prop. 17, 18, 19, 20, Denz.-Bannw., n. 757-760. Voir ici INDULGENCES, t. VII, col. 1619; LUTHER, t. IX, col. 1154 sq. Un mot résume la pensée du réformateur : « Dans les indulgences, aucune vertu pour expier les peines que, pour nos péchés, nous devons à la justice divine. » Prop. 19; Denz.-Bannw., n. 759. Puisque la foi suffit à obtenir la rémission des péchés, une fois cette rémission accordée par Dieu, il ne subsiste « aucune obligation de satisfaire par une peine temporelle... Aussi les indulgences sont de nulle valeur; après cette vie, il n'y a pas de purgatoire et les suffrages pour les défunts n'ont aucune efficacité ». Telle était l'une des erreurs soumises à l'examen des théologiens à la VIe session du concile de Trente. *Conc. Trid.*, t. V, p. 282 : cf. *Décrets du concile de Trente*, p. 69.

d. — Les *vœux de religion* étaient également considérés comme des œuvres non seulement surérogatoires, mais injurieuses à la valeur rédemptrice du baptême. Parmi les erreurs relevées au sujet du sacrement de baptême, la prop. 17 était ainsi formulée : « Le vœu du baptême n'a d'autre condition que la foi et supprime tous les autres vœux. » *Conc. Trid.*, t. V, p. 838; *Décrets du conc. de Trente*, p. 173, et ici BAPTÊME, t. II, col. 304. Cette erreur est réprouvée par le concile de Trente, sess. VII, can. 9, *de baptismo*, cf. BAPTÊME, t. II, col. 308. Erreur d'importance qui ne tend à rien de moins qu'à rendre nulles toutes les obligations personnelles prises après le baptême. Les théologiens de Trente avaient bien saisi la pensée de Luther, puisqu'en censurant la prop. 17, ils avaient invoqué le canon 19 de la VIe session : « Si quelqu'un dit qu'en dehors de la foi rien n'est commandé dans l'Évangile, rien n'est défendu, mais tout est libre...,

qu'il soit anathème. » Denz.-Bannw., n. 829. C'est toujours, on le voit, la doctrine de la justification par la foi seule qui est au point de départ : si Luther déclare nuls les vœux et les promesses faits par le chrétien après son baptême, c'est qu'il y voit une atteinte à la foi que le catéchumène professe en celui-ci. *Décrets...*, p. 222, 173 (n. 17) et 181 (n. 121).

e. — Enfin, toujours en vertu du principe de la foi justifiante, la Réforme rejette comme injurieuse au Christ l'*intercession des saints*, soit à la messe, où elle est une « imposture », soit en dehors de la messe. Voir, au concile de Trente, sess. XXII, c. III et can. 5, Denz.-Bannw., n. 941, 952; *Décrets...*, p. 447, 455; et ici MESSE, t. X, col. 1137. La deuxième forme de l'erreur se trouve dans la *Confession d'Augsbourg*, a. 21, et, d'une façon plus adoucie, dans l'*Apologie*. Voir SAINTS *(Culte des)*, t. XIV, col. 964; J.-T. Müller, *Die symbolischen Bücher...*, p. 47, 224. Zwingle justifie ainsi la position des novateurs : « Le Christ seul étant mort pour nous, il est aussi l'unique médiateur qu'il faut invoquer. » *Werke*, t. II, Zurich, 1830, p. 77.

Plus dédaigneuse encore est l'attitude des réformateurs à l'égard du *culte des reliques*. Voir RELIQUES, t. XIII, col. 2366.

CONCLUSIONS.— Comme conclusions à ce tableau d'un double courant doctrinal touchant les œuvres en général et les œuvres surérogatoires en particulier, quelques remarques s'imposent, qui manifestent les raisons profondes des divergences entre catholiques et protestants.

1° Luther et les réformateurs, en raison de leur conception de la *justice extrinsèque*, n'admettent dans l'âme de l'homme justifié aucun principe inhérent de vie spirituelle; ils ne peuvent donc s'arrêter à l'idée d'œuvres qui porteraient en elles-mêmes un élément de justification, de mérite, de satisfaction, de perfection quelconque. La corruption communiquée à la nature humaine par le péché originel s'y retrouve toujours. Commandées par Dieu, les œuvres sont bonnes sous l'aspect de l'obéissance à Dieu; mais elles ne sauraient acquérir d'efficacité salutaire. Quant aux œuvres librement accomplies, l'homme même justifié serait présomptueux et coupable de vouloir les employer pour mieux assurer son salut : en raison de la justice extrinsèque, c'est la foi-confiance aux mérites du Christ qui seule est efficace dans cet ordre. D'accord sur ces principes, les réformateurs accusent des divergences dans la question de savoir si l'on peut accorder une valeur morale à ces œuvres, indépendamment toutefois de toute valeur salutaire.

2° Pour l'Église catholique, au contraire, la justification produit dans l'âme une *justice inhérente* qui lui communique un principe de vie nouvelle dans l'ordre surnaturel. Cette vie nouvelle est tout entière due aux mérites du Christ et, par conséquent, toute la perfection et toute l'efficacité qui en découle pour nos œuvres ne saurait faire la moindre injure à l'œuvre rédemptrice du Christ. De plus, la valeur méritoire et satisfactoire des œuvres accomplies dans l'état de voie ne confère pas à l'âme une perfection égale et semblable à la perfection des compréhenseurs. La doctrine catholique respecte les hiérarchies.

3° Toutefois, œuvres commandées et œuvres surérogatoires peuvent être, au même titre, méritoires ou satisfactoires. Il suffit qu'elles soient informées par la charité. Sous cet aspect, il n'y a donc pas à distinguer entre les unes et les autres. Dans la session XV *(de sacramento pænitentiæ)*, c. IX, le concile de Trente les met sur le même plan. Denz.-Bannw., n. 906. Le canon 13 qui correspond à ce chapitre portait, dans sa première rédaction, après *pietatis opera*, les mots empruntés à Luther, *quæ supererogationes dicuntur :* la rédaction définitive l'a allégé de ces trois mots.

A. MICHEL.

SURET **Antoine** (1692-1764), né en 1692, au village de Cabrières, près de Nîmes, entra dans la congrégation des Pères de la Doctrine chrétienne, en 1709; il fut successivement professeur de grammaire, de belles-lettres et de philosophie au collège d'Aix, puis supérieur de cette maison. Il fut ensuite envoyé à Mende. A son insu, et durant son absence, il fut élu supérieur général des doctrinaires, le 26 mai 1750, au chapitre de Paris, après des séances fort mouvementées dont on trouve le récit dans les *Nouvelles ecclésiastiques* des 30 octobre et 6 novembre 1750, p. 175-178, et du 23 janvier 1751, p. 16. Il fut réélu en 1760. Durant son long généralat, Suret s'appliqua à calmer les esprits qui étaient alors en pleine effervescence. Il avait acquis une grande réputation à Mende et dans les diocèses voisins, comme prédicateur de retraites ecclésiastiques. Il mourut à Avignon, le 17 janvier 1764.

Les écrits de Suret sont des ouvrages de théologie morale surtout pratique. A maintes reprises, les *Nouvelles ecclésiastiques* lui reprochent d'avoir prescrit à sa congrégation la soumission à la bulle *Unigenitus*, et cela, disent-elles, « en pure perte », car les doctrinaires n'ont tiré aucun profit de cette soumission et ils ont perdu leur réputation d'indépendance (*Nouv. eccl.* du 15 mai 1753, p. 80). Suret envoya à sa communauté en particulier deux lettres, 5 août 1750 et 25 juin 1751. Dans la première il recommande de souscrire le Formulaire (*ibid.*, 24 avril 1751, p. 66-68) et dans la seconde (*ibid.*, du 16 et du 30 janvier 1752, p. 12 et 17) il conseille la lecture assidue de l'Écriture sainte et des conciles, spécialement du concile de Trente. Suret a publié les *Conférences de Mende*, 10 vol. in-12 et *Conférences sur la morale et le Décalogue* pour servir de suite aux *Conférences de Paris* du P. Semelier sur le mariage, l'usure et la restitution.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XL, p. 451-452; Feller, *Biographie universelle*, t. VIII, p. 54; *Nouvelles ecclésiastiques* des 30 oct. et 6 nov. 1750, p. 173-178 et du 24 avril 1751, p. 66-68.

J. CARREYRE.

SURIANO **Antoine**, écrivain ascétique italien, naquit à Venise vers 1450 d'une famille noble. Après avoir été longtemps prieur des chartreuses de Venise (1487-1498) et de Padoue (1498-1504) et visiteur de sa province, il fut élu, le 27 novembre 1504, patriarche de Venise, et mourut, le 19 mai 1508, en réputation de sainteté. Il composa les ouvrages suivants qui, selon certains bibliographes, furent imprimés. 1. *De reformatione interiori*. 2. *De vita contemplativa*. 3. *De solitudine*. On a imprimé le discours latin prononcé par le célèbre François Philomuse, de Pesaro, le jour de l'intronisation du patriarche Antoine Suriano en présence du sénat, du clergé et du peuple de Venise. Voir des extraits de ce discours dans le *Chronicon cartusiense* de dom Pierre Dorland, Cologne, 1608, p. 464-466.

Oratio funebris in obitum A. S., Patriarchæ Venetiarum, auctore Joanne Marino, Venise, 1508, in-4°, 6 feuillets; *Elegia in obitum... exarata in Cartusiana Eremo S. Andreæ de Littore, Venetiis, XIII kalendas junias anno MDVIII*, par le célèbre Zacharie Benoît Ferreri, alors novice chartreux, in-4°, 4 feuillets; Possevin, *Apparatus sacer;* Petrejus, *Bibliotheca cartusiana;* Ughelli, *Italia sacra;* Morozzo, *Theatrum chronol. S. Ord. Cartus.*, p. 57; Dom Léon Le Vasseur, *Ephemerides Ord. Cartus.*, t. II, p. 138.

S. AUTORE.

SURIN **Jean-Joseph**, écrivain spirituel jésuite (1600-1665). — 1. VIE. — Né le 9 février 1600, il était fils d'un conseiller au parlement de Bordeaux. Il fut élève des jésuites et subit aussi l'influence des carmélites de Bordeaux que gouvernait Isabelle des Anges, l'une des religieuses espagnoles chargées d'introduire en France la réforme thérésienne. Le 12 juillet 1616, il entre au noviciat de la Compagnie de Jésus dans la province

d'Aquitaine. Son intelligence prompte et pénétrante le fait remarquer pendant ses études de philosophie et de théologie, mais sa santé précaire l'oblige, plusieurs fois, à les interrompre. Il est ordonné prêtre à Bordeaux, le 11 avril 1626, par le cardinal de Sourdis. Il avait fait ses études de théologie au Collège de Clermont à Paris, en 1623-1624; il y revient en 1627-1629. L'année suivante, son troisième an le met, à Rouen, sous la direction du P. Louis Lallemant. Voir ici t. VIII, col. 2459-2464. Le P. Surin nous a conservé un résumé de l'enseignement de ce « maître incomparable »; cf. *La doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant*, édit. du P. Pottier, Paris, 1936, p. 460-491. De 1630 à 1634, il réside d'abord à Bordeaux, puis dans la petite ville de Marennes. Son état de santé s'aggrave, il le reconnaît lui-même. Cf. *Autobiographie* publiée par le P. F. Cavallera dans *Lettres spirituelles du P. J.-J. Surin*, Toulouse, t. II, p. 6. Le provincial d'Aquitaine, malgré l'opposition de son conseil, l'envoie, à la demande de Richelieu, rejoindre les exorcistes de Loudun, où la possession d'une communauté d'ursulines jetait, depuis 1632, le plus troublant éclat. On sait comment le curé de la paroisse Saint-Pierre, Urbain Grandier, prêtre peu recommandable, auteur présumé du maléfice, avait été condamné et brûlé. Voir Dr Legué, *Urbain Grandier et les possédées de Loudun*, Paris, 1880; cf. H. Bremond, *Histoire du sentiment religieux*, t. V, p. 179, note. On confia aux soins du P. Surin la prieure, Jeanne des Anges. Arrivé à Loudun le 15 décembre 1634, le Père en repartit définitivement en novembre 1637; d'octobre 1636 à juin 1637 on lui substitua un autre exorciste tandis que lui-même séjournait à Bordeaux. Il a raconté dans le plus menu détail cette période dramatique de sa vie, qui nous a valu de curieux documents sur un aspect plus pénible qu'édifiant de la vie religieuse au grand siècle. Le P. Surin eut le mérite d'appliquer au mal étrange de la prieure une thérapeutique spirituelle de meilleur aloi que les procédés employés par ses devanciers. Mais l'équilibre nerveux de l'exorciste, déjà fort compromis, devait céder à pareille épreuve. Il s'ensuivit, pendant près de vingt ans, l'étrange maladie dont il a relaté lui-même les phases successives. A partir du vendredi saint 1635, les phénomènes anormaux dont il était le sujet lui donnaient lieu de croire à sa propre possession, conséquence, à ce qu'il pensait, de l'offrande faite de lui-même pour le salut et la sanctification de sa dirigée. « Extérieurement, le P. Surin perdit comme tout contrôle de lui-même et se vit réduit à ne pouvoir agir librement et à se livrer, sans pouvoir y résister, à une foule d'actes bizarres et extravagants, mais l'homme intérieur conservait une conscience d'une acuité et d'une lucidité singulières. Aussi a-t-il pu, dans son autobiographie, écrite en 1663, décrire, avec une abondance de détails surprenante, les épreuves extraordinaires, les grâces de choix et aussi, il faut bien le reconnaître, les illusions spirituelles dont son âme fut le théâtre pendant ces douloureuses années. Tentations de désespoir qui se traduisirent, en 1645, par une tentative de suicide qui le laissa boiteux pour le reste de sa vie; persuasion qu'il était l'objet d'une colère divine implacable et qu'aucun espoir ne restait d'échapper à la damnation, mais aussi, parfois, grâces d'union qui lui faisaient oublier en un instant toutes ses misères et lui donnaient un avant-goût du ciel, il faut lire dans le texte même ces récits extraordinaires qui n'ont pas beaucoup de pareils dans la littérature mystique. Enfin par une série d'améliorations lentes mais continues, la santé revint assez satisfaisante, à partir surtout de 1656, et, avec elle, la vie normale où, seules, quelques bizarreries rappelaient de loin en loin le passé disparu. Pendant les neuf années qu'il vécut encore (1656-1665), le P. Surin se dépensa avec le même enthousiasme qu'autrefois, sinon avec les mêmes forces, au service de Dieu et de l'apostolat mystique. » F. Cavallera, Préface à l'édit. des *Fondements de la vie spirituelle*, 1930, p. 9-10. Il mourut à Bordeaux le 22 avril 1665.

II. ŒUVRES. — Le P. Surin n'a publié lui-même aucune de ses œuvres. L'absence d'autographes rend difficile l'établissement authentique d'un texte qui a été corrigé à maintes reprises par les éditeurs successifs. Certains de ses écrits n'ont pas été retrouvés, nous en connaissons l'existence par une liste que nous fournit son premier historien, M. Boudon, archidiacre d'Évreux. Outre le *Catéchisme spirituel* et les *Dialogues spirituels*, cette liste énumère : une *Guide spirituelle;* un *Traité de l'amour divin; Le triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'enfer;* un *Traité de la perfection;* plusieurs livres de la *Science expérimentale acquise en la possession par les démons des religieuses ursulines de Loudun;* un *Traité des secrets de la grâce;* un *Discours justificatif des choses mystiques; Questions importantes en la vie spirituelle et sur l'amour divin;* un ouvrage de *Poésie touchant les différents degrés de l'amour.* M. Boudon signale par ailleurs *Les fondements de la vie spirituelle*, les *Cantiques spirituels*, les *Lettres* dont il dit que, « si l'on en sçait bien faire le choix, ce sera un ouvrage entièrement utile pour le bien des âmes ». H.-M. Boudon, *La vie du R. P. Seurin...*, Chartres, 1689, p. 295.

Nous ne connaissons plus aujourd'hui que les ouvrages suivants : 1° *Le triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'enfer en la personne d'une fille possédée* (certains manuscrits ajoutent : *en la possession de la Mère supérieure des ursulines de Loudun*). Commencé en 1636, durant son premier séjour à Loudun, ce livre raconte l' « ascension de Jeanne des Anges dans la vie spirituelle à l'occasion de sa possession ». Cette première rédaction n'allait que jusqu'au c. VI; elle fut complétée et achevée en 1660, après la guérison de l'auteur. Les manuscrits furent retouchés et remaniés d'abord par « une personne solitaire » puis par « un ecclésiastique ». — Un second écrit a pour titre : *La science expérimentale des choses de l'autre vie acquise en la possession des ursulines de Loudun.* Le P. Surin se proposait d'y démontrer l'existence du surnaturel, « d'après l'expérience qu'il en avait faite soit à l'occasion de la possession, soit dans ses propres épreuves et états extraordinaires ». Il est divisé en quatre parties : la première et la quatrième font assez naturellement suite au récit du *Triomphe.* La deuxième et la troisième sont autobiographiques.

Ces deux ouvrages distincts ont servi à la composition de l'*Histoire abrégée de la possession des ursulines de Loudun et des peines du P. Surin. Ouvrage inédit faisant suite à ses Œuvres*, Paris, 1828. Le texte du P. Surin a été entièrement remanié, mais on reconnaît dans les deux premières parties le récit donné par le *Triomphe* et dans les deux dernières, la seconde et troisième parties de la *Science expérimentale.*

En 1829, l'éditeur Seguin aîné, à Avignon, fait paraître un volume dont le titre et le texte se rapprochent sensiblement des originaux : *Triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'enfer et la possession de la mère prieure des ursulines de Loudun. Première partie et science expérimentale des choses de l'autre vie avec le moyen facile d'acquérir la paix du cœur. Ouvrage posthume du P. Jean-Joseph Surin, de la Compagnie de Jésus.* On retrouve ici, dans la première partie, le texte à peu près fidèle du *Triomphe* et, dans la seconde partie, celui de la *Science expérimentale*, première et quatrième parties.

Quant à la seconde et troisième parties de ce dernier ouvrage, le P. Cavallera en a donné le texte authentique au t. II de l'édition critique des *Lettres spiri-*

tuettes du P. Jean-Joseph Surin, Toulouse, 1928, sous le titre d'*Autobiographie:* cf. F. Cavallera, *L'autobiographie du P. Surin* dans *Rev. d'ascét. et de myst.*, 1925, p. 143-159, 399-411.

2° Les *Cantiques spirituels de l'amour divin pour l'instruction et la consolation des âmes dévotes*, dont on ne retrouve plus que la seconde édition, Bordeaux, 1660, ont dû paraître déjà en 1657. Plusieurs fois réédités avec des additions empruntées à d'autres auteurs, ils célèbrent l'amour de Dieu sur des airs populaires avec une naïveté qui nous déconcerte aujourd'hui.

3° Le *Catéchisme spirituel pour l'instruction des âmes dévotes, contenant les principaux moiens pour arriver à la perfection chrestienne*, Rennes, 1657, passe à bon droit pour le chef-d'œuvre du P. Surin. Il a été composé de mémoire et dicté dans des circonstances que l'autobiographie nous fait connaître. Cf. *Lettres spirituelles*, édit. Michel-Cavallera, t. II, p. 69 et 435-436. Bien qu'une lettre de l'éditeur déclare que l' « autheur n'a nulle connaissance de son dessein », la correspondance échangée entre la Mère Jeanne des Anges et Mme du Houx donnerait à croire que le P. Surin n'ignorait pas absolument l'impression de ses papiers; on ne nous dit pas, toutefois, qu'il l'approuvât. Cf. *Lettres spirituelles*, édit. Michel-Cavallera, t. II, p. 432. La seconde édition (Paris, 1659) due à l'initiative du prince de Conti, fut faite par Vincent de Meur, ami du P. Surin, l'un des fondateurs des Missions étrangères. Les initiales I.D.S.F.P. (Jean de Sainte-Foy Prêtre) remplaçaient le nom de l'auteur. Approuvé par Bossuet et quatre fois réédité au XVIIe siècle, le *Catéchisme spirituel* fut mis à l'Index par décret du 20 juillet 1695. Jusqu'au début du XXe siècle, seule la traduction italienne était tenue pour condamnée. Le P. Th.-Bernard Fellon (T. B. F.) donna en 1730 une édition modernisée. En 1882, le P. Marcel Bouix restitua au texte sa teneur à peu près originale (Paris, librairie de l'œuvre Saint-Paul, 2 vol. in-18). Chacun des deux tomes est divisé en huit parties, sans qu'on puisse discerner entre elles quelque lien logique. On y trouve non seulement un ensemble très complet sur les problèmes de la vie spirituelle, mais aussi des conseils pratiques de pastorale concernant le ministère des missions.

4° Les *Fondements de la vie spirituelle tirés du livre de l'Imitation de Jésus-Christ*, édités par Vincent de Meur à l'instigation du prince de Conti, avaient reçu une première approbation le 15 avril 1665, sept jours avant la mort du P. Surin. L'ouvrage ne parut, cependant, qu'en 1667 portant, entre autres approbations, celle de Bossuet. Il renferme des extraits d'une œuvre rédigée en 4 volumes sous le titre : *Dialogues spirituels.* On y a groupé en cinq livres les chapitres qui commentaient quelque verset de l'Imitation de Jésus-Christ. L'essentiel de la doctrine spirituelle du P. Surin s'y trouve sans autre ordre que l'inspiration du moment ou que l'occasion offerte par les répliques de l'auteur aux adversaires de la mystique. Cf. l'édition des *Fondements* par le P. Cavallera, 1930, préface.

5° Les *Dialogues spirituels, où la perfection chrestienne est expliquée pour toutes sortes de personnes*, Nantes et Paris, 3 vol. 1704-1709, représentent les quatre volumes qu'avait préparés pour l'impression et retouchés le P. Champion, dès 1695, et d'où ont été tirés *Les fondements de la vie spirituelle.* Plusieurs fois réédités en 3 ou en 2 volumes, les *Dialogues* procèdent comme le *Catéchisme* par demandes et réponses. Chaque livre groupe des chapitres apparentés entre eux par les sujets traités.

6° La *Guide spirituelle*, dont un fragment avait paru en 1801, fut publiée en 1836, à Paris, chez Albanel. Trois parties sur sept (2e, 4e et 5e parties) reproduisent les 7e et 8e parties du *Catéchisme spirituel*, plus un chapitre sur le mariage emprunté aux *Dialogues.* Les autres parties visent spécialement le P. Chéron, carme de Bordeaux, qui avait attaqué la mystique. Cf. F. Cavallera, *La guide spirituelle du P. Surin*, dans *Rev. d'ascét. et de myst.*, 1933, p. 409-421 et P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. IV, p. 105.

7° Les *Questions importantes à la vie spirituelle sur l'amour de Dieu* ont été publiées en 1813 par le sulpicien La Sausse, sous le titre : *Le prédicateur de l'amour de Dieu*, Paris, Duprat-Duverger, mais avec des corrections qui ont justifié aux yeux du P. Bouix le qualificatif donné à son édition plus fidèle de 1879 : *Traité inédit de l'amour de Dieu.* Les PP. Aloys Pottier et Louis Mariès en ont fait, en 1930, une édition critique conforme à un manuscrit datant du XVIIIe ou du début du XIXe siècle. Ce manuscrit offre de « particulières garanties d'authenticité » et nous a conservé un texte spécialement intéressant où nous voyons la métaphysique du P. Surin se dégager autour du thème central de l'amour pur.

8° *Lettres spirituelles.* On trouvera dans l'édition critique de L. Michel et Ferdinand Cavallera (Toulouse, 1926-1928, 2 vol. parus) l'état détaillé des éditions et manuscrits qui nous ont conservé quelque 600 lettres du P. Surin. Il suffit de dire ici que le P. Champion en a donné une première édition en trois volumes datés de 1695, 1697, 1700. L'édition de 1709 supprime une lettre et fait des corrections sous l'influence de la réaction antiquiétiste : cette édition a été souvent reproduite en trois ou deux volumes. Enfin, des *Lettres inédites du P. Surin revues par M. l'abbé Pouzot et M. Sarion* ont paru en 1845 à Paris et Lyon. Quelques unes d'entre elles se trouvaient déjà dans les recueils antérieurs. De toutes ces lettres, une seule nous a été conservée autographe : la lettre 75 à Madeleine Boinet (édit. crit., t. I, p. 201-202). La collation des lettres publiées avec les manuscrits, qui sont assez nombreux et proviennent de sources différentes, révèle que bien des libertés ont été prises par les éditeurs. L'édition critique due au P. F. Cavallera travaillant sur les manuscrits recueillis principalement par le P. L. Michel rétablit un texte aussi fidèle que possible et d'une très grande richesse de doctrine.

III. Doctrine. — Ce que nous savons de l'état mental du P. Surin met en question la sûreté de sa doctrine. Son *Catéchisme spirituel* a été condamné en 1695 : c'est donc que certaines de ses formules pourraient recevoir une interprétation dangereuse; cf. S. Harent, dans *Rev. d'ascét. et de myst.*, 1924, p. 345, n. 37. Plusieurs de ses contemporains l'accuseront d'avoir donné dans le quiétisme : témoin les propositions alléguées par le P. Champeils dans un mémoire sévère, auquel, du reste, on ne peut se fier sans précaution; cf. F. Cavallera, dans l'édition des *Lettres spirituelles*, p. 298 sq. Aujourd'hui, personne ne conteste l'orthodoxie du P. Surin, si l'on prend sa doctrine dans son ensemble. L'approbation réitérée et catégorique qu'elle a reçue de Bossuet en est une garantie fort appréciable. Cf. *Préface sur l'Instruction pastorale*, dans *Œuvres*, édit. Lachat, t. XIX, p. 308-310. Beaucoup tiennent notre auteur pour un classique de premier rang.

Il avait une connaissance très approfondie de la littérature mystique du Moyen-Age et de son temps. Les indications bibliographiques qu'on relève dans ses ouvrages sont d'une précision et d'une abondance étonnantes chez un malade que l'étude fatigue. Sa doctrine n'est point fantaisiste; il l'a puisée à des sources qu'il est aisé de reconnaître. C'est tout d'abord saint Ignace et la spiritualité des premiers maîtres de la Compagnie de Jésus. Les *Questions... sur l'amour de Dieu* nous donnent des *Constitutions* de l'ordre une interprétation théologique qui reflète sans doute l'in-

fluence du P. Lallemant, mais résultait d'une réflexion personnelle profonde. On trouve souvent sous la plume du P. Surin les noms de Balthazar Alvarez, Louis Du Pont, Alvarez de Paz et Gagliardi; il n'estimait pas moins les traités de Rodriguez; cf. *Catéchisme*, t. I, 4e part., c. II, édit. Bouix, p. 268, et *Guide*, 1836, p. 229. Un chapitre, comme celui qu'il intitule dans son *Catéchisme : De l'économie de l'âme*, suppose une très grande familiarité avec toute la mystique traditionnelle : il y relève les nuances du vocabulaire technique qui décrit la structure de la psychologie surnaturelle.

Les *Dialogues*, t. II, l. VIII, c. v, renvoient pour l'étude théorique de la mystique à la *Theologia mystica* du pseudo-Bonaventure (= Hugues de Balma), au *Traité* de saint François de Sales et au *De contemplatione divina* de Thomas de Jésus. Pour la pratique, le P. Surin se contente de signaler l'*Imitation*, dont on sait avec quelle ferveur il a commenté de nombreux versets dans des pages qui ont constitué *Les fondements de la vie spirituelle*. Il s'en inspire encore en bien d'autres endroits. Mais c'est la *Guide* qui fournit le chapitre le plus instructif, IVe part., c. III, p. 228, sur ses lectures et sur le jugement qu'il s'en faisait. Relevons-y deux noms qui se trouvent souvent dans ses livres : Blosius (Louis de Blois) et saint Vincent Ferrier, dont le *Tractatus de vita spirituali* lui paraissait si remarquable. Il connaissait, défendait contre leurs détracteurs, recommandait, quoique avec discrétion, les grands mystiques : Tauler, Ruysbroeck, Harphius et Henri Suso. Avait-il lu Bérulle? Il ne nomme nulle part, croyons-nous, ses ouvrages, mais c'est bien la doctrine de l'école française qui nous a valu un chapitre du *Catéchisme* sur la considération des « mystères et des états » du Sauveur. T. I, IIe part., c. v, édit. Bouix, p. 140.

Aux influences littéraires, il faudrait ajouter les expériences vécues du P. Surin. Certaines l'ont profondément impressionné, indépendamment de celle de Loudun. Sa correspondance nous a conservé le souvenir des grandes âmes que la Providence a mises sur son chemin : celle du jeune homme rencontré dans un coche peu après son troisième an (*Lettres*, I, édit. Michel-Cavallera, t. I, p. 1-15); celle de Mme Du Verger dont il a résumé la vie dans une lettre à une carmélite (*Lettres*, XIII, *ibid.*, p. 38 sq.); celle de Madeleine Boinet, qui fut sa correspondante et dont il parle au P. d'Attichy en des termes si émouvants. (*Lettres*, XXI, *ibid.*, p. 107).

De ces différentes influences, le P. Surin a su profiter avec une remarquable indépendance : sa doctrine se caractérise par sa simplicité, sa valeur pratique et l'importance prépondérante qu'il accorde au mysticisme. L'écrivain a chez lui un don de clarté et, parfois, une éloquence qui ont enrichi notre littérature spirituelle de quelques-unes de ses plus belles pages. La méthode dont il use est essentiellement concrète. Le même procédé catéchétique qui se retrouve dans tous ses ouvrages est direct et lui donne le moyen d'exprimer d'une manière vivante, en face d'un interlocuteur, la doctrine qu'il oppose aux partis pris, aux objections ou aux illusions des mauvais maîtres spirituels.

Il n'est pas de point que le P. Surin ait mieux mis en lumière que le caractère intérieur de la vie spirituelle. Il dénonce avec force, au profit de « la loi intérieure d'amour et de charité », le faux-semblant d'un ordre ou d'une discipline qui s'appuierait sur des contraintes extérieures ou sur des motifs intéressés. *Dialogues*, t. II, l. VI, c. v; et t. I, l. VI, c. IV. Les *Questions sur l'amour de Dieu* ne sont, en réalité, que le commentaire de cette « loi intérieure » dont saint Ignace a voulu faire la première consigne de ses *Constitutions*. Cf. l. I, c. IV, édit. Pottier, p. 22; et *Lettres*, XIV, édit. Michel-Cavallera, p. 92-93.

Le P. Surin met donc l'accent sur le rôle de l'inspiration du Saint-Esprit dans la vie spirituelle. Ses controverses avec les « philosophes », avec les « doctes », le préviennent contre le danger d'illuminisme où ses tendances doctrinales mal comprises pouvaient aboutir. Il reprochait à ses adversaires leur mépris pratique pour les « instincts de la grâce » et les « touches du Saint-Esprit », mais il n'en minimisait pas pour autant la nécessité de l'obéissance ni les avantages du contrôle et de la direction. *Dial.*, t. I, l. VI, c. v; *Questions* l. I, c. IV, édit. Pottier, p. 20.

En fait, sa spiritualité reste très active. Elle se résume dans cette formule qu'il emprunte encore à saint Ignace : « Chercher Dieu en tout », leit-motiv des *Questions sur l'amour de Dieu.* Elle commande une ascèse extrêmement rigoureuse : « Ce que Surin exige sans se lasser de celui qui veut être véritablement un homme intérieur, c'est d'abord le dépouillement le plus complet par rapport à soi-même et au créé. Nudité de l'esprit, détachement du cœur, indifférence totale et effective à tout ce qui pourrait arrêter l'âme sur la voie de la sainteté en charmant notre intelligence ou enchaînant notre volonté. » F. Cavallera, *Les fondements de la vie spirituelle*, p. 15. Il faut lire les *Lettres* au P. d'Attichy pour comprendre avec quelle sévérité il mettait lui-même en pratique cette purification active. *Lettres*, II, X, XXI.

On s'est demandé si le désintéressement dont il caractérise l' « amour pur » ne rejoindrait pas celui qu'Innocent XII a condamné chez Fénelon. Les *Questions sur l'amour de Dieu* montrent assez que l'exclusion de l'intérêt propre ne comporte pour lui ni sous-estime de l'espérance, ni suppression de la crainte, ni renoncement aux vertus. L. I, c. VIII, IX, X. Ce qu'il exige c'est seulement une absolue sincérité dans le désir de Dieu et dans le don de soi-même. Cf. S. Harent *La doctrine du pur amour dans le Traité de l'amour de Dieu du P. Surin*, dans *Rev. d'ascét. et de myst.*, 1924, p. 328 sq., et A. Pottier, édit. des *Questions...*, append. IV, p. 184.

Sa doctrine tend à promouvoir avant tout une très grande générosité surnaturelle. Il combat comme une tentation trop ordinaire celle « de vouloir borner son amour et prendre des idées trop petites et trop basses dans le service de Dieu ». *Questions...*, l. I, c. X, édit. Pottier, p. 47. Voilà pourquoi il s'en prend à ceux qui mesurent à l'aune de leurs raisonnements ce qui dépend surtout de la magnificence de Dieu.

Il ne doute pas que toutes les âmes ne soient appelées à l'union divine, c'est-à-dire à « un état où l'âme transformée en Dieu devient en quelque sorte par amour une même chose avec lui ». *Dial.*, t. II, l. VIII, c. III. C'était aussi ce que pensait le jeune homme rencontré dans le coche; cf. *Lettres*, I, édit. Michel-Cavallera, t. I, p. 4.

Le P. Surin a défini avec grand soin ce qu'il appelle la « voie intérieure et mystique » ou encore « la vraie vie mystique », par opposition aux « dons communs » de la grâce et aux manifestations « extraordinaires » que la vie mystique revêt chez certains, mais auxquelles personne ne saurait prétendre ni se disposer. *Dial.*, t. II, l. III, c. VIII; *Cat.*, t. I, IIIe part., c. III, édit. Bouix, p. 205.

La « voie intérieure » comporte un régime d'inspirations que connaissent seulement les « disciples du Saint-Esprit », mais auquel prépare l'exercice des vertus solides. *Dial.*, *ibid.* Le mode d'oraison qui lui correspond est « la contemplation ordinaire », dont le *Catéchisme* donne cette définition : « un simple repos de l'âme dans lequel elle goûte et connaît les choses divines, sans qu'elle ait peine à se tenir en la présence de Dieu et à considérer avec affection les choses célestes. » T. I, Ire part., c. III, édit. Bouix, p. 10. Le

P. Surin insiste sur l'obscurité essentielle à cette connaissance qui résulte plus de l'influence de la volonté que de l'activité propre de l'entendement. *Cat.*, t. I, IIe part., c. II, 2. Aussi reprochait-il aux « gens de lettres » la confiance qu'ils faisaient à la raison, dans un domaine où son rôle doit se subordonner à celui des vertus théologales. *Dial.*, t. II, l. VII, c. II.

Il n'en méconnaît pas pour autant la valeur des méthodes, mais il veut qu'on en use avec une sage liberté. *Cat.*, t. I, IIe part., c. II, 1, édit. Bouix, p. 104. Il a écrit des pages extrêmement suggestives sur celles de saint Ignace et leur rapport avec la vie mystique : il lui tenait à cœur que la contemplation fût reconnue comme un mode d'oraison propre à la Compagnie de Jésus et particulièrement compatible avec les ministères apostoliques. *Dial.*, t. II, l. VI, c. II, et IX; *ibid.*, l. IV, c. II; *Cat.*, t. I, IIIe part., c. IV, édit. Bouix, p. 225.

L'inclination mystique du P. Surin trouvait un aliment dans les très hautes jouissances spirituelles dont il avait lui-même l'expérience et que les confidences de quelques âmes d'élite lui avaient aussi révélées. Cf. ses *Lettres* au P. d'Attichy, à Madeleine Boinet, etc. On sait que saint Jean de la Croix, au l. II de la *Montée du Carmel* se montre sévère à l'égard des faveurs sensibles. L'interprétation de ces textes valut au P. Surin une controverse douloureuse avec le P. Cl. Bastide, son ami et son protecteur : « Faut-il avec le P. Bastide soutenir que (Jean de la Croix) veut que l'on renonce à toute faveur sensible extraordinaire, même d'origine divine? ou bien, avec le P. Surin, faut-il admettre qu'il professe que, tout en se mettant en garde contre les illusions et en pratiquant un détachement réel du cœur, il ne faut pas repousser indistinctement toute grâce de cet ordre mais au contraire accepter avec reconnaissance, celles qui s'avèrent œuvre du bon esprit? » F. Cavallera, *Lettres*, t. II, appendice 3, p. 437. Cette controverse mit en cause non seulement plusieurs des confrères du P. Surin, mais Jeanne des Anges et son « saint ange » consulté comme un oracle; elle n'aboutit à aucun résultat pratique. Cf. F. Cavallera, *ibid.*, p. 439.

Une théorie spirituelle aussi résolument centrée sur Dieu ne donne rien à la paresse. Le mysticisme ne prend jamais chez le P. Surin le sens d'un « laisser-faire Dieu » apathique et débilitant. C'est au contraire la doctrine du détachement, de l'acquiescement au bon plaisir divin qui occupe le premier plan de sa direction pratique. Elle atteint parfois dans sa correspondance et quand il s'agit de lui-même une sorte de pathétique hautement émouvant.

Les livres du P. Surin ne sont pas destinés aux débutants. Il ne faut pas les lire sans discernement. Lui-même a indiqué que la « voie » décrite par sa plume réclamait une générosité initiale, une « conversion », au sens où l'entendait le P. Lallemant, qui n'est pas le fait de toutes les âmes. Il appelait le « premier pas » cette détermination au bien, ce dégagement des choses humaines qu'il reconnaissait être le propre de « peu de personnes ». *Cat.*, t. I, IIIe part., c. VIII, édit. Bouix, p. 258.

Telle quelle, la doctrine du P. Surin a exercé et exerce encore une notable influence. Bossuet et Fénelon professaient à son égard une estime égale. Elle inspire aussi directement que celle de son maître, l'école des écrivains de la Compagnie de Jésus qui se rattachent au P. Lallemant : le P. de Caussade, le P. Grou, le P. de Clorivière, au XVIIIe siècle, en sont tout pénétrés. L'initiative du P. Bouix pour publier un texte exact des œuvres du P. Surin montre que le XIXe siècle ne l'a pas méconnu. L'édition de la *Guide* et d'autres rééditions en témoignent également. Il serait aujourd'hui aisé de lui trouver de fervents disciples. Contentons-nous de nommer, parmi les spirituels de la Compagnie de Jésus en notre temps, le P. Foch qui s'était assimilé la doctrine du P. Surin et ne craignait pas d'en recommander la lecture autour de lui; cf. *Plan de vie*, dans *Rev. d'ascét. et de myst.*, 1931, p. 291 et passim. On sait en quelle estime H. Bremond, Mgr Saudreau et le P. Garrigou-Lagrange tiennent ce très authentique disciple de saint Ignace de Loyola. Plusieurs tentatives ont été faites pour que le *Catéchisme spirituel* soit retiré de l'Index. Elles n'ont pas abouti.

La vie du P. Seurin, de la Compagnie de Jésus ou l'Homme de Dieu, composée par Henry-Marie Boudon... Chartres et se vend à Paris... 1689, est coupée de considérations diffuses; elle se trouve résumée dans un manuscrit de Rouen publié par le P. Marcel Bouix en tête du *Traité inédit de l'Amour de Dieu*, 1873, et reproduite à part sous le titre : *Vie du Père Jean-Joseph Surin*, Paris, 1876.

Outre les ouvrages et articles mentionnés dans le corps de la notice, on consultera H. Bremond, *Histoire du sentiment religieux en France*, t. V, c. VI; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. IV, p. 85-107; Aloys Pottier, *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, t. I, II et III, voir les index; L. Mariès, *Madeleine Boinet, destinataire des lettres 110-126 du P. Surin*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 1926, p. 272-302; F. Cavallera, *Lettres inédites du P. Surin à Madame de La Chèze, annonciade*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 1936, p. 291-312.

M. Olphe-Galliard.

SURIUS Laurent, chartreux célèbre (XVIe siècle).

I. Vie. — Né à Lubeck, en 1522, de parents catholiques, il étudia les humanités à Francfort-sur-l'Oder et la philosophie à Cologne, où il fut reçu maître ès arts en 1539. C'est dans cette dernière ville qu'il se lia d'amitié avec saint Pierre Canisius, alors également étudiant de l'université et qui, lui aussi, eut un moment l'idée de se faire chartreux. La vertu de Lansperge contribua beaucoup à fixer le choix de Surius pour la vie austère des chartreux. Selon le P. Hartzheim, il prit l'habit le 23 février 1540, fit sa profession le jour de saint Matthias de l'année suivante et célébra sa première messe en 1543. Sa carrière monastique eut un double but extrêmement louable : sa sanctification personnelle par l'observance de la règle et le salut des âmes par la publication de bons livres. Ainsi, il réalisa le vœu du vénérable Guignes, cinquième prieur de la Grande-Chartreuse, qui dans ses *Coutumes* détermine la raison pour laquelle le religieux contemplatif emploie une partie de son temps à transcrire ou à composer des ouvrages. « *Quia ore*, dit-il, *non possumus, Dei verbum manibus prædicemus. Quot enim libros scribimus, tot nobis veritatis præcones facere videmur*, etc. » Pendant trente-quatre ans (1544-1578), Surius ne quitta pas la plume, malgré sa santé chancelante. En 1570, ses amis désireux de le conserver s'adressèrent secrètement au pape, saint Pie V, pour lui obtenir quelques adoucissements dans l'observance de la règle, afin qu'il pût s'adonner plus librement à ses occupations littéraires. Le saint pontife, par un bref du 1er juillet adressé au prieur de la chartreuse de Cologne, loua les études de Surius et engagea son supérieur à avoir des égards pour le maintien de sa santé. Il fut obéi et le savant écrivain aurait longtemps encore travaillé pour l'Église si la maladresse d'un médecin qui suppléait le docteur Birckmann absent ne lui eût fait prendre une potion qui augmenta son mal d'estomac et le conduisit au tombeau. Surius décéda pieusement le 23 mai 1578.

II. Œuvres. — Bien que Laurent Surius ne soit pas un auteur proprement dit, mais un traducteur, un compilateur, un reviseur et un éditeur, son œuvre cependant est gigantesque. Un homme seul et disposant de fort peu de temps libre chaque jour peut rarement livrer au public, en trente-trois ans, plus de trente-six volumes, dont la plupart in-folio, et presque tous écrits et revus avec une scrupuleuse attention. Pour

les *Vies des saints*, en particulier, Surius voulut les lire toutes, les copier, les corriger ou abréger par lui-même.

Ses publications appartiennent à l'ascétisme et à la mystique, à la prédication et à la patrologie, à l'apologétique et à l'histoire, à l'hagiographie. Ainsi, il a combattu l'hérésie directement et indirectement, en propageant la saine doctrine, en sauvegardant la piété des fidèles, en démasquant les erreurs doctrinales et historiques des novateurs et en démontrant par ses *Vies des saints* l'incessante fécondité de l'Église catholique.

1° *Hagiographie.* — Ce qui a procuré à Surius sa plus grande célébrité est sans contredit son *Recueil des vies des saints distribuées par mois et par jours selon l'ordre du calendrier romain.* Cette œuvre a ouvert l'ère de l'hagiographie moderne. Il est vrai qu'un contemporain du savant chartreux, Louis Lipomani, évêque de Vérone, de 1551 à 1558, avait publié sept volumes de vies des saints tirées des auteurs grecs et latins, auxquels son neveu ajouta en 1560 un huitième tome posthume que Lipomani avait préparé lui-même. Mais le recueil de Surius surpasse l'œuvre de l'évêque italien par les nombreuses vies dont il la compléta, par la distribution régulière de mois et de jours qu'il adopta, par l'élégance du style qu'il sut introduire dans celles dont la rédaction se ressentait des barbarismes de la basse latinité, et surtout par la saine critique par laquelle il sut retrancher les histoires apocryphes et les légendes suspectes. Cette revision fut applaudie par les souverains pontifes, saint Pie V et Grégoire XIII, et par les personnages les plus éminents de la fin du XVIe siècle. Lorsque Bellarmin apprit que le P. Héribert Rosweyde se proposait d'imprimer une collection de vies des saints plus ample que celle de Surius, entre les autres conseils qu'il lui donnait le 7 mars 1608, il lui disait aussi : *Addo etiam alia duo, unum ne forte originalibus historiis multa sint inepta, levia, improbabilia, quæ risum potius, quam ædificationem pariant; hæc enim causa fuit, quæ Surium coegit multa detrahere, vel mutare.* On peut encore souscrire aux louanges que lui ont données deux juges supérieurement compétents dans cette matière, les PP. Jean Bollandus et Daniel Papebrock; cf. *Acta sanctorum*, præfat. generalis, c. I, § V, et *Acta sanctæ Rictrudis*, 12 maii, *Acta SS. Florentii et socior. MM.*, comment. præv., n. 5. De nos jours, les bollandistes ont eu plusieurs fois l'occasion de manifester leur sentiment au sujet du recueil publié par Surius. La liste de vies des saints que les bollandistes ont empruntées à la collection de Surius pour en enrichir leur entreprise est tout à son honneur.

Il n'empêche que son œuvre hagiographique a été l'objet de graves critiques, même de la part d'éminents personnages ecclésiastiques et de quelques bollandistes du XVIIIe siècle. Sans entreprendre un examen détaillé de tous les reproches qu'on lui a faits, à tort ou à raison, nous répondrons aux trois principales plaintes articulées contre elle. Et d'abord on s'est plaint du grand nombre de vies des saints qui manquent dans son recueil. Ce regret est fondé et Surius lui-même en a plusieurs fois convenu dans ses lettres dédicatoires. Voir par exemple la dédicace du t. II de la 2e édit. Mais, si l'on fait attention que Surius était seul à travailler, qu'il observait une rigoureuse vie claustrale et que, dans l'espace de six années, 1570-1575, il put livrer au public la première édition de son recueil, on lui accordera sans doute des éloges au lieu de blâmes. Pour faire disparaître de son recueil le plus grand nombre possible de lacunes, soit par lui-même, soit par ses amis, il fit des démarches pour avoir tant de l'Allemagne que des pays étrangers les biographies et les actes des saints encore inédits. On a des preuves de ce fait. Pour ce qui regarde l'Allemagne, Surius, dans la dédicace citée, rappelle à l'archevêque de Trèves la promesse qu'il lui a faite de lui envoyer la vie de ses saints prédécesseurs. Dans son *Apparatus sacer*, au mot *Sancti*, le P. Possevin fait mention des démarches, hélas! infructueuses, faites en Italie. Enfin il existe une lettre du roi du Portugal (5 août 1576) à l'évêque de Coïmbre, dans laquelle le souverain lui fait connaître le vœu exprimé par Surius d'avoir les notices authentiques des saints de son royaume et l'engage à les recueillir officiellement, à les faire copier et à les lui adresser. Le recueil fut fait la même année, mais peut-être à cause de la mort du roi Sébastien (1578), le manuscrit resta en Portugal, et plus tard fut envoyé à Rome, où le bollandiste Conrad Janning, en 1698, le trouva. Cf. *Acta SS.*, 5 julii, *Acta S. Elisabethæ reginæ*, etc., comment. præv., § 1, n. 3 sq.

La deuxième plainte faite au sujet de la collection publiée par Surius c'est que les textes hagiographiques y ont été arrangés. *Ejus opus*, dit Bona, *gratius foret, et utilius, si veterum Scriptorum primigeniam phrasim retinuisset.* Évidemment, le savant cardinal, en formulant ce vœu, se plaçait à un point de vue différent de celui qu'adoptait Surius. Celui-ci modifia le style d'un grand nombre de vies de saints pour les faire mieux servir à l'édification des lecteurs. Son but principal n'était pas de publier un recueil hagiographique à l'usage des érudits, mais de fournir aux ecclésiastiques, surtout aux prédicateurs, aux communautés religieuses et aux laïques instruits des récits vrais, intelligibles, élégants et propres à nourrir leur piété. Il ne faut pas non plus oublier que Surius vivait à l'époque où le goût des lettres latines était dans sa meilleure phase et qu'il convenait de ne pas froisser les exigences générales de ses contemporains.

On a aussi reproché à Surius d'avoir été trop crédule et même d'avoir manqué de discernement dans le choix de ses documents hagiographiques. Il est facile de répondre à cette critique. Surius, en fait d'études historiques, était à la hauteur de son temps et, selon l'appréciation des bollandistes déjà cités ci-dessus, il a trié ses vies de saints avec sagacité. On ne trouve pas, dans son recueil, il est vrai, l'application des règles de critique telles qu'elles sont employées par les érudits modernes; mais, si l'on fait attention que l'art de juger les écrits des anciens n'a commencé que dans la seconde moitié du XVIIe siècle, près de cent ans après la mort de Surius, même sur ce point on devrait, ce semble, le louer d'avoir entrevu bon nombre des conclusions auxquelles le progrès des études historiques a fait aboutir les savants modernes.

La première édition de son grand recueil de Vies des saints parut avec ce titre et suivant cet ordre : *De probatis sanctorum historiis, partim ex tomis Aloysii Lipomani..., partim etiam ex egregiis manuscriptis codicibus, quarum permultæ antehac nunquam in lucem prodiere, nunc recens optima fide collectis per Fr. L. S. Carthusianum. Tomus primus complectens sanctos mensium januarii et februarii*, Cologne, 1570, in-fol. Depuis cette date jusqu'en 1575, Surius fit paraître chaque année un volume embrassant deux mois réguliers. Le premier tome était dédié à saint Pie V, qui honora l'auteur d'un bref publié dans le deuxième volume, et le quatrième porte en tête une dédicace de Surius au pape Grégoire XIII, qui venait de monter sur le Siège apostolique. Chose remarquable! Non seulement cette édition fut écoulée avec un succès rare pour une œuvre aussi considérable, mais avant même qu'elle fût complétée par le sixième tome, déjà, à Munich, le théologien Jean de Vie en entreprit une traduction allemande en six volumes, dont le dernier fut mis en vente en 1580. En même temps, avec les témoignages d'approbation et d'encouragement, Surius reçut de plusieurs côtés des vies nouvelles en assez grand nombre pour faire un septième tome. Il se décida donc à reviser

son œuvre, à l'enrichir des biographies arrivées après la publication des premiers volumes et à la réimprimer avec un supplément. Ainsi, malgré sa santé chancelante, il fit paraître, en 1576, le t. Ier de la deuxième édition. Le 28 février 1578, il signait la lettre dédicatoire du deuxième tome, qui parut peu de temps après. La mort le trouva occupé à préparer les volumes suivants et le supplément, qui furent imprimés en 1579-1581 par les soins de dom Jacques Mosander (en flamand Maësman), également religieux de la chartreuse de Cologne. L'édition princeps, en six tomes, fut imprimée à Venise, en 1581, et attribuée à Mgr Louis Lipomani. Nicéron a marqué une autre édition de Cologne, en 7 tomes in-fol., imprimée en 1610. Vers cette époque, les chartreux de Cologne entreprirent la revision de la grande œuvre de leur confrère. Ils comprirent que l'histoire ecclésiastique gagnerait beaucoup, si l'on pouvait publier les vies des saints comme elles avaient été écrites par leurs auteurs. D'ailleurs, les abrégés des sept volumes de Surius, qui parurent, en diverses langues, au grand avantage des chrétiens, suffisaient pour atteindre le but qu'il s'était principalement proposé, l'édification des âmes pieuses. Ils songèrent en conséquence à retrouver les textes primitifs des Vies corrigées et à les réimprimer avec les Vies arrivées après la mort de dom Jacques Mosander (1589). Un savant religieux de leur maison, dom Georges Garnefelt, fut chargé de ce travail. Son premier soin fut de marquer les auteurs et les sources de ses documents. Dans la table des vies de chaque mois, il mit un astérisque à côté des biographies ajoutées, et une croix à côté de celles qu'il publiait d'après leur texte original substitué à la revision de Surius. Il divisa chaque vie en chapitres et en paragraphes et, dans les notes marginales, il donna des éclaircissements sur les points douteux puisés dans d'autres auteurs recommandables et surtout dans les *Annales* de Baronius. Le P. Jean Bollandus, ami de dom Georges Garnefelt, dit que cette œuvre est excellente. Le t. I parut à Cologne en 1617, in-fol., enrichi du portrait de Surius, de sa notice biographique et du catalogue chronologique de ses œuvres. Le reste de l'édition, onze tomes, fut imprimé en 1618. De nos jours, le P. Bracco, barnabite de Turin, entreprit d'enrichir l'hagiographie d'une nouvelle édition de l'œuvre de Surius et de ses continuateurs, Mosander et Garnefelt, et reçut les approbations de Pie IX et des plus éminents des supérieurs ecclésiastiques. La presse catholique fit un très bon accueil à sa publication et généralement on applaudit à l'idée des nombreux avantages qui en résulteraient pour la théologie, l'histoire, la piété et la bonne latinité. Le P. Bracco étant mort avant de terminer son édition, un de ses confrères, le P. Colombo, fut chargé de publier les quatre derniers tomes. Cette nouvelle édition publiée à Turin, de 1875 à 1880, en treize tomes in-8°, ne renferme pas toutes les vies comprises dans l'édition de 1618, mais elle est plus utile que la précédente sous plusieurs rapports, surtout par l'addition des vies de saints honorés d'un culte approuvé depuis Surius et par les notes ajoutées au Martyrologe romain, qui la complètent.

A côté de ces différentes éditions complètes ou complétées de la collection de Surius, il convient de rappeler que le travail de Surius a été souvent reproduit plus ou moins complètement, afin de faire mieux ressortir les services qu'il a rendus à l'Église. Il suffit d'indiquer ici les auteurs des vies des saints selon l'idiome qu'ils ont adopté.

Texte latin. — Le P. Bollandus et ses continuateurs ont puisé dans la collection de Surius toutes les fois qu'ils manquaient de textes originaux ou complets.

Migne, dans les tomes de la *Patrologie gréco-latine*, t. CXIV-CXVI, a reproduit beaucoup de traductions latines des vies grecques de Syméon Métaphraste d'après l'édition de Surius. En 1574 et 1575, le P. Caballo, dominicain, publia à Louvain les Vies des saints de son ordre tirées de Surius. François Verhaer, d'Utrecht, publia à Anvers, en 1578, 52 vies de saints abrégées de Surius pour servir de lecture aux 52 dimanches de l'année. Cet opuscule fut réimprimé plusieurs autres fois. Un abrégé plus considérable fut imprimé aussi à Anvers, chez Plantin, en 1590, 1591, 1594, in-8°, et l'auteur, François Haræus d'Utrecht, semble être le même que Fr. Verhær. Les protestants de Leyde, en 1594, réimprimèrent cet abrégé avec des vies apocryphes. Haræus revit et corrigea son œuvre : Lyon, 1595, in-8°; Cologne, 1605, 1630 et 1675, in-fol.

Le chartreux de Cologne, dom Zacharie Lippelous († 1599), fit un recueil de vies des saints, abrégées de Surius, pour chaque jour de l'année, Cologne, 1594, 1595-1596; Brescia, 1601, 4 tomes in-8°. Après sa mort, dom Corneille Grasius, également chartreux de Cologne, revit son travail et le réimprima dans la même ville, en 1604 et 1616, 4 vol. in-8°.

Texte polonais. — Pierre Skarga, appelé le Jean-Chrysostome et le Bossuet de la Pologne, traduisit en polonais et publia un certain nombre de vies de saints tirées des tomes de Surius (XVIIe siècle); cf. ci-dessus, col. 2241.

Texte allemand. — L'abrégé latin des vies recueillies par Surius publié par Fr. Haræus fut traduit en allemand et eut un grand nombre d'éditions : Cologne, 1583, 1593, 1625, 1629, 1660, 1678, 1708, 1751, in-fol.; Mayence, 1610 et 1611, in-fol.; Augsbourg, 1660, in-fol.

Texte anglais. — La collection de Surius fut traduite en anglais et publiée par Raoul Buckland († 1611). Cf. *Acta sanctorum*, 9 sept., *Comment. præv. ad acta S. Wilfridæ*. n. 11. Alfonso Villegas a donné *Lives of the Saints...*, extracted of Ribadeneira, Surius..., set forth by John Heigham, 1630, in-4°.

Texte espagnol. — Villegas et Ribadeneira ont largement profité des trésors renfermés dans la collection de Surius.

Texte italien. — Le *Flos sanctorum* d'Alphonse Villegas complété par plusieurs vies tirées de Surius parut en italien à Venise, en 1588,1593, in-fol., 1711, in-4°; à Côme, 1610, in-fol., etc. — *Vite delle donne illustri per la santità*, per il P. D. Silvano Razzi, Florence, 1595, 6 tomes in-4°. — *Vite di XVII confessori di Christo...* dal P. Giov. Pietro Maffei, d. C. d. G., Rome, 1601, in-4°. Deux éditions antérieures à 1600, imprimées à Florence et à Brescia, n'ont que treize vies. Cette traduction fort bien faite a eu un grand nombre de réimpressions, dont les plus récentes sont celles des salésiens de Turin, 1883 sq., et des paulins de Monza, 1869. — *Effemeridi sacre...* per Girolamo Bascape, Naples, 1688-1691, 12 tomes in-4°. — *Il giardino di delizie dello sposo celeste...* da don Simpliciano Bizozeri, libro secondo, Milan, 1696, in-4°. — *Fiore dei bollandisti*, etc. (c'est la traduction des *Petits bollandistes* de Mgr Guérin), Prato, 1874-1883, 13 in-8°.

Texte français. — *Histoire de la vie... des saints... augmentée de cent vies nouvellement traduites... de Surius et Molanus...* par M. Guillaume Gazet, pasteur de Sainte-Marie-Madeleine d'Arras, Paris, 1606, 2 in-8°. — *Les vies des saints* de M. Duval. — *Vies des saints illustres de divers siècles* par M. Arnauld d'Andilly, Paris, 1664, in-fol. — Simon Martin, *Les vies des saints... nouvellement corrigées par le P. François Giry*, Paris, 1696, 2 in-fol. Cette traduction, ainsi que celle du P. Ribadeneira, a été plusieurs fois réimprimée. — *Les actes des martyrs...* par les RR. PP. bénédictins de la Congr. de France, Paris, 1856, 4 in-8°. — *Les petits bollandistes...* par M. Paul Guérin, Paris, 1865, 15 in-8°; réimprimée depuis plusieurs fois et avec addition de 2 tomes.

2° *Autres ouvrages traduits ou compilés par Surius.* — Ils eurent aussi leur succès relatif.

1. *Margaritha evangelica, incomparabilis thesaurus divinæ Sapientiæ, in IV libros divisus, cum præfatione Nicolai Eschii*, Cologne, 1545, in-8°; Dillingen, 1610, in-8°. — *La perle évangélique*, etc., trad. par les chartreux de Paris, Paris, 1602, 1608, in-8°. — *Evangelische Perle*, etc., Cologne, 1698, in-8°.

2. *D. Joannis Tauleri homiliæ in Evangelia tam de tempore quam de sanctis*, Cologne, 1548, in-fol. — *Homiliæ operaque ejusdem alia... et homiliis epistolisque aliquot modo primum additis*, Cologne, 1553, 1554, in-fol.; 1572, 1603, 1615, 1625, 1650, 1660, 1688, 1695, 1697, in-4°; Venise, 1556, in-8°; Lyon, 1557, 1558, 1577, 1578, in-8°; Paris, 1623, in-4°; Anvers, 1685, in-4°; *Divinæ Institutiones*, Cologne, 1587, 1723, in-4°; trad. italienne, Florence, 1568, 1590, in-8°; trad. française, Paris, 1587, 1595, 1613, 1623, 1638, 1665, 1668, 1680, 1681, in-12; Lyon, 1613, in-12; Arras, 1614, in-8°; trad. fr. par Buchon, Paris, 1835, 1843, 1852, 1855, 1860. Voir l'art. TAULER.

3. C'est à tort que le P. Touron dit que Surius ne traduisit pas en latin les *Exercices sur la vie et la passion de Notre-Seigneur* attribués à Jean Tauler, parce qu'ils étaient déjà dans le domaine public en allemand et en latin. En réalité, Surius ne les joignit pas aux œuvres de Tauler parce qu'il ne les croyait pas de lui; mais il ne tarda pas à les traduire en latin et, forcé par un personnage à qui il ne sut pas résister, à les publier sous le nom de Tauler. Voici le titre de l'édition princeps : *Joannis Thauleri de vita et passione Salvatoris nostri Jesu Christi piissima exercitia ex idiomate germanico reddita latine a L. S.; adjuncta sunt ejusdem argumenti alia quædam exercitia authore Nicolao Eschio*, Cologne, 1548, in-8°; 1558, 1607, 1706, 1720, 1857; Anvers, 1551, 1565, 1569, in-8°; Lyon, 1556, 1572, in-12; Venise, 1556, in-8°; Paris, 1561; Strasbourg, 1572, in-12; Rome, 1612, in-16; Lucerne, 1639, in-16; Campoduni, 1683; Ratisbonne, 1708, in-16. Trad. italienne par Strozzi, Florence, 1561, 1572 et Venise, 1584, in-12; trad. allemande, Hambourg, 1691, in-8°; trad. française par Talon, Paris, 1668, 1669, 1670, 1682, 1693, 1694, 1718, 1721, 1743, in-12.

4. *De sanctiss. et præstantiss. Missæ sacrificio conciones XV Michaelis* (Helding)..., *accedit ejusdem concio de SS. Eucharistia*, Cologne, 1549, 1552, 1555, 1562, 1577, in-4°.

5. *Joannis Rusbrochii... opera omnia*, Cologne, 1549, 1552, in-fol.; 1608, 1609, in-4°; 1652, 1692, in-fol. Trad. allemande, Offenbach, 1701. Il y a des extraits en français dont le plus récent est : *Rusbrock l'Admirable. Œuvres choisies par Ernest Hello*, Paris, 1869, 1902, in-12.

6. *Compendium veræ salutis, e belgico in lat. serm.*, etc., Cologne, 1552, in-16.

7. *Institutionum vitæ christianæ libri V*, Cologne, 1557, 1559, 1595, 1596, in-8°. Les quatre premiers livres sont d'un certain dom Florent, prieur de la chartreuse de Louvain († 1543), et le cinquième est d'un auteur anonyme.

8. *Henrici Harphii de IX rupibus*, Cologne, 1553, trad. française par dom Nicolas Le Cerf, chartreux, et publié dans les œuvres du bienheureux Henri Suso, Paris, 1586, in-8°.

9. *D. Henrici Susonis opera, quæ quidem haberi potuerunt, omnia, cum ejusdem vita e suo idiomate translata*, etc., Cologne, 1555, 1562, 1588, 1615, 1616, 1688, in-8°; Naples, 1658, in-12. Surius fit cette traduction sur les instances du vénérable Louis de Blois, à qui il la dédia. La *Vita H. S.* se trouve dans les *Acta sanctorum*, au 25 janvier. — *Dialogus æternæ Sapientiæ et ministri ejus : centum meditationes Dominicæ Passionis;* ces deux opuscules font partie d'un recueil publié par dom Jean Jarry, chartreux, Paris, 1578, in-8°; Cologne, 1620, 1621, in-16; en français, Paris, 1580, in-16. — Le P. Ignace del Nente, dominicain, traduisit en italien les œuvres du bienheureux Henri Suso Florence, 1642, in-4°; Rome, 1651, 1663, in-4°; Padoue 1666, 1675, 1677, 1687, 1703, 1704, 1710, in-4°; Venise, 1721, in-4°; Orvieto, 1861, in-8°; Livourne, 1865, in-8°; *Colloquio spirituale*, etc., 3e édit., Rome, 1862, in-32. Il y a plusieurs autres traductions italiennes. — Le P. Anselme Hoffmann, récollet, fit paraître à Cologne, en 1661, une traduction allemande, qui fut réimprimée l'année suivante. — En Espagne, depuis 1622, on a la traduction faite par le P. de Chaves. — Les traductions françaises sont diverses : dom Nicolas Le Cerf, chartreux, traduisit d'abord les *Dialogues*, Paris, 1582, in-8°, ensuite les *Œuvres*, Paris, 1586, et troisième édition, Paris, 1614, in-8°. *Œuvres spirituelles*, Lyon, 1725, deux in-12; l'abbé Devienne traduisit diverses parties des œuvres, Paris, 1670, 1684, 1701, etc. — *La vie et les épîtres* publiées par François-Émile Chavan, Paris, 1842, in-8°. — *Œuvres traduites et publiées par E. Cartier*, Paris, 1852, 1856, 1866, in-8°.

On a prétendu, mais à tort, que la traduction. de Surius n'était pas toujours exacte. Cf. Joseph Goërres, *H. Suso's... Leben und Schriften heraugegeben von M. Diepenbroch*, Ratisbonne, 1829, 1830, Augsbourg, 1837, 1854, 1884, in-8°; trad. française : *Le livre de la sagesse éternelle* par H. S., *avec une introduction sur sa vie et sur ses écrits par J. Goërres*, Paris, 1840, in-8°.

10. *De Missa evangelica et de veritate corporis et sanguinis Christi in Eucharistiæ sacramento... libri quinque auctore Johanne Fabro ab Hailbrun*, Cologne, 1556, 1557, in-8°; Anvers, 1559, in-12; Paris, 1558, 1564, 1567, in-12. — Trad. franç. par Nicolas Chesneau, rhetelois, Paris, 1563, 1566, in-8°.

11. *Tractatus de præstantissimo altaris sacramento, auctore Joanne Groppero*, Cologne, 1560, in-4°. Une édition antérieure, 1559, 2 in-8°, avait été traduite par le docteur en théologie Christophe Cassien et corrigée par Surius. Nicolas Chesneau dans sa traduction française de l'ouvrage marqué sous le n. 10, ajouta un « Recueil des passages de sainct Augustin touchant la vérité du corps et du sang de Jésus-Christ au sainct Sacrement de l'autel », tiré des œuvres de Gropper, d'après la trad. latine de Surius.

12. *Apologia Friderici Staphyli... de vero germanoque Scripturæ Sacræ intellectu, de Bibliorum in idioma vulgare tralatione* (sic), *de lutheranorum concionatorum consensione*, Cologne, 1561, in-8°. — *Ejusdem prodromus in defensionem apologiæ suæ*, Cologne, 1562, in-8°. — Les deux ouvrages réunis, Cologne, 1563, in-8°. — *Ejusdem F. S. absoluta responsio de vero*, etc., Cologne, 1563, in-8°. — Le fils de l'auteur réunit en un seul volume tous les écrits de son père, parmi lesquels il mit aussi ceux que Surius avait traduits en latin, Ingolstad, 1613, in-fol.

13. *Concio egregia et catholica : Cur tam multi hodie ad lutheranismum deficiant, utque hisce calamitosis temporibus adversus Satanæ tentationes, quibus is fidem oppugnat, resistendum sit, habita atque edita germanice anno 62 a Martino Eisengrein... Ingolstadii*, etc., Cologne, 1563, in-8°. — *Sermon catholique : Pourquoi tant de personnes tombent en hérésie, traduit du latin par René Desfreux*, Paris, 1564, in-8°. — Autre trad. franç. par J. Bourgeois, trinitaire, Cambrai, 1579, in-8°.

14. *Chronicon D. Johannis Naucleri, Præpositi Tubingensis, succinctim comprehendens res memorabiles seculorum omnium et gentium ab initio mundi usque ad annum Christi nati MCCCCC... cum Appendice nova rerum interim gestarum, videlicet ab initio anni 1500 usque ad septembrem 1564 ex optimis quibusque scrip-

toribus per L. S. cart. summa fide et studio congesta, etc., Cologne, 1564, 2 in-fol., Cologne, 1579, 1614, 1615, in-fol. L'*Appendix* fut très à propos séparé de la grande chronique, continué et publié avec un titre particulier. Voici les éditions données par Surius même : *Commentarius brevis rerum in orbe gestarum ab anno salutis MD usque ad annum LXVI*, etc., Cologne, 1566, in-8°; Louvain, 1566, 1567, in-8°; *Commentarius... usque ad an. 1567... non parum auctus et locupletatus*, Cologne, 1567, in-8° : *Commentarius... usque ad an. 1568*, Cologne, 1568, in-fol. et in-8°; Cologne, 1574, in-fol. et in-8°; 1575, in-8°; avec continuation jusqu'à 1586 par Michel Isselt, Cologne, 1586, 1602, in-8°. Cet ouvrage fut ensuite continué par Brachel jusqu'à 1651, par Thulden jusqu'à 1660 et par Brewer jusqu'à 1673. — Traduction française par Jacques Estourneau, Paris, 1571, in-4°; 1572, 1573 et 1578, in-8°. — Trad. allemande par Henri Fabricius, Cologne, 1568; in-fol., 1576, 2 in-8°; 1586, 3 in-8°; 1587, in-4°.

15. *Concilia omnia tum generalia, tum provincialia, tum particularia quæ jam inde ab Apostolis usque in præsens habita obtineri potuerunt*, Cologne, 1567, 4 in-fol.; Venise, 1585, 5 in-fol. Le roi d'Espagne, Philippe II, agréa la dédicace de ce recueil et fit remettre à Surius la somme de 500 florins comme gratification.

16. *Homiliæ sive conciones præstantissimorum Ecclesiæ doctorum in evangelia totius anni ab Alcuino, jussu Caroli Magni, primum collectæ, quibus accesserunt in epistolas conciones exegeticæ*, etc., Cologne, 1567, 1569, 1576, 1604, in-fol.; Venise, 1571, in-fol.

17. *D. Leonis, ejus nominis I, Romani pontificis... opera, quæ quidem haberi potuerunt... accesserunt quinque ejusdem Leonis epistolæ, hactenus prælo non commissæ. His adjunximus D. Leonis IX æque R. P. eruditas aliquot elucubrationes, nunquam antehac typis excussas*, Cologne, 1568 (et 1569), in-fol.

On a dit ci dessus que dom Georges Garnefelt publia une notice biographique de Surius suivie du catalogue chronologique de ses œuvres, au commencement du t. I et de la collection des *Vies des saints*, Cologne, 1617. Cette notice a été réimprimée dans le t. II de la même collection éditée à Turin, 1875. Le P. Hartzheim, dans sa *Bibliotheca Coloniensis*, a donné une Vie avec quelques documents nouveaux et le catalogue rédigé par D.-G. Garnefelt.

Voir aussi Petrejus, *Bibliotheca cartusiana*, Cologne, 1609, p. 227-232; Morozzo, *Theatrum chronol. S. cartus. ord.*, Turin, 1681, p. 128-129; Nicéron, *Mémoires*, etc., t. XXVIII, Paris, 1734; Doreau, *Les éphemerides de l'ordre des chartreux*, Montreuil-sur-Mer, 1900, t. IV, p. 427-435.

S. Autore.

SURNATUREL. — La notion de surnaturel est fondamentale dans la théologie catholique. Cette théologie, en effet, affirme, contre les naturalistes et les rationalistes de toute espèce, la possibilité et l'existence d'un ordre surnaturel permettant à la religion de s'originer à la révélation de mystères proprement dits et de se manifester dans l'âme humaine par une vie supérieure aux exigences de la nature. Il est donc indispensable de préciser la notion de surnaturel, d'en envisager les aspects divers et d'en rappeler brièvement les rapports avec l'ordre naturel. I. Notion. II. Divisions. III. Rapports avec l'ordre naturel.

I. Notion. — 1° *Notion générale.* — Pris dans son acception la plus large, le surnaturel désigne toute réalité, tout fait, toute vérité dépassant les possibilités et les exigences de la nature.

Ce surnaturel n'est concevable qu'à la condition de rejeter plusieurs erreurs qui en contredisent la notion. Tout d'abord, l'erreur des panthéistes qui, englobant Dieu lui-même dans le tout universel de la nature, suppriment par là-même d'une manière radicale toute possibilité de surnaturel; cf. Denz.-Bannw., n. 1701, 1803, 1804. Ensuite, l'erreur naturaliste des déistes qui, tout en admettant un Dieu distinct du monde, soumettent l'action divine à un déterminisme absolu, ce qui revient à dénier à Dieu toute possibilité d'action en dehors des lois naturelles; cf. Denz.-Bannw., n. 1805 (2), 1813 et ici Miracle, t. x, col. 1812-1824. Enfin, l'erreur des semirationalistes qui, tout en admettant Dieu et la révélation, entendent cependant expliquer les mystères avec les seules ressources de la raison humaine, ce qui revient à en nier le caractère surnaturel; cf. Denz.-Bannw., n. 1669, 1709, 1796 et ici Mystère, t. x, col. 2588 sq. On pourrait ajouter l'erreur des pélagiens qui, réduisant la grâce à n'être que l'exercice de notre liberté, identifiaient logiquement la morale surnaturelle et la morale naturelle. Pour rester fidèle à cette description générale, on devra donc affirmer que la nature, avec ses forces seules, est incapable d'expliquer ce qu'on appelle le surnaturel.

Elle est même incapable de l'exiger. Une exigence réelle du surnaturel entraînerait la confusion des deux ordres et par conséquent reviendrait à nier le surnaturel. Ce fut l'erreur de Baïus qui, tout en distinguant spéculativement l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, considérait néanmoins que « l'élévation de la nature humaine et son exaltation à la participation de la nature divine étaient dues à l'intégrité de notre condition première et qu'en conséquence elles devaient être dites naturelles et non pas surnaturelles ». Prop. 21; Denz.-Bannw., n. 1021; cf. prop. 1-9, 24, 34, 42, 61, 64, 69, 78 et 79, n. 1001-1008, 1024, 1034, 1042, 1061, 1064, 1069, 1078 et 1079.

2° *Définition plus précise.* — La notion exacte du surnaturel doit se dégager de la notion du naturel.

1. *Notion du naturel.* (Cf. S. Thomas, *In II Phys.*, c. I, lect. 1 et 2 : *In V Metaph.*, c. IV, lect. 5; *Sum. theol.*, Ia, q. XXIX, a. 1, ad 4um; IIIa, q. II, a. 1) — « Naturel » vient de « nature ». La nature est, en chaque être, son essence même en tant qu'elle est considérée comme le principe premier des opérations et des passions qui lui appartiennent en propre. Aussi peut-on parler analogiquement de la nature divine, de la nature angélique, de la nature humaine. Le naturel est donc, en chaque être, « ce qui lui convient selon sa nature ». S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. X, a. 1.

Pour préciser l'extension de cette notion du naturel, il convient de considérer la nature sous ses différents aspects d'activité et de passivité. En premier lieu, dans les éléments spécifiques qui la constituent et forment le principe même d'activité; sous cet aspect, la nature se confond avec l'essence même de l'être : ainsi il est naturel à l'homme d'être composé d'âme et de corps. En deuxième lieu, dans les principes immédiats de son activité propre, puissances ou facultés émanées de l'essence et dans les actes mêmes par lesquels opèrent ces puissances : ainsi il est naturel à l'homme d'avoir une intelligence, une volonté, une sensibilité, un organisme vital et, par voie de conséquence, il lui est naturel de comprendre et de raisonner, de désirer et de vouloir, d'éprouver des attraits et des répulsions, de s'assimiler les aliments et de se fortifier. Mais, en troisième lieu, en la nature se révèlent aussi des principes immédiats de sa passivité par lesquels les agents extérieurs peuvent l'atteindre et la modifier; déjà toute sensibilité sous ce rapport lui est naturelle, mais particulièrement la souffrance, la maladie, la dégénérescence, la vieillesse, la mort. En quatrième lieu, la nature manifeste des exigences de son activité propre par rapport aux concours extérieurs nécessaires à son action, et spécialement par rapport à Dieu : la lumière est la condition naturelle pour que l'œil voie; le concours divin est indispensable à l'activité humaine pour passer de la puissance à l'acte, et c'est en ce sens qu'on peut parler du concours naturel. Enfin, la nature

humaine pouvant être considérée dans la personne qu'elle constitue, l'activité d'une telle personne responsable de ses actes appelle une rétribution naturellement due, récompense pour le bien, punition pour le mal.

Ainsi l'on peut conclure que *le naturel est, pour chaque être, ce qui lui est proportionné, ce qui est déterminé par les exigences de sa nature.*

2. *Notion du surnaturel.* — Le surnaturel est, pour chaque être créé, ce qui excède la proportion de sa nature et qui, par conséquent, lorsqu'il vient perfectionner celle-ci, est un bienfait gratuit de Dieu. Et le surnaturel existe pour la nature humaine sous tous les aspects où nous avons considéré le naturel. La nature peut être perfectionnée par lui dans ses éléments essentiels : la grâce sanctifiante est ainsi un *habitus* perfectionnant la substance de l'âme; — dans ses puissances actives et passives et leurs actes, les opérations de ses puissances étant élevées à l'ordre surnaturel tout d'abord par les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit, ensuite par la grâce; — dans le concours que lui prête Dieu pour l'aider à opérer surnaturellement; — enfin dans son mérite qui, par la grâce et l'acceptation divines, est élevé à un ordre supérieur aux exigences de la justice naturelle.

On aurait tort d'ailleurs de concevoir le surnaturel comme s'opposant au naturel. Entre le surnaturel et le naturel, il ne saurait y avoir de disconvenance ou d'incompatibilité, sans quoi le surnaturel devrait être dit contrenaturel. D'autre part, on ne saurait dire que le surnaturel est indifférent à la nature : s'il est exact, comme on l'a dit plus haut, d'affirmer qu'aucune exigence soit des principes essentiels, soit des principes d'opération de la nature, n'existe par rapport au surnaturel, il n'en faut pas moins affirmer un rapport de convenance entre la nature et le surnaturel. La nature est, en raison de la puissance obédientielle qu'elle présente à l'action divine, puissance perfectible par le surnaturel. La grâce ne s'oppose pas à la nature; elle ne la détruit pas; elle la présuppose au contraire pour l'élever à un ordre supérieur répondant plus parfaitement à ses aspirations vitales. Voir plus loin, col. 2854.

En bref, il faut donc définir le surnaturel : *ce qui, par rapport à la nature, dépasse ses éléments essentiels, ses activités et passivités naturelles, ses exigences, son mérite naturel, mais non point sa capacité obédientielle et perfectible.*

3° *Quelques confusions à éviter.* — 1. *Sur l'expression : « naturel ».* Sous la plume de certains théologiens scolastiques, naturel est synonyme d'originel et exprime tout ce qui se rattache à notre origine. Aussi la justice originelle est-elle parfois appelée justice naturelle, voir Justice originelle, t. viii, col. 2035, et les dons de la justice originelle, les dons naturels. C'est en ce sens que l'axiome célèbre : *vulneratus in naturalibus, spoliatus gratuitis* s'entend de la blessure faite dans la nature par la perte des dons préternaturels et du dépouillement subi par la nature par rapport au don surnaturel de la grâce.

2. *Sur l'expression : « non naturel ».* — « Non naturel » est la contradictoire de naturel; « surnaturel » en est un contraire. On devra donc éviter de confondre contraire et contradictoire, ce dernier ayant ici une compréhension beaucoup plus considérable. N'est pas naturel tout ce dont le principe d'existence est *en dehors* de la nature : ainsi *l'artificiel*, dont le principe est dans l'imagination du constructeur; le *contrenaturel* ou *violent*, dont le principe contredit l'inclination de la nature; ainsi le *fortuit* ou *accidentel*, qui se produit en dehors des lois naturelles par suite d'une intervention inattendue et souvent aveugle. Le *libre* s'oppose aussi au *naturel* dans la volonté; le mouvement naturel est le mouvement instinctif et indélibéré de la volonté vers le bien *in communi;* le mouvement libre est commandé par la réflexion de l'intelligence et consécutivement de la volonté : on a ainsi le mouvement naturel et le mouvement libre.

II. Divisions. — 1° *Surnaturel substantiel et surnaturel participé.* — Le surnaturel *substantiel* est tel par lui-même, indépendamment de toute élévation à un ordre supérieur. On voit par là qu'il ne peut convenir qu'à Dieu seul. C'est donc Dieu lui-même considéré soit dans la vie intime de sa déité, unité de nature et trinité de personnes; soit dans la communication de l'être personnel du Verbe à la nature humaine dans l'union hypostatique; soit dans son essence jouant le rôle de forme intelligible pour les intelligences glorifiées élevées à la vision béatifique. Ce surnaturel substantiel est également appelé surnaturel incréé, absolu, par essence, de telle sorte qu'il apparaît évidemment comme dépassant l'ordre de toute nature créée ou créable.

Le surnaturel *participé* est celui qui élève une nature créée à une certaine participation de l'opération ou de la puissance divine. Il n'a donc pas sa raison d'être en lui-même; il l'a uniquement en raison d'une certaine participation qui lui est communiquée par Dieu de sa propre nature ou de sa propre puissance : *divinæ naturæ consortes.* II Petr., i, 4. On l'appelle encore surnaturel créé ou accidentel.

2° *Surnaturel proprement dit ou absolu (simpliciter) et surnaturel par comparaison ou relatif (secundum quid).* — Cette distinction est une subdivision du surnaturel participé ou créé. Le surnaturel proprement dit, que nous avons appelé absolu, est celui qui marque l'élévation d'une nature créée à un ordre de vie ou d'activité absolument supérieur à l'ordre de toute nature créée ou créable. Ainsi, la vie de la grâce sanctifiante, la puissance des miracles, la prophétie, certains charismes de la primitive Église (par exemple, le don des langues). Le surnaturel par approximation, que nous avons appelé relatif, est celui qui marque l'élévation d'une nature créée à un ordre de vie ou d'activité supérieur à *telle* nature particulière : c'est donc par rapport à cette nature déterminée qu'il mérite la qualification de surnaturel. Ce qui est naturel à l'ange devient, relativement à l'homme, quelque chose de surnaturel; l'intelligence, naturelle à l'homme, serait une faculté surnaturelle relativement à l'animal. C'est à ce surnaturel relatif qu'il faut rattacher le « préternaturel », par exemple, les dons de la justice originelle : immortalité conditionnelle du corps, intégrité, impassibilité; par exemple encore, le merveilleux diabolique.

3° *Surnaturel intrinsèque et surnaturel extrinsèque.* — C'est là une subdivision du surnaturel proprement dit ou absolu. Pour bien la comprendre il ne sera pas inutile de l'exposer d'après les considérations proposées par Jean de Saint-Thomas.

Le surnaturel peut convenir à une chose en vertu d'un triple principe : de sa cause efficiente, finale, ou formelle. La cause matérielle doit être éliminée, car elle ne peut que fournir le sujet dans lequel sont reçues les formes surnaturelles : ce sujet, c'est l'âme et ses puissances...

Du côté de sa cause *efficiente*, une réalité est dite surnaturelle quand elle est produite *d'une manière surnaturelle*, même si elle est naturelle en elle-même. Ainsi la résurrection d'un mort ou l'illumination d'un aveugle sont surnaturelles en raison de la manière dont elles sont produites, bien qu'en soi la vie humaine et la puissance visuelle soient des réalités d'ordre naturel.

Du côté de sa cause *finale*, est surnaturel tout ce qui est ordonné vers une fin surnaturelle *par un principe qui lui est extrinsèque :* ainsi les actes de tempérance

ou de toute autre vertu acquise, en tant qu'ils sont ordonnés par la charité au mérite de la vie éternelle, reçoivent de là le mode surnaturel d'une telle ordination à une telle fin. De même l'humanité du Christ acquiert un mode surnaturel d'union au Verbe, auquel elle est ordonnée comme au terme de l'union.

Du côté de sa cause *formelle* est dit surnaturel tout *habitus* ou tout acte qui, en vertu même de la raison formelle qui les spécifie, sont rapportés à un objet surnaturel. C'est là le surnaturel quant à la substance et non plus seulement quant au mode. Jean de Saint-Thomas, *De gratia*, disp. XX, a. 1, sol., arg. 4. Cf. Suarez, *De gratia*, l. II, c. IV; Salmanticenses, *De gratia*, tr. XIV, disp. III, dub. III, n. 24.

1. Dans le surnaturel créé existant en raison de la *cause formelle*, nous pouvons ranger : dans l'intelligence des élus, la lumière de gloire; dans l'âme des justes encore voyageurs, la grâce actuelle et habituelle, les vertus infuses, les dons du Saint-Esprit. On peut ajouter l'efficacité sacramentelle, la connaissance par la foi des mystères proprement dits. C'est là le surnaturel *quoad substantiam*, qu'il ne faut pas confondre avec le surnaturel substantiel incréé. On pourrait ici encore distinguer derechef entre surnaturel *ordinaire* (vie de la grâce et des vertus) et surnaturel *extraordinaire* (exercice supérieur de ces vertus et des dons du Saint-Esprit). Cf. S. Thomas, IIa-IIæ, q. XLV, a. 5 et Ia-IIæ, q. III, a. 4, ad 4um.

2. Dans le surnaturel créé existant en raison de la *cause finale* vers laquelle un principe extrinsèque les dirige, nous rangeons les actes des vertus naturelles, en tant qu'ils sont commandés par la charité et par elle ordonnés à la fin surnaturelle de la vision bienheureuse.

3. Dans le surnaturel créé existant en raison de la *cause efficiente*, nous ferons rentrer les miracles et les prophéties ainsi que les autres miracles d'ordre moral qu'on a coutume d'apporter en faveur de la démonstration chrétienne (connaissances miraculeuses, charismes de toutes sortes, etc.).

Ces deux dernières spécifications du surnaturel constituent le surnaturel *quoad modum*.

On peut ainsi établir le tableau schématique suivant (quelque peu différent de celui que propose R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. I, p. 205) :

SURNATUREL (ce qui dépasse la nature) :
I. *Substantiel* (incréé, absolu) : Dieu en lui-même ou dans son rapport, personnel ou essentiel, avec la créature.
II. *Accidentel* (créé, participé), divinæ naturæ consortes.
1° *Simpliciter* (absolu, proprement dit).
1. *Quoad substantiam* (influence de la cause formelle) : grâce, vertus infuses, sacrements, mystères proprement dits.
2. *Quoad modum* (influence des causes extrinsèques) :
a) Cause finale : actes naturels commandés par la charité.
b) Cause efficiente : miracles, prophéties (voir ces mots pour les subdivisions).
2° *Secundum quid* (relatif ou par comparaison préternaturel).

4° *Conclusion : ordre surnaturel et ordre naturel.* — La distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel découle de ce qui vient d'être dit. Les documents du magistère ont à maintes reprises inculqué cette distinction contre Baïus, prop. 34, cf. 36-38, Denz.-Bannw., n. 1034, 1036, 1038; contre P. Quesnel, prop. 39, 41, n. 1389, 1391; contre le synode janséniste de Pistoie, prop. 23, n. 1523; contre Rosmini, prop. 36, 38, n. 1926, 1928. On peut aussi rattacher à ce point de vue, dans l'ordre de la connaissance, la distinction entre l'ordre de la foi (surnaturel), et celui de la raison (naturel). Voir ici RAISON, t. XIII, col. 1648.

1. *L'ordre naturel* est la disposition des différentes natures créées, en tant qu'elles viennent de Dieu comme de leur cause productrice et sont ordonnées vers Dieu, comme vers leur cause finale, sans que l'action de Dieu ajoute quoi que ce soit aux strictes exigences de ces natures. Pour l'homme, l'ordre naturel nous montre Dieu son auteur, cause première de son existence et créateur de son âme raisonnable au moment même de la première animation du corps; il nous montre également Dieu, sa fin dernière non pas en tant que possédé par l'homme dans la vision béatifique, mais en tant que connu aussi parfaitement qu'il est possible à la raison par son exercice. En suite de cette disposition fondamentale, l'homme doit se diriger lui-même vers sa fin suprême, à l'aide des seules ressources de sa nature et de ses facultés, ses actes étant toutefois soutenus par la notion divine nécessaire et sa persévérance, assurée d'une manière au moins suffisante, grâce aux secours d'ordre naturel que Dieu devrait accorder à l'homme constitué dans l'état de nature pure. Les moyens dont l'homme dans l'ordre naturel dispose pour attendre sa fin sont objectivement les choses naturellement connaissables, subjectivement la lumière de sa raison et l'exercice de toutes ses facultés, principalement de l'intelligence et de la volonté, sous l'influence du concours naturel de Dieu. Enfin la loi de cet ordre est la loi naturelle, inscrite au cœur de tous; en suivant les prescriptions de cette loi, l'homme acquiert un mérite naturel qui appelle, comme sanction, une récompense naturelle.

2. *L'ordre surnaturel* est la disposition de tout ce qui, dans les natures créées, dépasse la proportion de ces natures à Dieu, principe et fin de ces perfections surajoutées. Mais ici revient la distinction fortement soulignée plus haut de l'ordre surnaturel quant à sa substance, et de l'ordre surnaturel quant au mode de production de ses effets.

L'ordre surnaturel *quoad substantiam* est la disposition de toutes les réalités formellement surnaturelles : c'est l'ordre de la vérité et de la vie surnaturelle de la grâce et de la gloire. Dans cet ordre, l'homme a sa fin dernière dans la possession de Dieu, dans la vision intuitive et l'amour béatifiant. Dieu est cause première dans l'ordre de la grâce et de la gloire; l'homme est cause seconde, grâce à l'élévation de son âme par la grâce sanctifiante, les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit. Les moyens objectifs donnés à l'homme pour atteindre sa fin suprême sont la révélation extérieure proposée par l'Église, les sacrements et tous les moyens extérieurs surnaturels utiles au salut; les moyens subjectifs sont la lumière intérieure de la foi et l'exercice des vertus surnaturelles sous l'influence surnaturelle de la grâce actuelle. La loi de cet ordre est l'ensemble des préceptes positifs de Dieu dont l'accomplissement prépare l'obtention de la fin surnaturelle.

Ainsi Dieu peut et doit être considéré sous un double aspect : comme auteur et fin de l'ordre naturel, comme auteur et fin de l'ordre surnaturel. Sous le premier aspect, il peut être connu par la raison naturelle et la philosophie et il est atteint sous la raison commune d'Être suprême, de Premier moteur, de Cause première, d'Être nécessaire et premier, ordonnateur de tout l'univers. Sous le second aspect, il ne peut être connu que par la révélation et la foi et il est atteint sous la raison intime de sa déité : c'est notre Père, le Dieu du salut, notre refuge et notre force, etc. Quelle différence entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, entre le Dieu des philosophes et le Dieu des chrétiens! Cf. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, p. 211-212.

III. RAPPORT AVEC L'ORDRE NATUREL. — On a dit plus haut, col. 2851, que le surnaturel ne s'oppose pas au naturel, mais qu'il le complète et le perfectionne, sans cependant qu'il soit exigé par lui. C'est la doctrine proposée par l'Église, d'une manière expresse dans la définition des rapports de la raison et de la foi,

voir Raison, t. xiii, col. 1648, d'une manière plus générale dans la réprobation, par Pie X, de l'immanentisme moderniste :

« Les modernistes, revenant à la doctrine de l'immanence, s'efforcent de persuader à l'homme (non-croyant) qu'en lui, dans les profondeurs mêmes de sa nature et de sa vie, se cachent l'exigence et le désir d'une religion, non point d'une religion quelconque, mais de cette religion spécifique qui est le catholicisme, absolument *postulée*, disent-ils, par le plein épanouissement de la vie. Ici, Nous ne pouvons Nous empêcher de déplorer une fois encore et très vivement qu'il se rencontre des catholiques qui, répudiant l'*immanence* comme doctrine, l'emploient néanmoins comme méthode d'apologétique; paraissant admettre dans la nature humaine, au regard de l'ordre surnaturel, non seulement une capacité et une convenance — choses que, de tout temps, les apologistes catholiques ont eu soin de mettre en relief — mais une vraie et rigoureuse exigence. » Denz.-Bannw., n. 2103; tr. fr. *Actes de Pie X*, t. iii, p. 145.

Dans cette phrase de l'encyclique se trouve résumée la doctrine catholique des rapports de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel. Nous n'avons pas l'intention de les exposer longuement, mais simplement de rappeler les principes généraux de la solution du problème.

1° En premier lieu, ces rapports ne sauraient être considérés *in abstracto*, comme si l'ordre naturel était un plan inférieur, l'ordre surnaturel un plan supérieur, sur lesquels l'activité humaine pourrait s'exercer séparément. Dans l'état présent de nature déchue et réparée, la raison humaine ne saurait être isolée de la révélation, la nature de la surnature. Le « péché philosophique », voir t. xii, col. 155 sq., est peut-être, en partie du moins, un produit de cette dissociation, col. 266, bien que le fait de l'appel de l'homme à une fin naturelle n'en soit pas l'unique raison, col. 272. La distinction théologiquement vraie de la fin naturelle et de la fin surnaturelle, voir S. Thomas, Iª, q. xxiii, a. 1 et *De veritate*, q. xiv, a. 2 et ici t. v, col. 2485, n'empêche pas *qu'en fait* la fin naturelle ne saurait plus être dissociée de la fin surnaturelle. *Ibid.*, col. 2486. L'humanité déchue, mais réparée par et dans le Christ ne peut plus avoir d'autre fin que la vision intuitive et la possession béatifiante de Dieu lui-même. Les petits enfants eux-mêmes, morts sans baptême, n'atteignent pas une fin naturelle; ils demeurent, par suite du péché originel, en dehors de la seule fin à laquelle ils étaient appelés. Dieu appelle tous les hommes à la fin surnaturelle : c'est sa volonté salvifique universelle dont personne n'est exclu. Voir Infidèles *(Salut des)*, t. vii, col. 1727.

Psychologiquement d'ailleurs, une séparation de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel est inconcevable : la nature humaine ou angélique, avec l'âme ou l'esprit et les facultés intellectuelles qui émanent de cette nature, forment le sujet dans lequel s'insèrent les éléments de la vie surnaturelle : grâce, vertus infuses et dons, actes correspondants à ces principes surnaturels. Or, ces principes ne constituent pas, à eux seuls, un principe *quod*, c'est-à-dire un *sujet* surnaturel d'activité. Le principe complet de la vie surnaturel, c'est la nature elle-même, mais surélevée par les *habitus* surnaturels infus par Dieu en elle. Il n'y a pas en l'homme une âme appartenant à l'ordre de la nature et une âme appartenant à l'ordre de la surnature : c'est l'âme, par elle-même appartenant à l'ordre naturel, qui devient par l'infusion de la grâce et des vertus — principes *quibus* — le principe *quod*, le sujet agissant, dans l'ordre de la vie surnaturelle.

On ne devra jamais oublier ce principe en parlant, *in concreto*, des rapports du naturel et du surnaturel.

2° Le surnaturel étant ainsi conçu, et quant à la fin dernière, et quant au sujet qui tend vers cette fin, comme le complément du naturel, on comprendra immédiatement que, tout au moins chez les créatures intelligentes, appelées en fait par Dieu à vivre d'une vie relevant de l'ordre surnaturel, il y ait comme trois rapprochements à établir entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel.

1. *Un rapprochement de capacité.* — C'est le mot dont se sert Pie X et c'est ce que les théologiens ont appelé, dans la créature raisonnable, *la puissance obédientielle* par rapport à l'ordre surnaturel. Mais ici, puisque le surnaturel *quoad modum* peut s'appliquer même aux créatures sans raison — comme, par exemple, dans les miracles opérés sur ces créatures — la puissance obédientielle doit être prise dans sa plus large acception : « Dans toute créature il y a une certaine puissance obédientielle, en tant que la créature obéit à Dieu (aussi bien dans l'ordre de la nature que dans celui de la grâce) pour recevoir tout ce que Dieu voudra... C'est ainsi qu'en vertu de l'agent surnaturel peut être obtenu un effet auquel ne saurait atteindre la vertu d'un agent naturel. » S. Thomas, *De virtutibus in communi*, q. i, a. 10, ad 13um; cf. Iª, q. cv, a. 6, ad 1um (pour la possibilité du miracle, voir ici ce mot, t. x, col. 1830, 1831) et IIIª, q. xi, a. 1 (pour l'existence d'une science infuse dans l'âme du Christ). Voir aussi *De potentia*, q. vi, a. 1, ad 18um.

Cette puissance obédientielle de l'ordre naturel à l'égard de l'ordre surnaturel n'est pas seulement une simple possibilité objective, c'est-à-dire la non-répugnance des deux ordres, mais c'est une réelle puissance subjective, relativement à l'action possible de Dieu dans la créature.

2. *Un rapprochement de convenance.* — Après avoir parlé de capacité, Pie X parle de convenance. Si le surnaturel doit perfectionner le naturel, il s'avère qu'un tel perfectionnement implique une réelle et positive convenance par rapport à l'ordre naturel. Avant la connaissance du surnaturel, il est difficile d'affirmer cette convenance; mais, une fois le surnaturel dévoilé à notre intelligence par la révélation, l'homme qui réfléchit ne peut s'empêcher de constater la haute convenance de l'ordre surnaturel :

« Si elle considère la révélation dans son contenu, la raison est obligée de reconnaître qu'elle y trouve une solution apaisante des problèmes de la souffrance, de la mort, des rapports de l'homme avec Dieu. Si elle considère les énergies spirituelles du christianisme, elle doit avouer qu'elles sont capables de combattre et de faire reculer le règne du péché. Si elle considère les moyens de diffusion et de conservation des vérités nécessaires à la vie, elle doit reconnaître que l'Église catholique, et l'Église catholique seule, en possède de pratiques et d'efficaces, capables de donner une solution satisfaisante au problème du doute. » L. Sullerot, *Le problème de la vie devant la raison et devant le catholicisme*, Marseille, 1928, p. 152-153.

C'est ainsi qu'une fois connu par la révélation — mais on ne saurait trop insister sur la nécessité de cette connaissance préalable — l'ordre surnaturel apparaît à notre intelligence comme empreint d'une souveraine convenance par rapport à notre nature. Haute convenance du mystère de la Sainte Trinité qui nous montre la vie intime de Dieu dans le Verbe et l'Amour; haute convenance du mystère de l'incarnation et de la rédemption, d'une part montrant l'infinie bonté et l'infinie justice de Dieu, d'autre part projetant sur les origines et les destinées humaines des aperçus que la raison était incapable de découvrir. Comme on le notait tout à l'heure, on y trouve la solution apaisante des problèmes de la souffrance, de la mort et des rapports de l'homme avec Dieu. Convenance de l'Église, des sacrements, de la résurrection future, de l'au-delà et surtout de la récompense éternelle des bons — vision et possession divines — si pleinement conformes aux aspirations de notre intelligence et de notre salut. Nous ne faisons qu'esquisser les grandes lignes : l'analyse détaillée des éléments de

l'ordre surnaturel ferait tout aussi parfaitement ressortir ce rapprochement de convenance.

3. *Un rapprochement d'aspiration de la nature vers la surnature.* — De toute évidence, il faut, comme le recommande Pie X, éviter à tout prix de parler d'exigence stricte. L'expérience religieuse, si parfaite soit-elle en une âme d'élite, ne saurait être qu'insuffisante, en droit comme en fait, pour permettre à l'homme d'atteindre l'ordre surnaturel et même de la connaître d'une connaissance claire et exacte. Voir EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, t. v, col. 1834 sq., et, en ce qui concerne la théorie moderniste, col. 1843-1847. Néanmoins l'expérience de la grâce, car l'existence d'un tel secours changerait la face du problème, révèle à l'âme qui s'y livre des aspirations vers des formes plus hautes et plus parfaites que celles d'une religion purement naturelle. Platon, dans le *Banquet*, 210 sq., ne s'extasiait-il pas sur « la destinée d'un mortel à qui il serait donné de contempler le beau sans mélange, dans sa pureté et sa simplicité, non pas revêtu de chairs ou de couleurs destinées à périr, à qui il serait donné de voir face à face, sous sa forme unique, la beauté divine? »

Un certain nombre de philosophes chrétiens contemporains ont tenté d'ouvrir la voie à une démonstration du surnaturel par la voie de l'expérience religieuse et le sentiment de notre indigence en face des besoins de notre âme. Nous n'avons pas à entrer ici dans le détail de controverses qui ont trouvé leur écho en d'autres articles de ce dictionnaire. Nous nous bornerons simplement à rappeler quelques principes :

a) On ne saurait affirmer dans la nature une exigence véritable du surnaturel. Introduire dans la nature cette exigence, c'est enlever toute délimitation entre l'ordre surnaturel et l'ordre naturel. C'est tomber ou dans le naturalisme ou dans le fidéisme, et celui-ci ne vaut pas mieux que celui-là.

b) On doit admettre que l'expérience de notre nature déchue nous fait constater notre indigence en face de nos devoirs même simplement d'ordre naturel. C'est le procédé employé par saint Thomas dans la Ia-IIæ, q. CIX, pour prouver la nécessité de la grâce.

c) On doit admettre que cette expérience de notre indigence nous permet d'induire l'existence d'un ordre transcendant. « Transcendant » ne signifie pas ici « surnaturel », mais marque simplement un dépassement de notre nature déchue. Qu'il soit permis de rappeler une vérité que nous avons déjà soulignée ailleurs, *Ami du clergé*, 1931, p. 330 et *Leçons élémentaires de métaphysique chrétienne*, Paris, 1938, p. 72; remarque reprise par M. Vérièle dans *Le Surnaturel en nous et le péché originel*, Paris, 1933, p. 196-197 :

On voudra bien observer que, dans l'état présent de la nature déchue par le péché originel, on peut, en un certain sens, parler d'une exigence immanente à l'homme, par rapport à l'ordre surnaturel. Il convient, en effet, de se souvenir que, dans l'état de nature déchue (c'est-à-dire la nature qui aurait pu être créée par Dieu sans élévation à l'ordre surnaturel), la nature humaine ne se suffisait pas à elle-même, ni dans l'ordre de la connaissance, ni dans celui de l'action. L'homme aurait eu besoin, en cet état (qui d'ailleurs n'a jamais existé), de secours divins d'ordre naturel pour corriger les défauts, les tendances mauvaises de la nature. Or, dans l'ordre surnaturel présent, les secours exigés par la pure nature sont inclus dans la grâce surnaturelle. Donc, nonobstant son caractère surnaturel et gratuit, l'ordre de la grâce contient encore, tout en le dépassant, quelque chose qui répond aux exigences strictes de la nature. Les théoriciens de l'apologétique de l'immanence pourraient trouver là une base théologique extrêmement solide pour justifier ce qui, dans la doctrine de l'immanence, peut être acceptable au regard de la foi.

d) Peut-on aller plus loin et admettre une aspiration expresse de la nature vers une fin surnaturelle? Pour la nature déjà vivifiée par la grâce sanctifiante ou même simplement sollicitée par la grâce actuelle, aucun doute possible. L'âme, déjà vivifiée par la grâce, éprouve certainement un besoin positif du surnaturel. L'âme pécheresse, mais instruite de ses destinées surnaturelles, ne peut pas ne pas éprouver les mêmes aspirations vers un état qu'elle sait devoir être le sien. Quant à l'homme ignorant et encore païen,

Étant convié à une destinée surnaturelle, il faut bien que, concurremment à l'offre extérieure de la Révélation, ou à ce qui peut en être le succédané, il soit intérieurement travaillé par des grâces actuelles prévenantes, par des sollicitations surnaturelles; autrement, il ne parviendrait jamais au salut, puisque l'initiative n'en saurait venir de lui; et le salut pourtant lui est imposé. D'autre part, il faut bien qu'une fois ou l'autre ces mêmes grâces le dérangent dans le repos, dans l'indifférence tranquille et satisfaite, où il serait tenté de s'assoupir; autrement, pareilles à des touches qui ne toucheraient rien, elles seraient comme n'étant pas, elles ne seraient pas.

Donc, en passant sur son âme, elles la soulèvent, elles l'agitent, elles la creusent, empêchant qu'elle soit jamais légitimement étale. Et ce doit être le principe d'un trouble profond, d'une inadéquation et, pour employer déjà le mot de saint Augustin et de Malebranche, d'une *inquiétude*, équivoque sans doute en ses manifestations, mais qui, même étouffée, témoigne d'un besoin; sans pouvoir en prendre par elle-même une conscience nette, l'âme aspire au surnaturel. Auguste Valensin, *Immanence (Méthode d')* dans *Dictionn. apol.*, t. II, col. 587-588.

Et l'auteur qu'on vient de citer de conclure qu' « il existe pour l'âme ignorante et païenne, celle qui n'est encore que conviée, un besoin (négatif) du surnaturel, créé par le vide d'une disposition qui, étant la marque d'un état perdu, le signe d'un rappel, l'effet d'une grâce prévenante et la condition d'une grâce habituelle, peut déjà s'appeler, dans un sens analogique, une grâce elle-même ». *Ibid.*, col. 588.

Et nous ajouterons que, conditionné par la grâce, ce besoin du surnaturel peut très bien déjà, en certains cas du moins, présenter un aspect positif.

e) Mais le cas intéressant — plus théorique peut-être que pratique — concerne l'aspiration de l'âme, dépourvue de toute sollicitation divine et laissée à ses seules ressources naturelles. Cette âme peut-elle désirer le surnaturel?

La question s'est posée entre théologiens surtout à propos du célèbre texte de saint Thomas, Ia-IIæ, q. III, a. 8 :

L'intellect humain, quand il connaît dans son essence un effet créé et ne sait pourtant de Dieu qu'une chose, à savoir qu'il est, ne peut prétendre être élevé en perfection jusqu'à atteindre purement et simplement à la cause première; il lui reste un désir naturel de chercher à connaître cette cause. Il n'est donc pas encore parfaitement heureux. En conséquence, pour la parfaite béatitude, il faut que l'intellect atteigne à l'essence même de la cause première.

Et ailleurs, saint Thomas déclare que ce désir demeurerait vain s'il n'était pas réalisé. Cf. Ia, q. XII, a. 1; *Cont. Gent.*, l. III, c. L-LIII; *De veritate*, q. VIII, a. 1; *Comp. theol.*, c. CIV, CVI.

Les différentes interprétations et explications de ce « désir naturel du surnaturel » ont été données ici-même, voir APPÉTIT, t. I, col. 1692 sq. On trouvera un nouvel exposé de la question, et quant à la pensée personnelle de saint Thomas et quant à la solution à donner au problème lui-même, dans R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, Rome, 1931, t. I, p. 388 sq., et plus récemment, *Revue thomiste*, 1933, p. 669 sq. et *De Deo uno*, Paris, 1938, p. 254-269; et dans Sertillanges, *La béatitude*, Paris, 1936, édit. de la *Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, appendice II, § 4, p. 303-315, corrigeant quelque peu l'interprétation antérieurement proposée dans *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1910, l. IV, c. IV. Très récemment, le P. Pedro Descoqs dans *Le Mystère de notre élévation surnatu-*

relle, Paris, 1938, a refusé toute probabilité à la thèse d'une démonstration rationnelle de la possibilité de la vision béatifique, tandis que le P. Guy de Broglie s'était attaché à montrer la probabilité de la thèse contraire, *Du caractère mystérieux de notre élévation surnaturelle*, dans *Nouvelle revue théologique*, 1937, p. 337-376. Un échange de vue, parfois assez vif, a eu lieu, dans la même revue, entre les deux auteurs.

Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, Rome, 1931, t. I, c. VI, p. 191-217; Palmieri, *De ordine supernaturali et de lapsu angelorum*, Prato, 1910, c. I; Card. C. Mazzella, *De Deo creante et elevante*, Prato, 1908, n. 662; Pignataro, *De Deo creatore*, Rome, 1904, *de angelis*, p. 115 sq.; Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. III, *de Deo creante et elevante*, n. 163 sq.; Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. II, *Tractatus de gratia*, prooœmium et, en général, tous les manuels, soit à l'occasion de l'élévation des anges et de l'homme à l'état surnaturel, soit en guise d'introduction au traité de la grâce. On consultera tout particulièrement Billot, *De virtutibus infusis*, prolégomènes, sur le problème spécial des habitus naturels et surnaturels.

On devra recourir également aux grands commentateurs de saint Thomas (Iª, q. XII : le surnaturel ordonné à la vision béatifique), et à quelques traités spéciaux : Ripalda, *De ente supernaturali*, l. I; Scheeben, *Natur und Gnade*, Mayence, 1861; Schrader, *De triplici ordine, naturali, præternaturali, supernaturali*, Vienne, 1864; Bainvel, *Nature et Surnaturel*, Paris, 1905; P. Ehrardt, *Le surnaturel*, Avignon, 1930, et d'excellentes études du P. Mercier, O. P., *Le surnaturel*, parues dans la *Revue thomiste*, 1902 sq.

En ce qui concerne les applications récentes aux problèmes théologiques soulevés par l'apologétique de l'immanence, outre les ouvrages cités au cours de l'article, voir ici même EXPÉRIENCE RELIGIEUSE; RÉALISME (col. 1881-1889); dans le *Dictionn. apol.*, l'art. *Immanence (Méthode d')*, d'Aug. Valensin, t. II, col. 579-593 et de J. de Tonquédec, col. 593-611. Ce dernier article n'est d'ailleurs qu'un extrait du livre *Immanence* du même auteur, Paris, 1913 (nouvelle édition, 1933).

A. MICHEL.

SUSO (Le bienheureux Henri), dominicain, écrivain mystique (XIVᵉ siècle). — I. VIE. — Suso est la transcription latine sous laquelle Surius a fait connaître le frère prêcheur Henri Seuse. Né à Constance vers 1295, Suso était entré dès l'âge de treize ans, comme novice, au couvent des dominicains de cette ville. Ainsi qu'il le déclare lui-même, il ne paraît pas, au début de sa vie religieuse, avoir fait de grands progrès, mais, vers sa dix-huitième année, s'opère en lui une véritable conversion. Son zèle pour la perfection se marque d'abord par un ascétisme plus ou moins prudent; il sévit très durement contre son corps jusqu'au moment où, vers la quarantaine, Dieu lui fait comprendre qu'il est d'autres moyens que la mortification volontaire pour arriver à la parfaite maîtrise de soi et que l'acceptation résignée des épreuves envoyées par la Providence est de plus de prix que les souffrances les plus raffinées que l'on s'inflige de son propre gré.

Si l'autobiographie du serviteur de Dieu nous renseigne assez bien sur les voies par lesquelles il s'éleva à la perfection, sur les étapes mêmes de ses progrès, elle est loin de satisfaire toute notre curiosité en ce qui concerne les circonstances extérieures d'une vie qui paraît avoir été passablement traversée. Sur ces données chronologiques, voir K. Bihlmeyer, dans *Hist.-pol. Blätter*, t. CXXX, 1902, p. 46-58, 106-117, et dans *Hist. Jahrbuch*, t. XXV, 1904, p. 176-190. C'est à Constance que Suso a dû commencer ses premières études; il les a peut-être continuées au *studium generale* de Strasbourg. En 1324 ou 1325 il a été envoyé, pour se perfectionner en théologie, au *studium* de Cologne où il a dû encore connaître Maître Eckhardt; la façon dont il parle de celui-ci, la vénération qu'il lui a vouée ne s'expliqueraient pas sans un contact personnel avec le célèbre mystique. S'il a eu Eckhardt pour maître, il a dû avoir aussi Tauler pour condisciple. En tout cas la dépendance commune de Suso et de Tauler par rapport au maître commun explique au mieux leur parenté. Autant qu'on le puisse conjecturer, Suso revint vers 1329 à Constance, où il enseigna quelque temps la théologie à ses frères, en attendant de devenir prieur du couvent. C'est à cette date, de 1329 à 1336, qu'il aura composé ses deux ouvrages principaux : le *Livre de la Sagesse éternelle* et le *Livre de la Vérité*. En ce dernier il prenait plus ou moins ouvertement la défense d'Eckhardt, condamné en 1329. Comme il est question, dans l'autobiographie, de poursuites intentées à Suso à cause de ses idées, comme l'on sait, par ailleurs, qu'au chapitre provincial de Bruges de 1336 un prieur de Constance fut déposé, on en a conclu que ce prieur était Suso. Déchargé de ses fonctions, Suso serait resté dans le même couvent; c'est à ce moment qu'il aurait surtout prêché, exerçant dans toute la région alémanique un apostolat qui s'adressait tant aux laïques qu'aux religieuses, surtout dominicaines, fort nombreuses en ces parages. Bon nombre de ces couvents n'étaient pas astreints à la clôture et cette circonstance explique un certain nombre des rencontres que fit Suso dans cet apostolat et qui lui permirent une action très continue sur certaines âmes.

En 1339 le couvent des dominicains de Constance, n'ayant pas voulu obéir aux injonctions de Louis de Bavière en lutte avec Jean XXII, fut obligé de se disperser. Suso avec plusieurs de ses frères se transporta à Diessenhofen, en Thurgovie; il serait devenu en 1343 prieur de cette maison. En 1346 les exilés rentrèrent à Constance; mais pour des raisons qui ne sont pas bien expliquées, Suso sera obligé, en 1348, de quitter une nouvelle fois Constance pour Ulm. C'est dans cette ville qu'il passa les dix-huit dernières années de sa vie; c'est là qu'il mourut le 25 janvier 1366. Le culte qui lui était rendu de temps immémorial chez les frères prêcheurs a été approuvé par le pape Grégoire XVI en 1831 et sa fête fixée au 2 mars pour l'ordre dominicain.

II. ÉCRITS ET DOCTRINES. — L'œuvre littéraire de Suso n'est pas fort considérable. Lui-même aux dernières années de sa vie, vers 1362, avait pris soin, pour éviter de fausses attributions, de fausses lectures, de fausses interprétations, de réunir ses œuvres antérieures dans un ms. unique, l'*Exemplar*, qu'il fit précéder de son autobiographie. C'est donc à l'Exemplaire, rédigé en dialecte alémanique, qu'il faut toujours se reporter pour une étude scientifique de Suso. En voici le contenu :

1° *La vie*. — Elle a pour base la rédaction qu'une fille spirituelle de Suso, Élisabeth Staglin, dominicaine du couvent de Toss, avait faite des confidences personnelles de son directeur. Pour faire entendre à sa dirigée les voies de la perfection, Suso n'avait pas craint de lui confier les moyens qu'il avait employés lui-même, les mortifications qu'il s'était imposées, les grâces qu'il avait reçues, les obstacles qu'il avait rencontrés, la façon dont il en avait triomphé. La pieuse fille avait recueilli tout cela par écrit. D'abord très fâché de la chose — il s'était fait livrer une partie du manuscrit et l'avait brûlé — Suso jugea plus tard que le récit de ses expériences personnelles pouvait être utile à d'autres âmes; il revit et retoucha lui-même le texte d'Élisabeth Staglin. Il y ajouta comme seconde partie un petit traité didactique de spiritualité exposant d'abord la voie que doivent suivre les commençants — quelques récits anecdotiques viennent encore ici rompre l'ordonnance de l'ensemble — tandis que les huit derniers chapitres (c. XLIX-LVI) essaient, mais sans parvenir à une vraie rigueur de composition, d'analyser ce qu'est la vraie vie d'union à Dieu et de réfuter les fausses conceptions que s'en font certaines personnes. L'authenticité de la *Vie* a été attaquée; des critiques modernes y ont voulu voir un simple roman

de couvent écrit peu de temps après la mort de Suso, considérant ainsi comme une pieuse supercherie l'histoire de la composition de l'*Exemplaire*. De fait la manière un peu naïve dont Suso décrit ses expériences mystiques et plus encore ses mortifications a de quoi surprendre des modernes qui sont accoutumés à plus de discrétion; cf. H. Lichtenberger, dans *Rev. des cours et conférences*, 1909-1910, p. 600 sq. Mais il ne faut pas juger des auteurs du XIVe siècle d'après nous-mêmes. Voir à ce sujet K. Bihlmeyer, dans *Theologische Revue*, 1928, p. 84-88.

2° *Le livre de l'éternelle Sagesse*, qui, dans l'*Exemplaire* fait suite à la *Vie*, a été écrit vers 1335, sous forme de dialogue entre le serviteur (Suso lui-même) et la Sagesse éternelle, « pour ranimer dans les cœurs le feu de l'amour divin ». Il y a peut-être quelque flottement dans la pensée de l'auteur; la Sagesse est-elle un simple attribut divin, ou la deuxième personne de la Trinité, ou encore la très sainte humanité du Sauveur? Il n'est pas toujours facile de le dire. Et comme la liturgie applique souvent à la vierge Marie nombre des descriptions scripturaires de la Sagesse, il n'est pas impossible qu'à certains endroits Suso, parlant de la Sapience, ne songe aussi à la très sainte Vierge.

En fait, d'ailleurs, les enseignements donnés ici sont en général obvies. La première partie attire, en termes pathétiques, l'attention de l'âme fidèle sur les souffrances du Sauveur et de sa mère, pour en venir à la considération de la grandeur du péché, de la rigueur des jugements divins et donc à l'idée d'expiation. La seconde partie met d'abord sous les yeux le tableau de la mort imprévue : « Je veux t'apprendre, dit la Sagesse au serviteur, à mourir et à vivre. » Et il s'agit de vivre intérieurement, à quoi contribue surtout la réception pieuse et fréquente de la sainte eucharistie. Le c. XXIII : « Comment on doit recevoir Dieu avec amour » est un admirable appel à la communion, et à la communion fréquente, qui fait penser aux plus beaux développements de l'*Imitation*. Cf. A. Delplace, *La doctrine de la communion chez Tauler et Suso*, dans les *Études*, t. CXXXIV, 1913, p. 501-515. Tout autant le c. XXIV : « Comment on doit louer Dieu en tout temps du fond du cœur », où certaines pages sont animées du même souffle qui se retrouve en saint François d'Assise. Enfin la troisième partie est un résumé, bien sec, « des cent considérations et des cent demandes que l'on doit faire tous les jours avec dévotion ». Ce n'est pas, à beaucoup près, la partie intéressante du traité. Mais l'ensemble est animé d'un souffle de piété, ardent et tendre à la fois; les pages qui méditent les souffrances du Sauveur crucifié et les douleurs de Marie au pied de la croix ou devant le saint sépulcre sont parmi les plus belles qui aient été écrites. C'est dans Suso, ou dans ceux qui l'ont imité, que sont allés chercher leur inspiration les artistes du XVe siècle qui ont fixé le type iconographique de la Vierge des douleurs. Cf. l'étude de H. Lichtenberger, *loc. cit.*, p. 683 sq. D'ailleurs le succès du *Livre de la Sagesse* a été considérable. Dès avant l'invention de l'imprimerie, il était extrêmement répandu; l'imprimerie l'a fait rayonner bien davantage et, dans les pays de langue allemande, il a longtemps balancé la fortune de l'*Imitation de Jésus-Christ*.

De bonne heure, Suso qui voulait faire hommage de son livre au maître général de l'ordre, Henri de Veaucemain en fit une traduction, ou plutôt une adaptation latine, qu'il intitula *Horologium sapientiæ*. Quoi qu'on ait prétendu, l'allemand est certainement l'original; quant au texte latin, il est, sans conteste, l'œuvre de Suso; les différences entre les deux éditions viennent de Suso lui-même, qui a fait, somme toute, un travail nouveau. Composé entre 1335 et 1338, l'*Horologium* est loin d'avoir connu la popularité de la *Sagesse*. Éditions de J. Strange, 1861; de C. Richstätter, Turin, 1929.

3° *Le livre de la Vérité*. — Dans l'*Exemplaire*, où l'*Horologium* ne figure pas, le *Livre de la Sagesse éternelle* est immédiatement suivi du *Livre de la Vérité*. Bien que rédigé lui aussi sous forme de dialogue entre le disciple et la Vérité, ou encore sous forme de demandes et de réponses, ou enfin par manière d'objections et de solutions, cet opuscule se distingue complètement du traité précédent. Il s'agit beaucoup moins d'exposer des moyens simples et faciles pour amener les âmes à la vie intérieure, que de réfuter les fausses conceptions mises à la mode par les béghards hétérodoxes et par les Frères du libre esprit. Voir ici ces deux articles, t. II, col. 528 sq. et t. VI, col. 800. Pour bien saisir le sens du livre, il faut commencer par le c. VI : « Sur quels points errent les hommes qui ont une fausse liberté. » Le « sauvage » qui est ici mis en scène ne fait en somme qu'exprimer sous forme condensée les aspirations pratiques de tout le groupe en question, les idées théoriques aussi que l'on prétendait y défendre en se réclamant du nom de Maître Eckhardt. Plusieurs des propositions mises en avant par le « sauvage » reproduisent plus ou moins textuellement des thèses du maître de Cologne condamnées en 1329. Voir ici son article, t. IV, col. 2057 sq. Sans vouloir les défendre, Suso, dans sa piété filiale, s'efforce de montrer qu'elles peuvent être entendues, moyennant les distinctions nécessaires, en un sens orthodoxe ou, tout au moins, qu'elles ne sauraient justifier les conséquences qu'en tirent certains. A la lumière de cette discussion s'éclairent les premiers chapitres de l'opuscule qui traitent, en suivant parfois d'assez près le texte de saint Thomas, de Dieu, de la création, de l'incarnation, de l'union de l'âme avec Dieu, ici-bas et dans l'au-delà, enfin de la liberté humaine. Tout cela ne laisse pas d'être assez difficile à suivre et l'on comprend qu'en certains milieux on ait porté contre l'orthodoxie de Suso des accusations qui eurent pour lui des résultats fâcheux. L'ensemble n'en reste pas moins orthodoxe, quelque étonnement qu'excitent d'abord certaines expressions. La qualification de « Rien éternel » attribuée à la divinité est dans la pure tradition pseudo-dionysienne; la procession des êtres à partir de la Trinité puis leur retour à l'unité s'expriment dans les mêmes termes, avec les mêmes images que dans Jean Scot l'Érigène. Cela ne veut pas dire que cela en soit plus clair, ni qu'il y ait aucun danger à raffiner sur ces concepts, ni qu'il n'y ait aucun inconvénient à faire de ces notions abstruses l'appui de la vie intérieure. Ce n'est pas, au vrai, par là que Suso a séduit les âmes. Ces théories fuligineuses transparaissent encore aux derniers chapitres de la *Vie*, qui sont bien postérieurs; elles s'y sont d'ailleurs tant soit peu assouplies. Il y aurait intérêt à éclairer les uns par les autres ces développements qui tranchent si étonnamment avec la manière ordinaire de Suso, si directe, si imaginative. On a l'impression que la doctrine exposée ici est un placage surajouté après coup. En exposant cette mystique transcendante, qu'il ne paraît pas d'ailleurs s'être parfaitement assimilée, notre auteur exprimait-il une pensée personnelle, sacrifiait-il au goût du jour, voulait-il seulement défendre une chère mémoire? Ces diverses suppositions sont permises.

4. *Le petit livre des lettres*. — L'*Exemplaire* se termine par un recueil de onze lettres de direction écrites par Suso soit à Élisabeth Staglin, soit à d'autres de ses enfants spirituels. Elles ont d'ailleurs été retouchées par leur auteur en sorte qu'il y manque trop fréquemment ce caractère personnel qui fait l'intérêt de ce genre de correspondance; ces épîtres donnent un peu l'impression de petits traités d'un tour assez général et les considérations, pour justes qu'elles

soient, ne changent guère le lecteur de ce qu'il a trouvé dans les ouvrages antérieurs.

On croit avoir remis la main sur le recueil original constitué par Élisabeth Staglin qui serait contenu dans le ms. de Stuttgart, *cod. theol.*, *67*, signalé par Pfeiffer. Il s'agit de vingt-six lettres parmi lesquelles se retrouvent, mais assez différentes, les onze de l'*Exemplaire.* De son côté, W. Preger, *Die Briefe Heinrich Suso's*, Leipzig, 1867, a publié un autre recueil, de vingt-six lettres également, où se retrouvent textuellement les onze pièces de l'*Exemplaire* avec un certain nombre d'autres dont quelques-unes semblent des remaniements de celles-ci. Cette collection ne présente donc pas un intérêt majeur; on trouvera la traduction française des lettres qui ne figurent pas au *Petit livre*, à la fin de l'édition de G. Thiriot. Voir la bibliographie.

5. *Ouvrages douteux ou apocryphes.* — En plusieurs éditions de Suso, et d'abord dans celle qu'a donnée Surius, figurent plusieurs sermons qui se retrouvent également parmi les œuvres de Tauler. En fait ces compositions, où la dialectique la plus sèche s'étale à toutes les pages, ne s'apparentent guère à l'œuvre de Suso.

Le *Petit livre de l'amour (das Minnebüchlein)*, publié en 1896 par W. Preger dans les *Abhandlungen* de l'académie de Bavière, philos.-hist. Klasse, t. XXI *b*, p. 427-477, d'après un ms. de Zurich, où le traité est anonyme, n'est pas reconnu comme authentique par le P. Denifle. Celui-ci admet néanmoins que l'opuscule est écrit dans l'esprit de Suso dont certains passages rappellent la manière. Peut-être y aurait-il lieu d'en appeler de ce jugement.

Sur la foi des premières éditions on a également attribué à Suso *Le livre des neuf rochers.* C'est une censure assez vive des désordres qui désolent l'Église. Chacun des neuf rochers en question sert d'abri à une catégorie d'âmes plus ou moins avancées dans la perfection. Ce petit livre est l'œuvre d'un bourgeois de Strasbourg, Rulmann Merswin († 1382), membre de l'association des « Amis de Dieu ». Édit. Ch. Schmidt, Strasbourg, 1859. Cf. ci-dessus, col. 2847, n. 8.

III. Appréciation. — Les œuvres authentiques de Suso suffisent à sa gloire. Nous avons essayé de caractériser au passage chacune d'entre elles. Si l'on fait abstraction du *Livre de la Vérité*, elles nous révèlent, à coup sûr, le plus aimable des mystiques allemands et peut-être de tous les écrivains mystiques. Pour la vigueur de la spéculation, il le cède à Maître Eckhardt, pour la clarté à Tauler. Il les dépasse tous deux par la profondeur et la tendresse du sentiment, par la fraîcheur de l'imagination, par le souffle poétique. Débarassée des doctrines adventices qu'il y a plaquées et qui s'en détachent si facilement, sa conception de la vie intérieure est accessible à toutes les âmes de bonne volonté, aux plus simples comme aux plus élevées. S'il est un point sur lequel insiste Suso, c'est à coup sûr celui du détachement des créatures, du parfait abandon à la volonté de Dieu. De cet abandon il parle d'expérience, ayant été soumis aux plus pénibles épreuves intérieures et extérieures. En lui néanmoins rien qui sente le « quiétisme ». S'abandonner, pour lui, ce n'est pas se laisser aller et il a des pages lumineuses sur ce qu'il appelle la vraie et la fausse résignation. *Vie*, c. LI. Son zèle apostolique, son désir de gagner les âmes à Dieu, son obsession d'arracher au démon les personnes auxquelles il s'intéresse, tout cela est non d'un rêveur figé dans une contemplation stérile, mais d'un homme d'action qui fait de la glorification suprême de Dieu le but essentiel de la vie humaine et qui n'en renonce pas pour autant à sa part de paradis. Dans toute sa direction ascétique, il peut être suivi en parfaite sécurité. Et puis il se lit avec tant d'agrément! Même sous l'accoutrement du français ou de l'allemand modernes comme l'on sent la richesse de la langue native, sa douceur et sa naïveté. C'est l'un des très bons écrivains en langue allemande du XIVe siècle, en même temps que le plus accessible des mystiques allemands.

I. Éditions. — La première édition est en allemand; elle a été donnée par F. Fabri, O. P., Augsbourg, 1482; rééditée à Augsbourg, 1512; ces deux éditions contiennent, en plus de l'*Exemplaire*, le *Dialogue des neuf rochers* et la *Confrérie de la Sagesse éternelle* (traduction allemande de l'*Horologium*, IIe part., c. VII). — En 1555, Surius publie à Cologne une traduction latine ci-dessus, col. 2847. C'est d'ordinaire sur cette édition qu'ont été faites les traductions anciennes en langue vulgaire. — Édit. en allemand moderne du Cal M. Diepenbrock, *Heinrich Suso's gennant Amandus Leben und Schriften*, Ratisbonne, 1828, 4e éd. en 1884; du P. Denifle, *Die deutsche Schriften des seligen Heinrich Seuse*, t. I (le seul paru), Munich, 1880; de W. Lehmann, *Heinrich Seuses deutsche Schriften*, 2 vol., Iéna, 1911, 2e éd. 1922, qui donne en appendice deux sermons et le *Minnebüchlein (das Büchlein der Liebe).* — Une édition critique du texte original a été donnée par K. Bihlmeyer, 2 vol., Stuttgart, 1907.

La traduction française la plus accessible est celle de G. Thiriot, O. P., *Œuvres mystiques du B. Henri Suso*, 2 vol., Paris, 1899; outre la traduction de l'*Exemplaire*, faite sur l'édition Denifle, elle donne quatre sermons et les lettres de la collection W. Preger.

II. Travaux. — Les diverses éditions donnent d'ordinaire un aperçu sur la vie et l'œuvre; voir surtout celles de Denifle, de Bihlmeyer, de Thiriot. Il y a aussi des biographies séparées de H. Wilms (en allemand) et de Renée Zeller, Paris, 1922 (en français). Art. *Heinrich Seuse* dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. IV, 1932, col. 934-936 (K. Bihlmeyer). — Études d'ensemble dans W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, 2 vol., Leipzig, 1874, t. II, p. 309-415; F.-X. Hornstein, *Les grands mystiques allemands du XIVe siècle*, Lucerne, 1922, p. 221-293; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. II, *Le Moyen Age*, Paris, 1921, p. 319-378.

On trouvera une bibliographie plus complète dans Ueberwegs-Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, Berlin, 1928, p. 628-630, 790.

É. Amann.

SUSPENSE. — I. Bref historique. II. Discipline actuelle.

I. Bref historique. — A l'imitation du droit hébraïque, I Reg., XVI, 5; Jos., III, 5; Ez., XLIV, 12-13, et du droit romain, *Dig.*, I, XIII, 1, § 13; *Dig.*, XLVII, X, 43, etc., qui prévoyaient des peines contre les prêtres prévaricateurs, l'Église, dès les premiers siècles, frappait ses ministres coupables de la peine de déposition, ou les suspendait de leur office. Concile d'Ancyre (314), can. 1 et 2; *Can. apost.*, can. 6, 45, 55, 56, 58, 59; cf. *I Clem. ad Cor.*, c. XLIV et XLVII; S. Cyprien, *Epist.*, IX, XXVIII et LXV; concile de Nicée (325), can. 8; IVe conc. de Carth. (398), can. 49 et 68.

Les textes du VIe siècle donnent à cette déposition mitigée des noms divers : *a sacro ministerio segregari*, *prohiberi*, Novell. CXXIII, c. 1 et 2; *ab officio sequestrari*, IIIe concile d'Orléans (538), can. 2 et 6; et même *ab officio suspendi*, IVe concile d'Orléans (541), can. 10; Ve concile d'Orléans (549), can. 5. Ce terme de suspense ne sera cependant employé, à l'exclusion de tout autre, pour désigner cette peine, qu'à partir du XIIe siècle. C'est aussi à partir de cette date que l'on distingua la suspense *a beneficio* de la suspense *ab officio;* la suspense *ab ordine* de la suspense *a jurisdictione;* et que peu à peu prirent naissance de multiples suspenses *partielles* dans chacune de ces catégories.

II. Discipline actuelle. — 1° *Nature.* — La suspense est une peine ecclésiastique dont l'effet propre est d'interdire à un clerc l'exercice d'un pouvoir (d'ordre, de juridiction, d'administration) ou l'administration et l'usufruit d'un bénéfice. Le Code la définit : censura *qua clericus officio vel beneficio vel utroque prohibetur.* Can. 2278, § 1. Le plus souvent, en effet, la suspense est une *censure*, ou peine médicinale; elle

est alors portée pour une durée indéfinie, mais celui qui l'a encourue a le droit d'en recevoir l'absolution de l'autorité compétente, dès qu'il vient à résipiscence. Si au contraire une suspense est portée ou pour toujours, ou pour un temps déterminé, ou *ad beneplacitum superioris*, elle est alors une peine *vindicative*, can. 2298, n. 2, et cessera soit à l'expiration du délai, soit par l'absolution du supérieur, quand celui-ci le jugera à propos. Jusqu'à preuve du contraire, une suspense doit être considérée, dans le doute, comme peine médicinale et non comme peine vindicative. Can. 2255, § 2.

2° *Espèces et effets.* — Voici, d'après le Code de droit canonique, les différentes suspenses en usage et les effets de chacune de ces peines :

1. Une *suspense* (sans autre précision, *generaliter lata*) comprend et cumule tous les effets des suspenses partielles que nous allons énumérer, à moins d'indication contraire. Can. 2278. Quant aux suspenses *ab officio* ou *a beneficio*, elles ne comportent que les effets particuliers à l'une ou à l'autre de ces suspenses.

2. Une suspense *ab officio*, si elle est générale *(simpliciter, nulla adjecta limitatione)*, interdit tout acte du pouvoir d'ordre et de juridiction, et aussi tout acte de pure administration fait en vertu dudit office : à l'exception cependant de l'administration des biens du bénéfice. Can. 2279, § 1.

Mais cette suspense *ab officio* peut n'être que *partielle*, et interdire seulement l'exercice de la juridiction, ou seulement (en tout ou en partie) l'exercice du pouvoir d'ordre. De là les précisions suivantes données par le Code. Can. 2279, § 2.

a) Une suspense générale *a jurisdictione* interdit tout acte de juridiction, soit ordinaire, soit déléguée, aussi bien au for interne qu'au for externe. N. 1. Mais il peut y avoir des suspenses partielles n'interdisant que tel ou tel acte de juridiction.

b) Une suspense *a divinis* interdit tout acte du pouvoir d'ordre : que ce pouvoir provienne de l'ordination, ou qu'il soit concédé par privilège. — Au contraire, la suspense *ab ordinibus* n'interdit que les actes du pouvoir d'ordre provenant de l'ordination. — Une suspense *ab ordinibus sacris* n'interdit même que les actes du pouvoir d'ordre conféré par l'ordination aux ordres sacrés. N. 2, 3, 4.

c) Une suspense peut interdire uniquement *l'exercice de tel ordre :* dans ce cas, elle interdit tout acte de cet ordre et défend de plus, à celui qui en est frappé, de conférer cet ordre, et de recevoir l'ordre supérieur, comme aussi de l'exercer s'il l'a reçu après la suspense. N. 5.

d) Une suspense peut aussi interdire uniquement *la collation de tel ordre :* dans ce cas, elle n'interdit pas la collation ni d'un ordre inférieur, ni d'un ordre supérieur. N. 6.

e) Une suspense *ab ordine pontificali* interdit tout acte du pouvoir d'ordre épiscopal. — Une suspense *a pontificalibus* interdit seulement l'exercice des pontificaux, c'est-à-dire des fonctions qui, d'après les lois liturgiques, exigent la crosse et la mitre. N. 8, 9.

f) Enfin une suspense peut n'interdire que *tel ministère* déterminé (par exemple, celui de la confession), ou *tel office* (par exemple celui de curé) : dans ce cas, ce sont tous les actes de ce ministère ou de cet office qui sont interdits. N. 7.

3. Une suspense *a beneficio* prive des fruits du bénéfice (à l'exception du droit d'habiter dans la demeure affectée au bénéficiaire), mais elle ne prive pas du droit d'administrer les biens bénéficiaux, à moins que le décret ou la sentence de suspense n'ait enlevé expressément cette administration au bénéficier suspens pour l'attribuer à un autre. Si, malgré sa censure, le bénéficier suspens perçoit les fruits de son bénéfice, il doit les restituer et peut y être contraint, même au besoin par des sanctions canoniques. Can. 2280.

4. *Remarques.* — *a)* A moins d'indication contraire, la suspense *ab officio*, la suspense *a beneficio* (et à plus forte raison la suspense générale, *sine addito*) concerne *tous* les offices ou bénéfices possédés par le clerc, mais seulement dans le diocèse du supérieur qui porte la suspense. Can. 2281. Par conséquent, une suspense *latæ sententiæ* portée par le droit commun (donc par le pape) concerne tous les offices ou bénéfices que possède le clerc dans n'importe quel diocèse; mais l'Ordinaire du lieu ne peut pas suspendre un clerc d'un office ou bénéfice déterminé qui se trouverait dans un autre diocèse, can. 2282, ni le priver des droits qu'il possède en raison de cet office ou bénéfice. Sous cette réserve, la suspense produit ses effets, quoi qu'en disent certains auteurs (Coronata, Wernz-Vidal, Rainer) même en dehors du diocèse de celui qui l'a portée (Lega, Roberti, Cappello, Chelodi, Augustine).

b) Celui qui est frappé d'une suspense générale ne peut ni exercer le droit d'élire, de présenter, de nommer; ni recevoir les ordres; ni obtenir des dignités, offices, bénéfices, pensions, ou emploi dans l'Église. Il est assimilé en cela à un excommunié. Can. 2283.

c) Lorsque la suspense portée interdit l'administration des sacrements et des sacramentaux, le suspens est également, en ces points, assimilé à un excommunié. Il ne peut donc licitement ni faire ni administrer lesdits sacrements et sacramentaux, sauf dans les cas exceptés par le droit; voir can. 2261.

d) Enfin, lorsque la suspense a pour effet d'interdire un acte de juridiction au for externe ou au for interne, l'acte prohibé serait invalide s'il y avait eu sentence déclaratoire ou condamnatoire, ou si le supérieur avait expressément déclaré qu'il révoquait le pouvoir de juridiction. Autrement, l'acte ne serait qu'illicite; il serait même licite dans le cas où cet acte serait légitimement demandé par des fidèles dans les conditions précisées au can. 2261. Can. 2284.

3° *Sujet.* — Étant donnés sa nature et ses effets, la suspense ne peut atteindre que des *clercs*, puisqu'eux seuls peuvent avoir, dans l'Église, des offices ou des bénéfices. Can. 118. Son but est de protéger l'honneur du sacerdoce, et de maintenir la discipline du clergé. Peuvent être punis de suspense : les clercs de tout grade, soit par leur Ordinaire, soit par l'Ordinaire du lieu où ils ont commis un délit; les religieux par leurs supérieurs, et dans certains cas par l'Ordinaire du lieu; jamais les laïcs (la suspense temporaire dont parle à leur sujet le canon 2291, n. 10, ne doit pas être entendue au sens technique). Lorsqu'une communauté ou un collège de clercs a commis un délit, une suspense peut être portée : soit contre chacun des délinquants personnellement, et on appliquera alors à chacun ce qui a été dit de cette peine; — soit contre la communauté comme telle, et cette communauté ne peut alors exercer aucun des droits spirituels qui lui appartiennent en tant que communauté; — soit contre les délinquants eux-mêmes personnellement et en même temps contre la communauté, et dans ce cas les effets se cumulent. Can. 2285.

4° *Auteur.* — Peuvent porter des suspenses : le souverain pontife; les évêques et autres Ordinaires des lieux; les conciles; les supérieurs majeurs des instituts religieux; les juges ecclésiastiques dans l'exercice de leurs fonctions; mais non les supérieurs locaux des maisons religieuses, à moins que les constitutions ne leur en donnent expressément le pouvoir; ni les vicaires généraux s'ils n'ont pas un mandat spécial.

5° *Procédure.* — La suspense, comme toute peine, peut être portée pour des délits publics, à la suite d'une procédure judiciaire. Mais, si le délit est occulte, ou du moins si l'Ordinaire ne peut pas sans grave

inconvénient recourir à la procédure judiciaire contre le clerc délinquant, il lui est permis de porter contre lui, par simple décret, sans formalités judiciaires et sans monitions canoniques, une suspense *ab officio* totale ou partielle que le droit appelle suspense *ex informata conscientia.* Le Code a clairement réglementé tout ce qui concerne ce remède extraordinaire dans ses canons 2186-2194.

Kober, *Suspension der Kirchendiener*, Tubingue, 1862; E.-G. Rainer, *Suspension of Clerics*, Washington, 1937; F. Roberti, *De delictis et pœnis*, p. 452-508, Rome, 1938; Wernz-Vidal, *Jus pœnale ecclesiasticum*, p. 326-341, Rome, 1937.

F. Cimetier.

1. SUTTON (Henri de), frère mineur anglais (XIIIe-XIVe siècle). — Né vers 1262, il était en 1292-1293 à Oxford et, en 1303-1307, il fut gardien du couvent de Londres, où il déposa en 1307, en cette qualité, pour la canonisation de Thomas de Cantilupe, évêque de Hereford (1275-1282). Voir *Acta sanctorum*, octobre, t. I, p. 591. Il mourut peu après 1327. Dans le ms. *Q. 46*, fol. 104 rº-107 rº et 221 vº-225 rº, de la bibliothèque de la cathédrale de Worcester, sont conservés deux sermons sur Thomas de Cantilupe, que Henri de Sutton tint à Oxford le 29 décembre 1292 et le 1er mai 1293. Le premier sermon est aussi conservé dans le ms. *92*, fol. 77, de la bibliothèque de New-College à Oxford.

A.-G. Little, *The grey friars in Oxford*, dans *Oxford historical society*, t. XX, Oxford, 1892, p. 219; du même, *Records of the franciscan province of England*, dans *Collectanea franciscana*, t. I, Aberdeen, 1914, p. 148; C. L. Kingsford, *The grey friars of London*, dans *British society of franciscan studies*, t. VI, Aberdeen, 1915, p. 19, 22, 37, 55, 68, 162, 164, 168, 231, 235; A.-G. Little et F. Pelster, *Oxford theology and theologians c. a. D. 1282-1302*, dans *Oxford histor. society*, t. XCVI, Oxford, 1934, p. 162, 164, 178, 184, 190, 282.

A. Teetaert.

2. SUTTON (Thomas de). — L'influence très certaine que ce maître en théologie exerça pour la diffusion et l'acclimatation des doctrines thomistes en Angleterre, ne peut encore être mesurée à son exacte valeur. Il se peut qu'elle ait été plus considérable qu'on s'accorde à l'admettre. Mais un certain nombre de problèmes encore en suspens, concernant son activité littéraire et sa biographie devraient être pour cela préalablement résolus. Or ils ne le sont pas.

Les données biographiques certaines sont les suivantes : son origine anglaise; son entrée chez les prêcheurs; son ordination au diaconat le 20 septembre 1274; sa présence à l'université d'Oxford, en 1290-1291, comme *respondens* (ms. Assise, *158*, fol. 335 vº); en novembre 1292, mars et mai 1293 comme prédicateur, mais non comme maître régent (ms. Worcester, *Cath. Q. 46*); enfin, en qualité de régent, cette fois, vers 1299-1300 (Worcester, *Cath. Q. 99*). Il est également, en 1300, autorisé à entendre les confessions dans le diocèse de Lincoln.

Les documents externes n'en disent pas plus long. Seule sa production littéraire pourrait ajouter des précisions. Si tous les ouvrages qu'on lui attribue lui appartiennent vraiment, son activité littéraire commencerait avant 1282 et s'étendrait jusque vers 1315. Mais il se peut qu'aux deux extrémités on ait porté un peu vite au compte de Thomas de Sutton des traités que les manuscrits attribuent, sans autrement préciser, á *Thomas Anglicus* ou encore à *frater Thomas.* Il importe donc de relever et distinguer soigneusement ces deux catégories d'ouvrages.

I. Œuvres certainement authentiques. — 1º *Quæstiones ordinariæ.* — Au nombre de 35 dans le ms. d'Oxford, *Merton Coll. 138* (fol. 228 *d*-337 *c*) qui fournit l'attribution explicite à *frater Thomas de Sutton;* elles portent sur des problèmes théologiques assez variés : Dieu, sa connaissance, ses noms, sa Trinité; les anges, nature et mesure; la charité, la vision béatifique; mais surtout l'intelligence humaine et la connaissance. D'autres mss les transmettent encore : Bâle, *Univ. B. IV. 4*, mais en ordre différent; Erfurt, *Amplon. F. 369;* Naples, *Bibl. nationale, VII. C. 47;* puis Troyes, *717*, et Rome, *Vatic. Ottob. 1126*, qui n'en connaissent, respectivement, que dix et six; Worcester, *Cath. Q. 99*, qui en a gardé trois; et Assise, *158* (fol. 358 vº, un fragment de la quest. VII).

2º *Quodlibets I-IV.* — On les trouve tous quatre, aux fol. 154 *c*-228 *c*, dans le ms. d'Oxford, *Merton Coll.* déjà cité, entre les Quodlibets de Godefroid de Fontaines et les Questions ordinaires signalées ci-dessus. L'attribution à Thomas de Sutton est d'une main postérieure. Mais malgré les hésitations exprimées par exemple par Hoffmans, *Revue néo-scolastique*, 1934, p. 416 sq., l'étude comparée de ces Quodlibets et des Questions vient corroborer pleinement l'indication du copiste. Voir O. Lottin, *Rech. de théol. anc. et médiév.*, 1937, p. 281 sq. On les retrouve encore, anonymes, dans le ms. de Bâle, *Univ.*, *B. IV. 4*, où ils voisinent avec les Quodlibets de Nicolas Trivet; et les deux premiers, anonymes également, dans *Vatican. Ottob. 1126*, fol. 45-90 vº.

Questions disputées et Quodlibets fournissent le meilleur de notre documentation sur la doctrine de Sutton. Leurs soutenances sont sensiblement de même époque, comme diverses allusions ou renvois permettent de l'inférer. Mais cette époque elle-même est très difficile à préciser. Tels rapprochements en effet du *Quodl.* I avec Henri de Gand, *Quodl.* V, et Godefroid de Fontaines, *Quodl.* VII, 9, semblent exiger une date intermédiaire entre 1280 et 1290; par ailleurs les Questions contenues dans le ms. de Worcester sont à dater presque certainement de 1298-1299. Le problème chronologique semble être des plus malaisés à résoudre. La seule hypothèse plausible serait que, après avoir obtenu sa maîtrise en théologie et enseigné à Paris vers 1284-1285, Thomas de Sutton, de retour à Oxford, se soit vu astreint de nouveau aux exercices scolaires des bacheliers avant d'être autorisé à enseigner comme maître, ce qui expliquerait d'ailleurs certaines plaintes formulées à ce propos par l'Université de Paris, vers cette période (cf. Denifle-Chatelain, *Chartul. univ. Paris.*, t. II, n. 728) et rendrait compte aussi des précisions biographiques rapportées au début. Mais l'incertitude continue à planer.

3º *Contra pluralitatem formarum.* — Ce petit traité qui défend vaillamment la thèse de l'unité de forme substantielle, contre l'école franciscaine et augustinienne, est conservé dans les mss de Bruges *491* (fol. 60-65 *a : a fratre Thoma Anglico*); d'Assise, *118* (fol. 121-130 vº *: illius de Suton predicatoris. Inc. : Quoniam sanctum est honorare veritatem...*) Il se trouve encore, anonyme, dans *Vatic. lat. 784; Vatic. Ottob. 184;* Klosterneuburg, *322;* Vienne, *Bibl. nat.*, *1536;* Prague, *Univ.*, *481.* Il a été édité à plusieurs reprises parmi les opuscules de saint Thomas (*Opusc.* 45 de l'édition romaine).

4º *Tractatus de productione formarum substantialium.* — On le lit, comme *tractatus fratris Thome Anglici* dans les mss de Bruges, *491* (fol. 96-98 *b*), Assise, *118* (fol. 91 vº-95 : *secundum illum Thomam de Suton anglicum de ordine predicatorum. Inc. : De productione forme substantialis in esse, sententiam solempnem.*), Bamberg, *C. 150* (fol. 125-131, où il est attribué á saint Thomas) et *Vatic. Ottob. lat. 198* (fol. 220-223).

Ces deux ouvrages doivent se situer assez tôt dans sa carrière. Ils se placent au cours de la polémique provoquée en 1282 par le Correctoire de Guillaume de La Mare et qui eut son épilogue dans la condamnation de 1286. L'un et l'autre se voient abondamment utili-

sés dans la réplique de Richard Knapwell, le *Correctorium Corruptorii Quare*, dont l'article 32 fait de larges emprunts au premier, et l'article 85 au second.

C'est à cette même époque, vers 1286, que doit se rapporter la réplique de Nicolas Ocham, O. M., *Contra determinationem Sutton circa questionem de unitate forme*, transmise par le ms. d'Assise, *196*, fol. 109-112 v°. Et, dans le même ms. :

5° *Questio : Utrum forma fiat ex aliquo*, attribuée formellement à Thomas de Sutton, fol. 31. Elle est suivie de diverses questions sur la matière et la forme qui sont peut-être du même auteur et pourraient constituer des *Quæstiones super Metaphysicam*.

6° *Expositio in libros de generatione et corruptione* (lib. I, lect. 18-25; lib. II). C'est le complément du commentaire laissé incomplet par saint Thomas. Il se trouve dans la ms. d'Oxford *Merton Coll.*, *274*, *Inc. : Postquam autem principium... Postquam Philosophus determinavit.*

7° *Expositio in librum Perihermenias.* — Achèvement du commentaire que saint Thomas a donné de cet ouvrage et qui s'arrêtait au l. II, lect. 2. C'est sans doute celui qu'on lit au ms. de Paris, Bibl. nat., *lat. 16154*, fol. 270 *d*.

8° *Interventions scolaires.* — Conservées dans les recueils scolaires : Assise *158* (fol. 335 v°-358 v°) et Worcester *Q. 99* (fol. 3 et 11, 11 *d* et 28 *a*, 38). La première renvoie à une Question de Richard de Hetherington où *Thomas de Suttone frater* fait office de répondant; elle doit donc être antérieure à 1290-1291. Les autres sont probablement de 1300-1302, et se laissent identifier avec certaines de ses *Quæst. disput.* Ce sont, soit des *determinationes* de Thomas, soit des interventions aux vespéries de Guillaume de Maklefield, O. P., ou à des disputes de Nicolas de Stratton.

9° *Trois sermons*, du 23 novembre 1292, 1er mars et 24 mai 1293. Attribués à *Pred. Sutton*, ils sont conservés dans les mss de Worcester *Q. 46* et d'Oxford, *New Coll.*, *92*.

10° *Determinatio contra emulos et detractores fratrum predicatorum.* — Écrit polémique contre ceux qui prétendent que les frères prêcheurs ne vivent pas suivant la norme apostolique. Conservé dans les mss d'Oxford, *Lincoln Coll.*, *81*, et *Merton Coll.*, *68*, il a été édité par F. Pelster dans *Archiv. fratrum prædicat.*, 1933, p. 74-80. *Inc. : Quia quidam emuli fratrum ordinis predicatorum impingunt in eos...* Sa composition peut dater soit des environs de 1293, soit de 1300.

A ces indications fournies par les manuscrits eux-mêmes, les notices biographiques, celle surtout du Catalogue de Stams, repris par Pignon, viennent ajouter un certain nombre d'autres ouvrages, mis ici en petites capitales italiques : *Fr. Thomas de Sutona, natione anglicus, magister in theologia, scripsit* (11) *SUPRA PREDICAMENTA;* (12) *SUPER SEX PRINCIPIA; item complevit scriptum Thome super perihermenias;* (13) *ITEM SUPER PRIORA; item de unitate formarum; item duo quodlibet;* (14) *ITEM DE RELATIONE;* (15) *ITEM SUMMAM THEOLOGIE;* (16) *ITEM SUPER PSALTERIUM.* Presque tous sont demeurés inconnus; on ne sait même pas trop à quoi correspond le 15e : *summa theologiæ*. Le précédent, *de relatione*, pourrait être l'opuscule du même nom que le catalogue de la *Tabula* attribue à saint Thomas, mais dont on ne semble pas connaître de manuscrits.

Les n. 11, 12 et 13, s'ils existent encore, doivent se cacher sous l'anonymat parmi les nombreux recueils de logique que conservent nos bibliothèques. Quant au commentaire sur le Psautier (n. 16) il se pourrait qu'on dût l'identifier avec le *Comment. super secundum nocturnum Psalterii* du ms. de Bruges, *52* (fol. 1-125 *a*) qui le dit *a fratre Thoma anglico de ordine predicatorum fratrum*. Et en ce cas il serait à rapprocher aussi de celui que mentionnait l'ancien inventaire de Cîteaux, sous son n. 41 : *Postilla fratris Thome Anglici a primo Psalmo usque ad 37.* Il faut rappeler toutefois que le catalogue de Laurent Pignon met au compte de Thomas Walleys un ouvrage similaire : *fr. Thomas Anglicus... scripsit bonam postillam super duos nocturnos primos Psalterii.* Il paraît plus probable, d'après ce titre même, que le traité de Bruges appartient à ce dernier et non à Thomas de Sutton. A noter qu'un ms. d'Eischtät *145* (fol. 1-121 v°) possède aussi un traité de *Thomas Anglicus super Psalterium.*

II. Œuvres contestées. — Il faut ranger tout d'abord au nombre de celles-ci toute une série d'opuscules, édités à plusieurs reprises parmi ceux de saint Thomas et dont l'authenticité fait toujours l'objet de chaudes discussions. Ce sont :

17° *De instantibus* (*opusc.* 36). *Inc. : Quoniam omnem durationem concomitatur instans...* (éd. Vivès, t. xxvii, p. 512).

18° *De natura verbi intellectus* (*opusc.* 14). *Inc. : Quoniam circa naturam verbi intellectus...* (éd. Vivès, t. xxvii, p. 268).

19° *De principio individuationis* (*opusc.* 29). *Inc. : Quoniam due sunt in homine....* (éd. Vivès, t. xxvii, p. 465).

20° *De natura generis* (*opusc.* 42). *Inc. : Quoniam omnis creatura generis limitibus continetur...* (éd. Vivès, t. xxviii, p. 5).

21° *De natura accidentis* (*opusc.* 41). *Inc. : Quoniam omnis cognitio humana a sensu incipit...* (éd. Vivès, t. xxviii, p. 1).

22° *De natura materiæ et dimensionibus interminatis* (*opusc.* 32). *Inc. : Postquam de principiis sermo habitus est...* (éd. Vivès, t. xxvii, p. 487).

23° *De quatuor oppositis* (*opusc.* 37). *Inc. : Quoniam quatuor sunt oppositiones ut dicitur...* (éd. Vivès, t. xxvii, p. 520).

C'est, à leur propos, tout le problème de l'authenticité des Opuscules thomistes qui est en jeu. Grabmann considère ces sept traités comme étant sans aucun doute de saint Thomas; Mandonnet veut y voir au contraire la première collection d'apocryphes qui ait fait intrusion dans la collection des 32 opuscules authentiques, et qui s'y soit maintenue d'abord en un seul bloc pour s'y diluer ensuite plus ou moins complètement. On les trouve effectivement ainsi groupés, dans de très bons manuscrits tels que : Avignon, *251* (dont nous avons suivi l'ordre), Paris, Sainte Geneviève, *238*, Rome, *Vatic. lat. 807*, Bordeaux, *131*, Bruges, *491*, etc. Ils y sont attribués tantôt à un frère prêcheur, tantôt à un frère Thomas, tantôt à frère Thomas d'Aquin. Au cas où l'attribution à saint Thomas serait à rejeter, c'est la candidature de Thomas de Sutton qui serait de beaucoup la plus vraisemblable. Dans le ms. d'Avignon *251*, par exemple, tous ces écrits sont présentés comme étant du même auteur : *incipit liber de verbo ejusdem... de principio individuationis ejusdem...*, etc. Or le premier traité qui fournit explicitement son nom : *incipit liber de instantibus editus a fratre Thoma ordinis Predicatorum*, se retrouve dans un ms. du Vatican, *lat. 806*, accompagné de la note suivante (d'une main du xve siècle) : *Credo tractatus iste de instantibus fuerit esse editus a fratre Thoma de Sutona Anglico.* Ce rapprochement invite à penser à Sutton. Tel était l'avis de Mandonnet qui ajoutait : « L'examen de quelques points de doctrine m'avait conduit depuis un certain nombre d'années à cette persuasion. Plusieurs de nos apocryphes rentrent dans la préoccupation personnelle de ce théologien : défendre la doctrine de saint Thomas en résolvant les difficultés que les premiers adversaires soulèvent contre cette doctrine... La composition de ce groupe de sept opuscules, en tant qu'il peut être l'œuvre de Thomas

de Sutton, me paraît tomber entre 1280 et 1290, et probablement plus près de la seconde date. » *Rev. thom.*, 1927, p. 151.

24° *De concordantiis in seipsum. Inc. : Pertransibunt plurimi... In visione prophetica.* Édité lui aussi parmi les opuscules de saint Thomas (*opusc.* 72, éd. Vivès, t. XXVIII, p. 560), cet essai de concordance en trente articles, inspiré du genre des *Rétractations* d'Augustin, ne peut être considéré comme authentique malgré les arguments invoqués en ce sens par F. Pelster, *De concordantia dictorum Thomæ. Ein echtes Werk aus den letzten Lebensjahren des hl. Thomas von Aquin* dans *Gregorianum*. t. IV, 1923, p. 72-105. Il se peut que Thomas de Sutton en soit l'auteur car la *Tabula* de Stams, dans une notice supplémentaire signale que *fr. Thomas de Sutona scripsit librum de concordia librorum thome.* Rien n'autorise par contre à lui attribuer une autre concordance, encore inédite, en cent articles (Ind. : *Veritatis et sobrietatis verba eloquar*), due vraisemblablement à Benoît d'Assignano O. P.

Les divers écrits dont on vient de parler, à supposer qu'ils soient vraiment de Thomas de Sutton, viendraient se placer, semble-t-il, dans la première partie de sa carrière. Ceux qui suivent en affecteraient plutôt la fin, et la prolongeraient jusque vers 1315.

25° *Liber propugnatorius super Ium Sent. contra Joannem Scotum.* Transmis par les mss de Florence, *Bibl. Nat. conv. sopp. C. 3. 46;* de Rome, *Vatic. lat. 872; Vatic. Urbin. lat. 120*, ce traité qui prend la défense des doctrines thomistes contre l'enseignement de Scot, et qui constituerait comme on l'a dit, un véritable *Correctorium fratris Joannis*, a été édité à Venise en 1523; Vicenza, 1485. Considéré jusqu'à ces derniers temps comme une œuvre de Thomas de Jorz, il a été attribué à Thomas de Sutton par F. Pelster, *Thomas von Sutton...*, dans *Zeitschrift für kath. Theol.*, 1922, p. 225-227. Les mss toutefois se bornent à parler d'un *Thomas Anglicus* sans préciser davantage de qui il s'agît. Des divergences doctrinales assez notables entre les œuvres authentiques de Sutton et ce *Liber propugnatorius* ont empêché M. Schmaus qui a pourtant consacré à cette polémique une étude considérable, de se rallier avec certitude à la candidature de Sutton.

Le même *Thomas Anglicus* aurait également réfuté le IVe livre des Sentences de Scot (voir Pelster, *ibid.*), ainsi que son Quodlibet. Cette dernière réfutation encore inédite se trouverait, manuscrite, à Oxford, *Magdalen College.*

26° *Contra Robertum Cowton O. M. in Sent.* — Ouvrage polémique dirigé contre Cowton et les positions prises par lui dans ses quatre livres des Sentences. *Inc. : De questionibus difficilibus ad theologiam pertinentibus varie sunt opiniones...* Contenu dans *Vatic. Rossian. 431*, fol. 1-161 v°; il ne porte pas non plus d'attribution explicite à Thomas de Sutton, mais relèverait lui aussi de *Thomas Anglicus.* Sa composition se placerait après 1313-1315.

27° A signaler enfin l'hypothèse émise par Dondaine, dans *Bullet. thomiste*, 1932, p. 109-118, que le *Tractatus de beatitudine*, contenu dans le *Vatic. lat. 784*, fol. 244 v°-246, et édité par Mandonnet, *Rev. thomiste*, 1918, p. 366-371, sous le nom de saint Thomas, pourrait avoir Thomas de Sutton pour auteur.

III. Positions doctrinales. — Thomas de Sutton doit être considéré comme un des meilleurs disciples de saint Thomas, et probablement comme l'un de ceux qui ont le plus contribué à divulguer ses thèses en Angleterre et à faire accepter à Oxford ses principales doctrines, malgré l'opposition à laquelle elles se heurtèrent dès le temps de Kilwardby et de Peckham. Il fit partie de cette équipe toute dévouée au Docteur angélique, qui mena, vers 1282-1286, la lutte contre les Correctoires franciscains. L'influence de son traité *Contra pluralitatem formarum* s'y fait nettement sentir. Et si la série des sept opuscules thomistes (n. 17-23) devait lui être attribuée, on serait en droit d'y découvrir un effort de vulgarisation de même sens, se cantonnant surtout sur le terrain philosophique. Plus tard ses Questions disputées et ses Quodlibets rendent un témoignage semblable pour ce qui est de l'enseignement théologique. Il y demeure fidèle à son maître dont il défend les positions aussi bien contre l'augustinisme régnant que contre les doctrines plus personnelles d'Henri de Gand. Enfin les écrits polémiques dirigés contre Scot et Robert Cowton montreraient la même fidélité et le même souci, s'il était avéré que *Thomas Anglicus*, leur auteur, dût s'identifier avec Sutton. Mais tant que subsistent les doutes sur l'authenticité de ces traités, comme des opuscules attribués à saint Thomas, seule l'étude des Questions disputées et des Quodlibets peut autoriser quelques conclusions fermes sur ses positions doctrinales. Dans l'ensemble il est nettement thomiste. Les divergences que l'on peut relever avec saint Thomas, ou bien consistent dans des nuances d'interprétation, d'ailleurs légitimes, ou tiennent à des formules plus accusées, qui font effet, mais sous lesquelles à la réflexion on ne découvre pas une doctrine sensiblement différente.

Sa théodicée rejoint de tout point celle de saint Thomas : pour ce qui est de l'acte pur, de la distinction entre la nature divine et ses attributs, de sa science et de son objet. Pour ce dernier point, et en ce qui concerne les futurs contingents, c'est dans la vision qu'il a de sa propre essence que Dieu les connaît; car ils ont par eux-mêmes une vérité déterminée, qui ne repose pas sur le décret de la volonté divine les appelant à l'existence. Ce monde que la volonté libre de Dieu appelle à l'être est, à la différence de son Créateur, composé d'essence et d'existence. Sutton est partisan de la distinction réelle, encore qu'il semble dans les débuts y avoir attaché moins d'importance que dans la suite. Il la présente (*Quodl.* III, 8) comme *vera et necessaria* et la défend contre Henri de Gand et Godefroid de Fontaines. Il n'y a point dans les anges d'autre composition que celle-là; ils sont des substances simples chez qui l'individuation est assurée par leur forme même, si bien qu'il ne peut être question pour eux de pluralité d'individus sous une même espèce. Sutton suit en cela la doctrine de saint Thomas, comme aussi pour la connaissance intuitive que ces purs esprits ont d'eux-mêmes. Dans le monde des corps, par contre, il y a composition de matière et de forme, la matière étant le principe de l'individuation.

Pour ce qui est de l'homme, Sutton s'oppose, à la suite de saint Thomas, à toute pluralité de formes. L'âme raisonnable est le principe de la vie végétative et sensitive comme de la vie intellectuelle; il rejette non moins vigoureusement les thèses averroïstes de l'unité de l'intellect agent. Traitant de la sensation et de la pensée, il insiste fortement sur la passivité de nos facultés cognitives, avec la préoccupation sans doute de marquer la différence foncière entre l'activité de l'âme et celle de Dieu; il ne semble pas qu'au fond il s'écarte de la doctrine thomiste.

Pas plus d'ailleurs qu'en ce qui concerne le libre arbitre. En effet, à part quelques formules trop fortes ou trop recherchées, quelques distinctions trop subtiles, « les divergences doctrinales restent très superficielles et s'expliquent par les soucis divergents du maître et du disciple. Thomas d'Aquin, désireux de n'être pas rangé dans le camp averroïste a, dans ses derniers écrits, accentué l'aspect actif de la volonté et réduit d'autant, du moins en apparence, l'influence de l'objet. Thomas de Sutton préoccupé de poursuivre jusqu'en ses derniers retranchements la thèse anti-

thomiste d'Henri de Gand, a mis l'accent sur la passivité de la volonté pour mettre en vedette l'influence de l'objet ». Il revendique de sa part une causalité non purement formelle mais vraiment motrice; il affirme en outre que la volonté ne se meut pas *de se*, mais cependant *per se*. Quand la fin est fixée, c'est en conséquence de cette volition de la fin que la volonté se porte sur le moyen qu'après délibération la raison aura jugé le meilleur. « Mais sous des nuances qu'il ne faut d'ailleurs pas minimiser, une même doctrine étoffe les deux exposés. Thomas de Sutton se range en matière de libre arbitre, parmi les premiers et les plus vigoureux représentants des positions thomistes. » O. Lottin, *Thomas de Sutton et le libre arbitre* dans *Rech. de théol. anc. et méd.*, 1937, p. 311 sq.

Pour ce qui est des doctrines plus directement théologiques, sur les deux points qui ont fait jusqu'à présent l'objet d'études spéciales : l'enseignement trinitaire, cf. M. Schmaus, *Der liber propugnatorius des Thomas Anglicus*, t. II, *Die trinitarischen Lehrdifferenzen*, et le sujet de la grâce, cf. Thomas Graf, *De subjecto psychico gratiæ et virtutum*, t. II, p. 232, on ne peut que constater à nouveau la fidélité constante du disciple à la doctrine de son maître.

F. Ehrle, *Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quodlibet und seine Quæstiones disputatæ*, dans *Festschrift für G. von Hertling*, 1913, p. 426-490; F. Pelster, *Thomas von Sutton O. P., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre*, dans *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1922, p. 212-255, 361-401; *Schriften des Thomas von Sutton in der Univers.-Bibl. zu Munster*, *ibid.*, 1923, p. 483-494; M. Schmaus, *Der liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Skotus*, t. II, 1930; D. E. Sharp, *Thomas of Sutton O. P.*, dans *Revue néo-scolastique*, 1931, p. 332-354; 1935, p. 88-104, 219-233; O. Lottin, *Thomas de Sutton O. P., et le libre arbitre*, dans *Rech. théol. anc. et méd.*, 1937, p. 281-312.

P. GLORIEUX.

SUVERETO (Luc de), frère-mineur conventuel italien (XVe siècle). — Il est appelé aussi de Suberto et de Subereto et désigné aussi, mais à tort, du prénom de Louis par Pierre-Rodolphe de Tossignano, *Historia seraphicæ religionis*, l. II, Venise, 1586, p. 265 v° et par L. Wadding, *Annales minorum*, 3e éd., t. V, an. 1288, n. XL, Quaracchi, 1931, p. 211. Originaire de Suvereto, dans la province de Livourne, il appartint à la custodie Maritima et à la province de Toscane. Promu maître en théologie au chapitre général de Crémone, en 1488, il fut nommé la même année régent du *Studium* de Pise. Outre quelques opuscules de théologie et de spiritualité Luc de Suvereto édita : *Quæstiones Antonii Andreæ super XII libros Metaphysicæ Aristotelis*, Venise, 1487, 1491, 1495, sans nom de lieu, mais à Poitiers, 1495.

L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 160; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2e éd., t. II, Rome, 1921, p. 178-199; Pierre-Rodolphe de Tossignano, *Historia seraphicæ religionis*, Venise, 1586, l. II, p. 265 v°; l. III, p. 328 v°, où il est appelé correctement *Luc*; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. I, Madrid, 1731, p. 90 et t. II, Madrid, 1732, qui y distingue Louis et Luc de Suvereto; E. Toda y Güell, *Bibliografia espanyola d'Italia dels origens de la imprempta fins a l'any 1900*, t. I, n. 228, Castell de Sant Miquel d'Escornalbou, 1927; cf. *Archivo ibero-americano*, t. XXIX, 1928, p. 132-133; M. Pellechet, *Catalogue général des incunables des bibliothèques publiques de France*, t. I, n. 625, Paris, 1905.

A. TEETAERT.

SWANINGTON Pierre. Il appartint à l'ordre des carmes, et à la province d'Angleterre. Les premiers renseignements qu'on possède sur lui ont trait à son activité théologique, à Oxford, en 1300-1302. Il y apparaît en qualité de maître, soit en des *Questions disputées* où il intervient, soit dans un *Quodlibet* qu'il soutient. Il avait dû lire les *Sentences* avant 1299. Il fut, en 1303-1304, du nombre des frères qui s'opposèrent à la division de la province anglaise, décidée cependant par le chapitre général de Narbonne, en 1303. Aussi en punition le chapitre de Londres (28 août 1305) l'expédia-t-il au couvent de Bordeaux pour y lire les *Sentences*.

On possède de lui, outre la vie de saint Simon Stock, les interventions scolaires assez nombreuses, et le *Quodlibet* qu'a transmis le ms. *Worcester Q. 99*.

A.-G. Little et F. Pelster, *Oxford theology and theologians c. A. D. 1282-1302*, Oxford, 1934, p. 276-277, 375; B.-M. Xiberta, *De scriptoribus scholasticis sæculi XIV ex ordine Carmelitarum*, Louvain, 1931, p. 113; P. Glorieux, *La littérature quodlibétique*, Paris, 1935, p. 224 sq.

P. GLORIEUX.

SWEDENBORG Emmanuel. — Né à Stockholm, le 29 janvier 1688; mort à Londres, le 29 mars 1772, Swedberg, dont le nom fut changé en 1719 par la reine Ulrique Éléonore en Swedenborg, est un des représentants les plus personnels d'une théologie et d'une mystique protestante s'égarant loin des sentiers battus. Dans la première partie de sa vie, Swedenborg s'occupe uniquement de mathématiques et publie divers ouvrages, dont le *Regnum animale* et le *De cerebro* sont les plus importants. C'est vers 1745 qu'il commença à s'orienter vers l'étude des choses spirituelles et l'interprétation de l'Écriture sainte. En 1748 paraît son premier ouvrage théologique, les *Arcana cælestia* : « Swedenborg s'y est entièrement libéré de la théologie traditionnelle et nous expose, verset par verset, le « sens externe » ou « spirituel » des deux premiers livres de Moïse, ainsi que certaines parties du Nouveau Testament. Toute sa doctrine théologique se trouve déjà dans cette œuvre fondamentale. » H. de Geymüller, *Notice sommaire...*, p. 17.

Le seul titre des ouvrages publiés en 1758 montre les curieuses préoccupations religieuses de l'auteur : *De telluribus, De cælo et inferno, ex auditis et visis; De Equo albo in apocalypsi; De nova Hierosolyma et de ultimo judicio.* Entre temps, Swedenborg continue la rédaction d'une vaste explication de l'Apocalypse (qui demeura d'ailleurs inachevée), mais dont certaines parties ont été publiées en divers opuscules : *De divino amore; De divina sapientia, De Athanasii symbolo, De Verbo*, etc. Citons encore d'autres œuvres moindres; *De Domino, Summaria expositio sensus interni prophetarum et psalmorum*, un deuxième ouvrage sur le Jugement dernier, quatre petits traités théologiques sur le Seigneur, l'Écriture sainte, la vie, la foi. En 1763 parut un ouvrage important : *Sapientia angelica de divino amore et de divina sapientia*; en 1764, *Sapientia angelica de divina providentia*. Au cours des années suivantes, *Apocalypsis revelata* (1766); *De amore conjugali* (1768); *Summaria expositio doctrinæ Novæ Ecclesiæ* (1769); *De commercio animæ et corporis* (1769), en réponse à une lettre du philosophe Kant; enfin, en 1771, le dernier ouvrage, résumant toute sa doctrine, *Vera christiana religio*.

Il ne faut pas sous-estimer la valeur religieuse des sentiments et des doctrines de Swedenborg : sentiments et doctrines d'une âme noble, que le piétisme protestant orienta vers un mysticisme livré à lui-même et, par là, aux déficiences de la raison humaine, privée des lumières de la foi intégrale. Toutefois, la personne de Swedenborg mise hors de cause, il reste que ses prétendues révélations, ses visions, ses conversations avec les esprits, ses « clairvoyances » sur des faits lointains ou à venir, sont du domaine d'une fantaisie maladive.

Jacques Matter, *Emmanuel de Swedenborg, sa vie, ses écrits et sa doctrine*, Paris, 1863; Dr Gilbert Ballet, *Histoire d'un visionnaire au XVIIIe siècle : Swedenborg*, Paris, 1899;

Lamm Martin, *Swedenborg*, trad. du suédois par Sœderlindh, Paris, 1936.

Un admirateur de Swedenborg, Henry de Geymüller, a publié récemment un important ouvrage : *Swedenborg et les phénomènes psychiques*, Paris-Strasbourg, 1939. A l'occasion du 250e anniversaire de la naissance de Swedenborg, O. de Geymüller a édité une petite brochure qui tient compte de toutes les études antérieures et en extrait l'essentiel : *Notice sommaire sur la vie et les écrits d'Emmanuel Swedenborg*, Paris, 55, rue du Cherche-Midi.

A. MICHEL.

SWEERTS Jacques, de la Compagnie de Jésus, né à Lille en 1601, mort à Tournai en 1670. — Il est auteur d'un traité moral destiné aux jeunes, qui eut jadis une certaine notoriété : *Escole de la jeunesse, où sont succinctement enseignées plusieurs maximes nécessaires à la perfection chrestienne...* [*pour*] *les jeunes gens des deux sexes*, Liége, 1652.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1724.

J. DE BLIC.

SYAGRIUS, évêque en Galice dans la première moitié du Ve siècle. — Gennade a connu les ouvrages d'un certain Syagrius, dont il parle en ces termes : « Syagrius a écrit sur la foi *(De fide)*, contre les termes présomptueux dont les hérétiques se servent pour détruire ou changer les noms (des personnes) de la sainte Trinité. Ils disent que le Père, il ne faut pas l'appeler Père, parce que ce nom inclut le concept de Fils, mais bien inengendré, incréé *(infectus)*, solitaire, afin de faire croire que toute distinction personnelle d'avec celui-ci entraîne aussi une différence de nature. L'auteur montre donc que le Père peut sans doute être appelé inengendré, bien que l'Écriture n'emploie pas ce mot, et qu'il a d'autre part engendré et non créé un fils personnellement distinct, qu'il a produit *(protulisse)* de sa substance l'Esprit-Saint personnellement distinct, qu'il n'a ni engendré, ni créé. Sous le nom de ce même Syagrius, j'ai trouvé aussi sept livres intitulés *De la foi et des règles de la foi*. Mais la différence de style ne me permet pas de croire qu'ils sont de lui. » *De vir. ill.*, n. 65 (66), édit. Bernoulli, à utiliser de préférence à *P. L.*, t. LVIII, col. 1098, dont le texte est ici particulièrement défectueux. Par ailleurs la Chronique d'Hydatius mentionne en 433, l'ordination épiscopale d'un Syagrius, dont elle n'indique pas le siège : *In conventu Lucensi* (Lugo) *contra voluntatem Agrestii, Lucensis episcopi, Pastor et Syagrius episcopi ordinantur. P. L.*, t. LI, col. 880 B. Il est infiniment vraisemblable que ce Syagrius est le même que l'écrivain signalé par Gennade.

Il pouvait sembler que toute trace s'était perdue des écrits de Syagrius, quand, en 1893, dom Morin a attiré l'attention sur un texte, dont A. Maï avait jadis publié un fragment et qu'il avait eu le bonheur de retrouver lui-même au complet en divers mss. Ce texte correspondait assez bien au signalement donné par Gennade, d'un premier livre de Syagrius et tout particulièrement discutait l'emploi, en parlant des trois personnes de la Trinité, des termes *ingenitus, infectus, innascibilis*, etc. Surtout il insistait sur la distinction personnelle qu'il convient d'établir entre Père, Fils et Saint-Esprit et ébauchait une théorie des relations qui ne manquait pas de valeur. Sur ces indications, K. Künstle, à la recherche des documents relatifs à la crise priscillianiste, a pu reconstituer d'une manière critique le texte en question. *Antipriscilliana*, p. 142-159, voir aussi l'introduction au texte, p. 126-142.

Les divers mss attribuent l'ouvrage à saint Jérôme; *incipiunt regulæ definitionum protatæ a sancto Hieronymo presbitero contra hæreticos*. Il s'agit, en partant de la terminologie même qu'emploient les hérétiques et qui, l'auteur le fait remarquer, n'est pas scripturaire, de montrer qu'elle n'exclut ni la distinction réelle des personnes dans la Trinité, ni leur égalité et leur consubstantialité. L'argumentation n'est pas dirigée d'ailleurs contre l'arianisme, comme il pourrait paraître d'abord; bien que l'auteur utilise aussi bien les formules de saint Hilaire que celles du Juif converti Isaac, c'est à d'autres adversaires qu'il pense, c'est-à-dire aux priscillianistes, qui semblent avoir repris, à leur manière, la vieille doctrine sabellienne. L'insistance que met Syagrius à repousser la formule populaire du priscillianisme : *Filius innascibilis est* montre bien avec qui il a affaire. L'opuscule se limite d'ailleurs aux questions strictement trinitaires, sans faire aucune place à la christologie.

A la suite de ces *regulæ definitionum* le ms. de Reims *295*, donne une série de textes déjà édités par ailleurs et qui se présentent dans l'ordre suivant. 1. *Exhortatio S. Ambrosii ad neophytos de symbolo : Gratia vobis et pax a Deo Patre et Filio*, publiée par C.-P. Caspari, dans *Ungedruckte... Quellen zur Gesch. des Taufsymbols*, t. II, 1869, p. 132-140, et sous une forme un peu différente dans *Alte... Quellen*, 1879, p. 187-195. — 2. *Sermo B. Augustini de sancta Trinitate : Audio fratres, quod quidam inter se disputant* = *Serm.*, CCXXXII attribué à Augustin, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2173. — 3. *Sermo B. Augustini : apostoli lectionem mecum pariter audistis* = *Serm.*, CXIII, *ibid.*, col. 1969. — 4. Du même : *Multa quidem et frequenter ausi sunt Ariani* = *Serm.*, CCXXXVI, *ibid.*, col. 2181. — 5. Du même : *Ostendimus, fratres dilectissimi* = *Serm.*, CCXXXVII, col. 2183. — 6. Du même, *De Domino nostro J.-C., quod absque initio sit cum Patre secundum deitatem, qui secundum hominem nobis a certo initio natus ex Virgine est : Hucusque, fratres dilectissimi, de Deo Patre* = *Serm.*, CCXXXVIII, col. 2185. — 7. Du même, *De symbolo et Spiritu Sancto, quod ejusdem sit substantiæ atque deitatis cujus est Pater et Filius: Ordinem symboli, fratres dilectissimi, in quo totius* = *Serm.*, CCXXXIX, col. 2187. Ces trois derniers textes, qui forment corps, se retrouvent aussi, en même ordre, dans les ms. de Reichenau (*Aguiensis XVIII*, aujourd'hui à Carlsruhe) et de Berlin (*78, Phill.* 1671), qui ont donné les *regulæ definitionum*.

Frappé par le fait que ces *sept* courtes dissertations se trouvaient immédiatement à la suite des *Regulæ definitionum*, dom Morin ne put s'empêcher de remarquer la coïncidence de cet état de choses avec celui que décrit Gennade : *Sub hujus Syagrii nomine* septem *de fide et regulis fidei libros prætitulatos inveni*. Il se pourrait, concluait-il, que Gennade ait eu en mains un groupement de toutes ces pièces, telles qu'elles figurent au ms. de Reims, et que déjà ce groupement fût sous le nom de Syagrius. Künstle a été plus loin et attribuerait, d'une manière ferme, à l'évêque galicien non pas à la vérité les 7 traités du ms. de Reims, mais 5 seulement : le traité pseudo-ambrosien et les sermons pseudo-augustiniens 232, 237, 238, 239, excluant par conséquent de l'héritage de Syagrius les sermons 113 et 236.

Dom Morin, *Pastor et Syagrius, deux écrivains perdus du Ve siècle*, dans *Revue bénédictine*, t. X, 1893, p. 385-394; cf. *ibid.*, t. XII, 1895, p. 388; F. Rottenbusch, *Das apost. Symbol*, t. I, 1894, p. 408; K. Künstle, *Antipriscilliana*, Fribourg-en-B., 1905, p. 126-159; O. Bardenhewer, *Altkirchl. Literatur*, t. III, 1912, p. 415; M. Schanz, *Gesch. der röm. Literatur*, t. IV, 1re part., 2e édit.

É. AMANN.

SYDERNO (Jean de), frère-mineur capucin italien (XVIIe siècle). — Originaire de Siderno, dans la province de Reggio de Calabre, il appartint à la province capucine du même nom, dans laquelle il exerça les charges de gardien du couvent de Castelvetere, de lecteur de théologie, de définiteur provincial et deux fois celle de provincial, en 1641 et en 1643. Il fut le frère du célèbre dominicain Paul Piromalli, qui pendant vingt-deux ans travailla comme missionnaire en

Arménie et, comme lui, Jean de Siderno écrivit un ouvrage contre les erreurs des Arméniens, sous le titre : *Directorium theologicum seu apologia contra hæreticales errores Armenorum*, Messine, 1645, in-4°, 38-217-46 p. D'après une table des autres écrits rédigés par Jean de Siderno lui-même et prêts pour l'impression, éditée à la fin du livre précédent, il serait encore l'auteur des ouvrages suivants : *Flos campi, centum et triginta sermonibus adornatus, super vitam Christi salvatoris nostri; Quadragesimale; Adventus cum omnibus sanctis in illo tempore Adventus occurrentibus.*

L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 153; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747, p. 137; J. Fiore da Cropani, *La Calabria illustrata*, t. I, Naples, 1691, p. 173; A. Lasor de Varea, *Universus terrarum orbis scriptorum*, t. I, Venise, 1713; Th.-M. Mamacchi, *Origines et antiquitates christianæ*, t. II, Rome, 1749, p. 114; François de Vicence, *Gli scrittori cappuccini calabresi*, Catanzaro, 1914, p. 63-64.

A. Teetaert.

SYLLABUS. — Recueil publié le 8 décembre 1864, en même temps que l'encyclique *Quanta cura*, sous ce titre qui en explique le contenu et les sources : *Syllabus complectens præcipuos nostræ ætatis errores, qui notantur in allocutionibus consistorialibus, in encyclicis, aliisque apostolicis litteris sanctissimi Domini Nostri Pii papæ IX :* Recueil renfermant les principales erreurs de notre temps qui sont notées dans les allocutions consistoriales, encycliques et autres lettres apostoliques de Notre Très Saint Père le pape Pie IX. I. Histoire. II. Texte, col. 2890. III. Valeur juridique et dogmatique, col. 2912.

I. Histoire. — 1° *Préparation du Syllabus.* — On trouverait difficilement un document qui ait été plus soigneusement préparé que celui-ci.

1. *L'idée du Syllabus.* — C'est le cardinal Joachim Pecci, le futur Léon XIII, qui conçut le premier, sans doute, l'idée d'un acte dans le genre du *Syllabus*. Il était évêque de Pérouse et prenait part en cette qualité aux travaux du concile provincial de Spolète en 1849. Sur son initiative, le concile adressa une supplique au pape Pie IX, le priant « de grouper en tableau, sous les formes qu'elles ont revêtues de nos jours, toutes les erreurs contre l'Église, l'autorité et la propriété et de les condamner en leur infligeant la note spécifique ». Cf. *Collectio Lacensis*, t. VI, col. 743. Quelques années plus tard, en 1852, dans un article remarqué, la *Civiltà cattolica*, commentant le titre traditionnel donné à Marie de « puissante exterminatrice des hérésies », exprimait le vœu que, dans la bulle où serait défini le dogme de l'immaculée conception, figurât la condamnation explicite du rationalisme et du semi-rationalisme. L'idée plut à Pie IX, qui chargea le cardinal Fornari de consulter à ce sujet un certain nombre d'évêques et de laïques éclairés; la préparation du Syllabus commençait.

2. *Première phase de la préparation* (1852-1860). — Le cardinal Fornari écrivit, le 20 mai 1852, aux différentes personnalités dont il requérait l'avis. « Le Saint Père, disait-il, a donné l'ordre d'entreprendre des études sur l'état intellectuel de la société moderne, par rapport aux erreurs généralement répandues relativement au dogme et à ses points de contact avec les sciences morales, politiques et sociales. » La lettre était accompagnée d'un recueil de vingt-neuf points à étudier, qui portait le titre : « *Syllabus eorum, quæ in colligendis notandisque erroribus ob oculos haberi possunt :* Recueil des divers points que l'on peut avoir sous les yeux pour recueillir et noter les erreurs. » C'était tout simplement, comme le disait le cardinal à ses correspondants, un « modèle » qu'il les priait de suivre afin d'obtenir une certaine uniformité dans l'ordre des réponses. Cf. le texte original dans Rinaldi, *Il valore del Sillabo, studio teologico e storico, con appendice di documenti*, Rome, 1888, p. 240-242, et dans Hourat, *Le Syllabus*, collection *Science et religion*, Paris, 1904, t. I, p. 160. Louis Veuillot, en France, fut du nombre des laïques consultés. Cf. E. Veuillot, *Louis Veuillot*, t. III, p. 493. On ne sait pas ce qu'il répondit; mais le comte Avogrado della Rotta, de qui le cardinal avait sollicité le concours, fit remarquer que « l'immaculée conception était un privilège tel qu'il paraissait exiger une bulle spéciale », et qu'il valait mieux réserver un acte pontifical à la condamnation collective des erreurs modernes. Cet avis fut-il celui d'autres personnalités consultées? La chose est probable; en tout cas Pie IX s'y rallia. La commission qui avait été instituée pour étudier la cause de l'immaculée conception avait fini ses travaux; ce fut elle qu'il chargea de préparer le futur document.

3. *Seconde phase de la préparation* (1860-1862). — Le 23 juillet 1860, Mgr Gerbet, évêque de Perpignan, publia une *Instruction pastorale sur diverses erreurs du temps présent;* il y joignit un catalogue de quatre-vingt-cinq propositions fausses, groupées sous onze titres : I. De la religion et de la société (11 propositions). II. Des deux puissances (12 propositions). III. De la puissance spirituelle (9 propositions). IV. De la souveraineté temporelle du pape (11 propositions). V. Du pouvoir temporel (10 propositions). VI. De la famille (6 propositions). VII. De la propriété (5 propositions). VIII. Du socialisme en matière de propriété et en matière d'éducation (3 propositions). IX. De l'état religieux (7 propositions). X. De l'ordre matériel (5 propositions). XI. De diverses calomnies et injures proférées ou renouvelées à l'époque présente (6 propositions). Cf. de Ladoue, *Monseigneur Gerbet, sa vie, ses œuvres et l'école menaisienne*, Paris, 1872, t. III, p. 164, et F. Desjacques, dans *Études*, juillet 1889, p. 373.

Le pape fut informé de cette publication; il prit connaissance du recueil de Mgr Gerbet et, satisfait, décida qu'il servirait de base aux recherches des théologiens romains. A la commission générale que présidait le cardinal Santucci, préfet de la Congrégation des Études, Pie IX adjoignit une commission spéciale, composée d'un président, le cardinal Caterini, préfet de la Congrégation du Concile, d'un secrétaire, Mgr Jacobini, et de trois théologiens consulteurs, Mgr Pie Delicati, le P. de Ferrari, dominicain, et le P. Perrone, de la Compagnie de Jésus. Cette nouvelle commission devait examiner les quatre-vingt-cinq propositions de l'évêque de Perpignan, discerner les plus importantes, les traduire en latin avec des expressions qui les rendissent d'une application universelle et leur appliquer la censure qu'elles méritaient. Le travail fut d'abord rapidement mené; des propositions de Mgr Gerbet, treize furent laissées de côté, parce qu'on pouvait facilement les faire rentrer dans les autres, cinq furent quelque peu modifiées, six furent condensées en trois, et une fut ajoutée. On se trouva dès lors en face d'un catalogue latin de soixante-dix propositions, sous ce simple titre : *Syllabus propositionum.* Le 20 juin 1861, le cardinal Caterini pressait les théologiens d'appliquer à chaque proposition une censure théologique, en indiquant soigneusement dans chaque cas les motifs de la condamnation.

Cependant, la tâche se révélant à la fois importante et difficile, le pape résolut d'augmenter le nombre des consulteurs; de trois, il le porta à douze. C'est ainsi que prirent place au sein de la commission : Mgr Scappapietra, évêque d'Ancyre, Mgr Cardoni, le P. Mura, général des servites, le P. de Cesare, abbé général de la congrégation bénédictine de Montevergine, le P. Strozzi, abbé général des chanoines du Latran, le P. Salvatore d'Ozieri, général des capucins, le cha-

noine Cossa, professeur, le P. Galti, dominicain, et le P. Bernard Smith, bénédictin du Mont-Cassin. Cf. Hourat, *op. cit.*, t. II, p. 25. Les réunions se tinrent alors nombreuses, on en compta sept en septembre, autant en novembre et décembre et un certain nombre en janvier et février 1862. Les discussions portèrent principalement sur la censure dont il convenait de marquer chaque proposition. On distribua aux théologiens un opuscule intitulé *Observations sur les soixante-dix propositions*, qui servit de matière aux délibérations, et finalement, au cours de février 1862, la commission fit paraître le résultat de ses travaux. C'était un catalogue imprimé sur deux colonnes; la première, sous le titre : *Theses ad apostolicam Sedem delatæ*, contenait les propositions sans aucune division par groupes; les théologiens en avaient ramené le nombre de soixante-dix à soixante et une; l'autre colonne portait, en face de chacune des propositions, une ou plusieurs notes théologiques avec le titre : *Censuræ a nonnullis theologis propositæ*. Voir le texte dans Hourat, *op. cit.*, t. II, p. 28 sq.

Le catalogue ainsi composé fut remis à Pie IX, qui profita d'une circonstance solennelle pour en élargir la diffusion. En juin 1862, la canonisation des martyrs japonais et du bienheureux Michel de Sanctis avait amené à Rome plus de trois cents évêques venus de tous les pays du monde. Le pape leur fit communiquer le futur *Syllabus*. Sous le sceau du secret le plus rigoureux, il leur demandait de collaborer à l'œuvre qu'il avait entreprise. Chaque évêque devait examiner attentivement les propositions et les censures, prendre avis d'un théologien de son choix, soumettre à Rome, s'il le jugeait bon, d'autres propositions à condamner et faire remettre dans un délai de deux mois toutes ses observations au cardinal Caterini. Les réponses des évêques sont actuellement conservées dans les archives du Saint-Office avec tout ce qui regarde le *Syllabus*. D'une façon générale, les prélats consultés « approuvèrent les condamnations projetées et, s'il y eut quelques divergences d'idées, ce fut principalement sur le degré de la censure, dont il fallait frapper telle ou telle erreur ». Hourat, *op. cit.*, t. II, p. 63. Cependant Mgr Dupanloup, par l'intermédiaire du cardinal Antonelli, fit connaître à Pie IX son sentiment. Il regrettait que le projet, au lieu d'être d'origine romaine, fût emprunté presque mot à mot au mandement d'un évêque français; il prédisait l'orage que soulèverait dans les circonstances présentes la publication du document; toutefois, remettant au pape le soin de décider s'il voulait affronter la tempête, il l'assurait dans tous les cas qu'il accepterait et au besoin défendrait la décision pontificale. Cf. F. Lagrange, *Vie de Monseigneur Dupanloup*, t. II, p. 455.

4. *Troisième phase de la préparation* (1862-1863). — Le catalogue des soixante et une propositions ne fut pas publié. La raison en fut, peut-être, l'indiscrétion d'un journal hebdomadaire de Turin, hostile au Saint-Siège, le *Mediatore*. En octobre 1862, ce journal annonça à ses lecteurs le document pontifical, imprima dans ses colonnes les propositions et les censures et critiqua dans plusieurs articles le contenu du *Syllabus* et la portée de ses condamnations. Immédiatement les ennemis de l'Église se répandirent en insultes violentes et dénoncèrent ouvertement l'intransigeance romaine. La campagne dura plusieurs mois. Pie IX attendit que le calme revînt et, sans doute à cause de cette réaction prématurée de l'opinion publique, abandonna son projet primitif, se réservant de condamner les erreurs modernes par un autre moyen. A maintes reprises, dans des allocutions, des encycliques, des lettres apostoliques, il les avait signalées et proscrites; il serait bien simple de les extraire de ces divers documents et d'en faire un nouveau catalogue. A cette fin, Pie IX nomma une commission qui travailla pendant plus d'un an. On procédait de la façon suivante. « On avait sous les yeux d'un côté les erreurs du temps présent, dénoncées au Saint-Siège par les évêques et les savants laïques, avec les commentaires qu'ils y avaient joints..., d'un autre côté les encycliques, les allocutions et les lettres apostoliques de Pie IX, et l'on cherchait quelles étaient celles où les erreurs avaient été condamnées. » F. Desjacques, dans *Études*, *loc. cit.*, p. 377. Finalement quatre-vingts propositions furent réunies et réparties en dix paragraphes, sans qu'on eût d'abord indiqué l'endroit d'où elles avaient été tirées. Sur la remarque du P. Bilio, barnabite, on jugea préférable de les faire suivre de l'indication des sources, afin que l'on pût se référer pour le contexte aux documents pontificaux eux-mêmes. Le P. Bilio, chargé de l'exécution de ce travail, mit ainsi la dernière main à une œuvre qui avait demandé près de douze ans d'études préparatoires.

2° *Avant la publication du Syllabus.* — S'ils ne furent pas la cause du Syllabus, puisque sa préparation était déjà finie, certains événements des années 1863 et 1864 décidèrent Pie IX à publier au plus tôt ce catalogue; on peut citer parmi les principaux l'apparition de la *Vie de Jésus* de Renan, le congrès de Munich et surtout les congrès de Malines.

1. *L'apparition de la Vie de Jésus.* — Ce livre de Renan, dès qu'il fut édité en 1863, connut un prodigieux succès; des éditions multipliées l'introduisirent en peu de temps dans tous les milieux, le scandale fut immense et les catholiques voulurent dénoncer « ce fruit le plus empoisonné du naturalisme moderne ». L'un des premiers, Mgr Pie, évêque de Poitiers, devant son clergé réuni en synode, flétrit solennellement l'auteur, et se plaignit en termes amers que les pouvoirs publics eussent toléré la publication et la diffusion d'un livre « d'une telle impiété ». Cf. Mgr Baunard, *Histoire du cardinal Pie*, Paris, 1886, t. II, p. 193. Vexés de cette part de responsabilité qu'on attribuait au gouvernement, les journaux libéraux entreprirent alors une campagne, dont le ton est donné par cette phrase du *Journal des Débats :* « Après l'autodafé qu'il vient de prononcer, il ne manque plus au nouvel inquisiteur que de faire appel au bras séculier. » *Op. cit.*, p. 195. Ces luttes violentes contre l'Église, autant que les attaques de Renan contre les dogmes les plus sacrés, appelaient de la part du souverain pontife une riposte qui ne devait pas tarder.

2. *Le congrès de Munich.* — En Allemagne, un certain nombre d'intellectuels s'étaient groupés sous la conduite de Dœllinger. Entre autres prétentions, ils voulaient rejeter la vieille conception de la théologie basée sur la scolastique, pour lui substituer une autre théologie, dont les fondements seraient la philosophie moderne et l'histoire. Leur but était, au fond, de chercher non plus à Rome mais en Allemagne la direction de la pensée catholique. Cf. art. Libéralisme, t. IX, col. 598. Ce groupe réunit en congrès à Munich (septembre 1863) des théologiens et des savants allemands; Dœllinger, dans un discours remarqué, y exposa ses idées. Tout en se montrant satisfait de l'adresse des congressistes au Saint-Siège, le pape, dans une lettre à l'archevêque de Munich, rappela alors les devoirs de respect et de soumission qui incombaient aux fidèles vis-à-vis des décisions doctrinales de la hiérarchie ecclésiastique. Cf. de longs passages de la lettre pontificale *Tuas libenter* du 21 décembre 1863, dans L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Paris, 1928, p. 219-227. Plusieurs propositions du *Syllabus* en seront extraites.

3. *Les congrès de Malines.* — D'autre part, du 18 au 22 avril 1863, se tint à Malines sur l'initiative des

catholiques belges un important congrès. Le but était de « créer un foyer de lumière, de charité et d'amour, où viendrait se consolider la sainte alliance des fils de l'Église ». *Compte rendu officiel de l'assemblée. Introduction*, p. III. Montalembert s'y rendit et prit la parole à deux reprises. Les discours qu'il prononça reflétèrent ses idées libérales. Cf. Lecanuet, *Montalembert*, t. III, p. 346 sq.; Mgr Baunard, *op. cit.*, t. II, p. 196 sq.; l'art. LIBÉRALISME, t. IX, col. 585-590; l'art. MONTALEMBERT, t. X, col. 2353. L'orateur marquait sans doute « la distinction essentielle entre l'intolérance dogmatique et la tolérance civile, l'une nécessaire à la vérité éternelle, l'autre nécessaire à la société moderne »; il proclamait sa soumission absolue à l'Église et au pape en matière de dogme. Mais, dans son premier discours, il rejetait « l'alliance du trône et de l'autel » et réclamait au nom des idées modernes la séparation des deux pouvoirs. Dans le second discours, il revendiquait pour tous la liberté de conscience qu'il appelait la plus précieuse, la plus sacrée, la plus légitime, la plus nécessaire. « J'éprouve, disait-il, une invincible horreur pour tous les supplices et toutes les violences faites à l'humanité, sous prétexte de servir et de défendre la religion. Les bûchers allumés par une main catholique me font autant d'horreur que les échafauds où les protestants ont immolé tant de martyrs. » De telles paroles eurent immédiatement un retentissement considérable. A Malines, l'assemblée enthousiaste les acclama; le cardinal-archevêque remercia vivement l'orateur et le roi Léopold lui envoya ses félicitations; mais, dès ce premier moment, le silence désapprobateur du cardinal Wiseman et du nonce à Bruxelles firent comprendre à Montalembert qu'il s'était aventuré sur un terrain brûlant. De retour en France, il publia ses deux discours dans le *Correspondant* des 25 août et 25 septembre 1863, puis dans une brochure qui portait ce titre significatif : *L'Église libre dans l'État libre*. L'effet déjà produit fut loin de s'apaiser; les idées que défendait l'orateur pouvaient évidemment s'entendre en un sens orthodoxe; il était sûr d'autre part que Montalembert ne voulait pas s'élever contre la doctrine catholique, lui qui déclarait à la fin de son second discours « soumettre toutes ses expressions et toutes ses opinions à l'infaillible autorité de l'Église ». Cependant, il avait parlé des libertés modernes avec un tel enthousiasme qu'il semblait ne point avoir d'autre idéal; prononcés au moment où le Piémont dépouillait le pape de ses États et introduisait dans ses lois l'indifférentisme religieux sous prétexte de liberté, les discours de Malines parurent faire revivre, en 1863, le libéralisme condamné trente ans auparavant. De nombreux évêques intervinrent à Rome pour demander la condamnation de Montalembert. Mgr Pie signala au pape les paroles regrettables de l'orateur et envoya son vicaire général porter au souverain pontife la lettre qu'il lui écrivit à ce sujet. Cf. Mgr Baunard, *op. cit.*, p. 206-207. De leur côté les amis de Montalembert, tels les archevêques de Malines et de Tours, firent tous leurs efforts pour le défendre. L'évêque d'Orléans alla lui-même à Rome et, de novembre 1863 à mars 1864, ne comptant ni son temps ni ses peines, multiplia les visites chez le cardinal Antonelli pour empêcher que les discours de Malines fussent traduits devant la Congrégation de l'Index. Cf. Lecanuet, *op. cit.*, p. 370-372. Le pape hésita longtemps; il lui en coûtait de reprendre ouvertement celui qu'il considérait comme « l'un de ses meilleurs amis »; mais, devant les dénonciations qui lui parvenaient de plus en plus nombreuses, il chargea le cardinal Antonelli, dans les premiers jours de mars 1864, de transmettre à Montalembert un blâme secret. Voir la lettre du cardinal dans Lecanuet, *op. cit.*, p. 373. L'orateur s'abstint de paraître au deuxième congrès de Malines pour ne point aggraver la tension des esprits; pourtant l'opposition aux catholiques libéraux se fit plus grande dans les derniers mois de l'année 1864. Mgr Pie, dans ses *Entretiens avec le clergé durant les exercices de la retraite*, releva les « erreurs doctrinales » qu'il avait trouvées dans les discours de Malines et établit surtout le bien-fondé des immunités ecclésiastiques, que Montalembert lui paraissait sacrifier de bon cœur. Cf. *Œuvres de Mgr Pie*, t. V, p. 335-357. Dans une autre publication plus importante encore, intitulée *Troisième instruction synodale sur les principales erreurs du temps présent*, l'évêque de Poitiers combattit le naturalisme sous toutes ses formes et particulièrement le naturalisme « prétendu catholique, qui admet le règne de Jésus-Christ dans l'ordre des choses privées, mais l'évince absolument dans l'ordre des choses publiques ». Cf. l'analyse et l'appréciation de la brochure dans Mgr Baunard, *op. cit.*, p. 215-219. Les défenseurs de l'Église se trouvaient plus divisés que jamais; le Saint-Siège crut donc le moment venu de faire entendre une parole autorisée et souveraine sur les questions si délicates, qui opposaient les uns aux autres les catholiques eux-mêmes.

3° *La publication du Syllabus.* — Le 8 décembre 1864 paraissaient deux documents pontificaux : l'encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus*. A cause de leur publication simultanée et de la similitude des erreurs qui sont combattues dans l'un et l'autre écrit, ils forment un tout et ne peuvent guère être étudiés l'un sans l'autre. Toutefois il importe de constater que, s'ils furent envoyés tous les deux à l'épiscopat catholique, ils ne furent pas présentés dans les mêmes termes à leurs destinataires. L'encyclique portait l'en-tête traditionnel : « A tous nos vénérables frères, les patriarches, les primats, les archevêques et évêques en grâce et en communion avec le Siège apostolique, Pie IX, pape. » Au *Syllabus* était annexée une lettre du cardinal Antonelli, secrétaire d'État, qui annonçait officiellement aux évêques l'envoi du recueil. A cause de sa particulière importance, il est nécessaire d'en transcrire les passages principaux. « Le pape, disait le cardinal, n'a jamais cessé, depuis le début de son pontificat, de proscrire et de condamner, par ses encycliques, ses allocutions consistoriales et d'autres lettres apostoliques déjà publiées, les erreurs les plus importantes et les fausses doctrines, surtout celles de notre très malheureuse époque. Mais, comme il aurait pu arriver que tous ces actes pontificaux ne fussent point parvenus à chacun des Ordinaires, le souverain pontife a voulu que l'on rédigeât un *Syllabus* de ces mêmes erreurs, destiné à être envoyé à tous les évêques du monde catholique. Quant à moi, ajoutait le cardinal, il m'a ordonné de veiller à ce que ce *Syllabus* imprimé vous fût expédié, Illustrissime et Révérendissime Seigneur, à l'occasion et au temps où le même souverain pontife, par suite de sa grande sollicitude, ...a jugé à propos d'écrire une autre lettre encyclique à tous les évêques catholiques. Ainsi exécutant, comme c'est mon devoir, avec tout le zèle et le respect qui conviennent, les ordres du même pontife, je m'empresse de vous envoyer ce *Syllabus* avec cette lettre. »

Le *Syllabus* se présentait, tel qu'il était sorti des mains des théologiens en 1863, avec l'énoncé de quatre-vingts propositions et, après chacune, l'indication des sources, mais sans signature et sans date. La forme d'un tel document était insolite; la réaction à son apparition fut extraordinaire.

4° *Après la publication du Syllabus.* — Jamais, peut-être, un écrit pontifical ne souleva pareille émotion. On imagine à peine maintenant les sarcasmes des ennemis de l'Église, les applaudissements enthousiastes de nombre de catholiques, les restrictions de plu-

sieurs autres. La tempête diminua progressivement et finit par s'apaiser; pourtant le nom de *Syllabus* fut encore celui qu'on évoqua en 1905, au moment de la discussion de la loi de séparation, devant les chambres françaises, pour rappeler l'intransigeance de l'Église et du pontife romain. Cf. L. Choupin, *op. cit.*, p. 109. D'où vint ce déchaînement de passions? L'enseignement donné dans l'encyclique *Quanta cura* n'était pourtant pas nouveau. Pie IX ne faisait que reprendre, il le remarque lui-même, ce que ses prédécesseurs avaient déjà dit; la doctrine qu'il exposait ne semblait pas devoir fournir matière à d'aussi âpres discussions et à des polémiques aussi acerbes.

1. *Raisons de l'émotion causée par le Syllabus.* — Le retentissement considérable de l'acte pontifical tint à plusieurs causes.

a) D'abord les événements qui se déroulaient au moment où parut l'encyclique lui donnèrent une importance de premier plan. La Question romaine se posait d'une façon plus aiguë que jamais; les envahissements successifs du territoire pontifical avaient vivement ému les catholiques de tous les pays; les paroles nobles et fières du souverain pontife en d'aussi graves circonstances devaient trouver partout le plus grand écho. Les discours de Malines avaient de leur côté surexcité les esprits et l'on était impatient de connaître la pensée du pape en des questions qui passionnaient l'opinion chez les laïques eux-mêmes.

b) Ce qui souleva aussi l'intérêt et suscita de vives colères chez les adversaires de l'Église, ce fut la netteté avec laquelle l'encyclique condamnait les erreurs. Lorsque le pape parlait des empiétements du pouvoir civil sur les droits de l'Église, des efforts faits par les gouvernements pour écarter de l'école tout enseignement religieux, des campagnes de presse contre les dogmes chrétiens, il faisait allusion à des actes récents et précis. Non content de condamner des principes, il en faisait des applications. Cf. F. Mourret, *Histoire générale de l'Église*, Paris, t. VIII, 1921, p. 495.

c) Enfin le *Syllabus*, publié avec l'encyclique sur l'ordre du pape, mit le comble à cette excitation. Ses quatre-vingts propositions contenaient, de l'aveu de Pie IX, « les principales erreurs modernes ». Or, quelques-unes de ces propositions, séparées de leur contexte et habilement exploitées, prêtaient, dans leur *imperatoria brevitas* à des interprétations qui n'étaient pas toutes exactes. Le pape ne paraissait-il pas, par exemple, condamner radicalement la liberté de conscience, l'indépendance du pouvoir civil, le progrès même de la civilisation? Cf. surtout proposition 15, 42, 80. On l'en accusa ouvertement; on blâma ses prétentions. La polémique fut très vive en France surtout; elle le fut beaucoup moins dans les autres pays.

2. *Attitude prise en France. — a) Les adversaires de l'Église et le gouvernement.* — La publication de l'encyclique et du *Syllabus* fut accueillie avec une véritable fureur par la presse anticléricale ou même simplement libérale. La *France politique*, le *Constitutionnel*, la *Patrie*, les *Débats*, l'*Opinion nationale* mirent en garde leurs lecteurs contre « l'intrusion du souverain pontife dans les affaires politiques ». Le *Siècle* vit dans le *Syllabus* « le suprême défi jeté au monde moderne par la papauté expirante ». On accusa le pape « d'éteindre le progrès, d'étouffer l'esprit moderne et le droit nouveau, de ressusciter le Moyen-Age et d'absorber la société laïque ». Les libres penseurs, les saint-simoniens, les panthéistes et les athées menèrent une campagne violente contre la personne et l'autorité du vicaire de Jésus-Christ. Ceux qui se liguaient contre la papauté se recrutaient surtout parmi les adversaires déclarés de toute croyance, de tout culte, les sectaires de toute nuance.

Le gouvernement lui aussi crut devoir intervenir sans aucune modération. Dès le 26 décembre — quinze jours après la promulgation des documents pontificaux — dans une note adressée à l'ambassade de France à Rome, il avait formulé « les regrets que la publication de l'encyclique lui avait inspirés ». Cf. J. Chantrel, *Annales ecclésiastiques de 1860 à 1866*, Paris, 1867, p. 311. Le 1er janvier 1865, une circulaire du ministre de la Justice et des Cultes fut adressée à tous les évêques de France. Distinguant deux parties dans les textes venus de Rome, le ministre déclarait : « Le Conseil d'État est saisi de l'examen d'un projet de décret tendant à autoriser la publication dans l'empire de la partie de l'encyclique qui accorde un jubilé pour 1865. Quant à la première partie de l'encyclique et au document qui y est annexé sous le titre : *Syllabus complectens præcipuos nostræ ætatis errores etc...*, Votre Grandeur comprendra que la réception et la publication de ces actes, qui contiennent des propositions contraires aux principes sur lesquels repose la constitution de l'empire, ne sauraient être autorisées. Ils ne peuvent donc être imprimés dans les instructions que vous croiriez devoir adresser aux fidèles. » Cf. J. Chantrel, *op. cit.*, p. 315. De fait, le 5 janvier, Napoléon III signait un décret permettant la publication dans l'empire « de la dernière partie de l'encyclique, commençant par ces mots : *Hisce litteris auctoritate Nostra* ». *Ibid.*, p. 319.

b) Les évêques. — Les évêques ne tardèrent pas à faire entendre de vives protestations contre la décision du gouvernement français. Un mois à peine après le décret impérial, ils avaient presque tous exprimé leurs sentiments. Cf. Raulx, *Encyclique et documents*, Paris, 1865, 2e partie; J. Chantrel, *op. cit.*, p. 316 sq.; Alex. de Saint-Albin, *L'encyclique et les évêques de France, recueil complet des lettres... de N. N. S. S. les archevêques et évêques de France*, Paris, 1865 (les citations qui suivent se réfèrent à ce dernier ouvrage).

Quelques évêques s'adressèrent à leur clergé dans des mandements. Ils adhéraient évidemment sans réserve aux documents pontificaux « réprouvant et condamnant toutes les erreurs réprouvées et condamnées, dans le sens et de la manière que le pape les réprouve et les condamne ». Ils relevaient aussi les calomnies des ennemis de l'Église, rejetant surtout avec indignation l'opposition qu'on disait exister entre leurs devoirs de catholiques et leurs devoirs de Français. Ils recommandaient enfin à leurs prêtres la prudence et la circonspection dans les paroles, les priant de ne point s'engager en des discussions hâtives sur certains points délicats traités dans l'encyclique et le *Syllabus* et montrant qu'il fallait avoir, pour bien parler de ces sujets, des notions variées et précises, des connaissances historiques et théologiques étendues. Cf. les mandements des évêques de Limoges, Pamiers, Beauvais, Agen. *Op. cit.*, p. 23, 59, 38, 189.

Mais la plupart des prélats écrivirent directement au ministre, afin de protester contre la défense qui leur était faite de publier l'encyclique. Sans se départir un seul instant du respect qu'ils devaient au pouvoir établi et tout en affirmant leur fidélité au gouvernement de l'empire, les évêques rappelaient d'abord qu'en matière de doctrine le pape était le seul juge; ils devaient pouvoir communiquer librement avec lui et transmettre à leurs fidèles les enseignements du pontife romain. Ce point capital était surtout mis en lumière par l'évêque de Metz, l'archevêque de Toulouse et l'évêque de Nîmes. Cf. pour le premier, F. Klein, *Vie de Mgr Dupont des Loges*, Paris, 1899, p. 195; pour les deux autres, *op. cit.*, p. 10, 16. Non sans quelque ironie, les évêques français faisaient aussi remarquer au ministre des Cultes qu'ils étaient les seuls à être privés du droit de publier l'encyclique; les catholiques, pour la connaître, pouvaient se la pro-

curer facilement, on l'éditait en France même et les journaux hostiles à la religion la citaient et la critiquaient sans être inquiétés. Pourquoi contre l'épiscopat une mesure arbitraire et tout à fait inefficace? Mesure arbitraire, parce que les articles organiques, sur lesquels s'appuyait le gouvernement français pour interdire aux évêques l'exercice de leur droit, n'avaient aucune valeur aux yeux de l'Église; le Saint-Siège à plusieurs reprises les avait condamnés; cf. les lettres de l'évêque d'Angers et de l'archevêque d'Auch, *op. cit.*, p. 19, 72. Mesure inefficace, parce que les doctrines exposées par Pie IX étaient déjà contenues dans ses allocutions ou ses encycliques antérieures; l'enseignement en était connu et accepté par tous les fidèles. Cf. la lettre de l'évêque de Nîmes, *op. cit.*, p. 17.

Le gouvernement donnait comme prétexte à sa décision que les documents pontificaux contenaient des propositions « contraires aux principes sur lesquels reposait la constitution de l'empire ». Rien n'est plus faux, répondaient les évêques; les actes de Pie IX soutiennent, au contraire, le pouvoir séculier, ils en montrent l'origine divine, ils en légitiment les droits et c'est pourquoi la presse anarchique met tant d'acharnement à attaquer l'encyclique. Cf. la lettre de l'archevêque de Lyon, *op. cit.*, p. 52.

Les évêques insistaient enfin sur certaines propositions mal comprises, et particulièrement sur celles qui concernaient la liberté des cultes. Cette liberté, disaient-ils, conduirait au scepticisme, si elle était prise dans un sens absolu; l'erreur ne peut pas avoir les mêmes droits que la vérité. Mais, ajoutaient-ils, autre chose est de prononcer un jugement théologique, autre chose d'apprécier les circonstances. Il pourrait se faire que la plus pure et la plus religieuse théorie devînt, par son application absolue, une source de troubles sociaux ou même une véritable injustice par l'atteinte qu'elle porterait aux droits acquis. Cf. les lettres des évêques de Strasbourg, de Clermont, de Marseille, de La Rochelle, *op. cit.*, p. 88, 160, 171, 224; même idée dans les mandements des évêques de Blois et d'Amiens *op. cit.*, p. 65, 183.

Non contents de protester devant leurs diocésains par leurs mandements et devant le ministre par leurs réponses à sa lettre du 1er janvier 1865, deux évêques français, Mgr Mathieu, cardinal-archevêque de Besançon et Mgr de Dreux-Brézé, évêque de Moulins, donnèrent publiquement lecture, le 8 janvier, dans la chaire de leur cathédrale, du texte complet de l'encyclique. La riposte du gouvernement ne se fit pas attendre. Un recours comme d'abus fut formé contre eux devant le Conseil d'État, et le *Moniteur* du 8 février publiait leur condamnation, « considérant qu'ils avaient contrevenu à la loi du 18 germinal an X ». Cf. le texte dans J. Chantrel, *op. cit.*, p. 322-323.

c) Intervention spéciale de Mgr Dupanloup. — Pour donner une publicité plus grande à sa réponse et en même temps pour réfuter plus sûrement les objections lancées contre l'encyclique et le *Syllabus*, l'évêque d'Orléans fit paraître le 26 janvier un petit opuscule intitulé : *La Convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre*. Ce livre connut un immense succès, puisque trente-quatre éditions en furent imprimées en quelques semaines. Cf. pour le commentaire, *Nouvelles œuvres choisies de Mgr Dupanloup*, t. IV; pour les détails sur la composition et la publication de l'ouvrage, F. Lagrange, *op. cit.*, t. II, p. 456 sq. Comme le titre l'indiquait, l'évêque étudiait successivement deux actes « destinés à exercer sur la situation présente de l'Église catholique une influence considérable ». Le 15 septembre 1864, une convention avait été signée entre Napoléon III et le roi de Piémont, Victor-Emmanuel II. La France s'engageait à retirer graduellement ses troupes des États pontificaux, à mesure que l'armée du Saint-Père serait organisée; l'évacuation devait néanmoins être accomplie dans un délai de deux ans. Cf. F. Mourret, *op. cit.*, p. 475 sq. Les catholiques virent dans ce pacte l'abandon par la France de la ligne de conduite qui avait été suivie jusqu'alors; ils dénoncèrent les ambitions du Piémont et montrèrent les dangers de la politique impériale, qui laissait le domaine temporel du souverain pontife à la merci de toutes les convoitises. La publication de l'encyclique et du *Syllabus*, moins de trois mois après, parut à certains la réponse du pape; on fit de ces deux documents des écrits plus politiques que religieux et l'on s'efforça d'excuser ainsi l'interdiction de les diffuser portée par le gouvernement. Cf. sur cette question du rapport de la Convention et de l'encyclique : C. Passaglia, *Sopra l'Enciclica...*, Turin, 1865, *Introduzione*, p. 5-36, et É. Keller, *L'encyclique du 8 décembre 1864 et les principes de 1789, ou l'Église, l'État et la liberté*, Paris, 1865, t. I, p. 7-27. Mgr Dupanloup démasqua cette tactique; comme citoyen il prétendit pouvoir poser des questions au sujet de la Convention; comme évêque catholique il crut de son devoir d'expliquer l'encyclique. Cette seconde partie de la brochure, où l'auteur manie tour à tour avec la même aisance l'ironie et la logique et dans laquelle il décoche à ses adversaires les traits les plus sûrs et les plus inattendus, est assurément la plus intéressante.

L'évêque s'y plaint d'abord qu'on livre l'écrit pontifical aux commentaires de laïques incompétents, alors que les membres de l'épiscopat se voient refuser le droit légitime qu'ils revendiquent de la présenter eux-mêmes à leurs fidèles. Il n'est donc pas étonnant que les contre-sens et les « contre-bon sens » abondent dans les traductions qu'en offre la presse anticléricale. Après ces préliminaires, l'auteur entre dans le vif du sujet, en rappelant qu'il faut se référer aux documents d'où les propositions sont extraites pour savoir en quel sens elles ont été condamnées. Le pape repousse, dit-on, la liberté philosophique; mais ce qu'il entend rejeter, c'est l'omnipotence absolue de la raison qui serait implicitement la négation de Dieu. On fait grief à Pie IX de s'opposer au progrès et à la civilisation; mais il prend ces mots au sens où ils sont devenus « la consigne, le mot de passe des bandes révolutionnaires, l'éternel refrain des discours les plus agressifs et les plus impies ». On lui reproche de s'attaquer à la liberté des cultes; mais c'est ici qu'il faut s'appuyer, pour comprendre ses paroles, sur la distinction de la thèse et de l'hypothèse. Pie IX donne l'idéal d'une société entièrement chrétienne, il condamne l'indifférentisme doctrinal, l'égalité en soi du vrai et du faux. Il ne blâme pas pourtant les gouvernements qui ont cru devoir, à cause de la nécessité des temps et des lieux, inscrire dans leurs constitutions la liberté des cultes; il l'a fait lui-même à Rome. Si le pape touche à la politique, c'est pour redire les principes premiers sur lesquels doivent s'établir les États : l'inviolabilité du droit et de la justice, le respect du pouvoir; c'est aussi pour rejeter les doctrines qui sont le grand péril des sociétés modernes : la violence brutale et la souveraineté du but. L'Église, conclut l'évêque d'Orléans, n'est inféodée par sa nature à aucune forme de gouvernement; elle les accepte tous, pourvu qu'ils soient justes.

A peine connue, l'œuvre de Mgr Dupanloup fut critiquée par les intransigeants; on l'accusa d'avoir « transfiguré l'encyclique, et de n'avoir pas reproduit la pensée du pape. Pourtant, quelques jours à peine après la publication du livre, le nonce félicitait l'auteur « de son magnifique travail » et lui exprimait toute sa reconnaissance pour le puissant appui qu'il apportait à la cause du Saint-Père. Pendant les semaines sui-

vantes la manifestation prit des proportions inouïes. Six cent trente évêques remercièrent Mgr Dupanloup d'avoir si bien traduit leurs propres sentiments au sujet de l'encyclique. De tous les pays d'Europe, mais aussi d'Amérique, d'Asie, des îles les plus lointaines de l'Océanie, parvint à l'évêque d'Orléans l'adhésion enthousiaste de l'épiscopat catholique. Le souverain pontife lui-même daigna approuver la brochure. Le 2 février 1865, il déclara à l'un des amis de l'auteur : « L'écrit qu'il vient de publier a été pour moi une grande joie; il a expliqué et fait comprendre l'encyclique comme il faut qu'on la comprenne. » Cf. Lecanuet, *op. cit.*, t. III, p. 389. Il lui adressa enfin, le 4 février, un bref très élogieux. Cf. F. Lagrange, *op. cit.*, t. II, p. 474 sq. Le gouvernement français n'osa pas protester directement contre ce bref pontifical; mais, dans une note à l'ambassadeur à Rome le 8 février, il se plaignit que le nonce eût envoyé deux lettres, l'une à l'évêque d'Orléans, pour le féliciter de sa brochure, l'autre à l'évêque de Poitiers, pour approuver son mandement. « Par cette double démarche, disait-il, le nonce a gravement compromis le caractère dont il est revêtu. En s'adressant à des évêques français pour apprécier et diriger leur conduite à l'égard du gouvernement impérial, il a outrepassé ses attributions. Le gouvernement espère donc que, dans sa sagesse, la cour de Rome ne permettra pas le renouvellement de pareils écarts, qu'il est d'ailleurs résolu à ne pas tolérer. » Cf. J. Chantrel, *op. cit.*, p. 325.

d) Les publicistes catholiques. — Ils étaient alors profondément divisés; sur l'origine et l'histoire de ces luttes voir l'art. LIBÉRALISME. Le *Syllabus*, loin de changer cet état de choses, excita bien plutôt l'un contre l'autre les deux groupes des catholiques français, les libéraux et les ultramontains. Les libéraux restaient fidèles aux doctrines exposées lors du congrès de Malines; cf. col. 2880 sq. L'apparition de l'encyclique et du *Syllabus* les troubla profondément. Montalembert, Cochin, le prince de Broglie, d'abord déconcertés et croyant leurs opinions condamnées par le pape, songèrent un instant à quitter la vie publique, et à abandonner la direction du *Correspondant*. Ils furent rassurés par le vicomte de Meaux, qui rechercha dans les documents pontificaux la véritable portée des propositions du *Syllabus* et fit savoir à Montalembert le résultat de son enquête. « Nous restons libres, lui écrivit-il, dans l'appréciation des nécessités et des circonstances contemporaines. Il nous est seulement défendu d'ériger ces nécessités et ces circonstances en principe absolu et universel, en idéal de perfection sociale. Ce terrain pratique et politique est le nôtre. » L'approbation donnée par Rome à l'ouvrage de Mgr Dupanloup causa aux libéraux une très grande joie; ils reprirent courage. Pourtant, ils n'oublièrent pas les angoisses et les tristesses qu'ils avaient ressenties dans l'intime de leurs cœurs; plusieurs mois après, Montalembert exhalait encore sa plainte, dans des lettres pleines de soumission chrétienne qu'il écrivait à ses amis. Cf. Lecanuet, *op. cit.*, t. II, p. 390 sq.

Les ultramontains se réjouirent fort, au contraire, de la publication du *Syllabus;* ils y virent la condamnation du libéralisme, dans toutes les acceptions possibles du mot. Veuillot était à Rome quand parut l'encyclique; il écrivit à son frère son adhésion enthousiaste. Cf. E. Veuillot, *op. cit.*, t. III, p. 497. Quelques semaines plus tard, prenant connaissance de la brochure de Mgr Dupanloup, il la jugea sans ménagement. Il accusait l'évêque d'Orléans d'avoir négligé les points du *Syllabus* applicables au catholicisme libéral et d'avoir voulu détourner l'attention de la censure qui frappait ses amis les libéraux. Lorsque parvint à l'auteur le bref élogieux du souverain pontife, les ultramontains en recueillirent soigneusement les derniers mots. « Assurément, disait le pape, l'évêque d'Orléans saura d'autant mieux livrer à ses fidèles notre véritable pensée contenue dans l'encyclique, qu'il en a réfuté avec plus d'énergie les interprétations erronées; *pro certo habentes te... eo accuratius tradilurum esse populo tuo germanam nostrarum litterarum sententiam, quo vehementius calumniosas interpretationes explosisti.* » Bref du 4 février 1865. On voulut voir en ces paroles sinon une désapprobation, au moins une réserve, et l'on supposa que Pie IX, après avoir félicité le brillant polémiste d'avoir si bien repoussé en ce premier écrit les commentaires faux et calomnieux, lui conseillait de compléter son œuvre, en exposant cette fois ce qui concernait la doctrine. Il ne semble pas que cette interprétation du bref de Pie IX soit la bonne. Cf. F. Lagrange, *op. cit.*, p. 475; J. Bricout, *Revue du clergé français*, mai 1913, p. 403 sq. Cependant la brochure de Mgr Dupanloup suggéra à Louis Veuillot l'idée d'écrire lui aussi quelques pages sur l'encyclique et le *Syllabus*. Sa pensée, au dire de son frère, « était moins de réfuter l'ennemi que de prendre à partie les catholiques libéraux ». E. Veuillot, *op. cit.*, t. III, p. 500. Il attendit l'année suivante pour publier à son tour un opuscule, de même apparence extérieure que celui de l'évêque d'Orléans, qu'il intitula : *L'illusion libérale.* Les premières pages établissent la position d'un catholique libéral qui a la franchise de ses opinions. Il reproche à l'Église son intransigeance, nie son pouvoir coercitif, prêche la suppression de l'alliance entre l'Église et l'État, appelle la tolérance à l'égard de tous les cultes un régime excellent, idéal même, demande enfin l'abrogation des immunités ecclésiastiques. La réfutation commence alors sous la plume de Louis Veuillot par une affirmation catégorique. « Le catholique libéral n'est ni catholique ni libéral. Je veux dire par là, sans douter encore de sa sincérité, qu'il n'a pas plus la notion vraie de la liberté que la notion vraie de l'Église... Il porte un caractère plus connu et tous ses traits font également reconnaître un personnage trop ancien et trop fréquent dans l'histoire de l'Église; sectaire, voilà son nom. » *Op. cit.*, p. 23-24. Le pape, poursuit l'écrivain, a dénoncé cette « dangereuse erreur »; il a averti les catholiques de la voie périlleuse dans laquelle certains se sont engagés, sous prétexte de suivre le courant de la société moderne. Louis Veuillot reprend ensuite les différentes positions « réclamées au nom de la liberté »; il insiste sur la séparation de l'Église et de l'État, sur la liberté de conscience et des cultes, montre que les libéraux non chrétiens, tous révolutionnaires, méprisent les catholiques qui se disent libéraux et qui n'osent pas, dans la pratique, tirer les conclusions de leurs principes. Il conclut en suggérant le seul remède au mal déjà si grand : obéir absolument au successeur de Pierre, suivre inébranlablement ses directives et ne point chercher à détourner de leur sens ses paroles et ses avis.

Le livre de Louis Veuillot ne reçut pas chez ses amis un accueil enthousiaste; on le trouva « discret »; on l'aurait voulu « plus agressif ». Cependant le pape lut avec intérêt le travail de celui qu'il appelait « le vrai défenseur de son pontificat »; il se déclara très content de la brochure dans laquelle, dit-il, l'auteur avait exprimé « toutes ses idées ». Pie IX n'envoya pas de lettre d'approbation à l'écrivain, jugeant sans doute certaines de ses expressions trop vives et un peu cassantes; plusieurs propositions tirées de l'opuscule furent dénoncées à Rome, mais elles ne furent pas condamnées. Cf. E. Veuillot, *op. cit.*, t. III, p. 502-503.

Placés en dehors de toute polémique, bien des catholiques puisèrent dans l'encyclique les principes de la doctrine sociale, qu'ils songeaient à répandre. L'un d'eux, É. Keller, dégagea de l'enseignement pontifical

les bases de l'apostolat social et de l'action catholique. *Op. cit.*, surtout c. XVII, p. 279-301. Pour ce qui est de l'influence de l'encyclique sur l'œuvre d'Albert de Mun, cf. F. Mourret, *op. cit.*, p. 500, note.

3. *Attitude prise hors de France.* — Le *Syllabus* ne suscita pas dans les autres pays d'aussi âpres controverses qu'en France; mais l'intérêt qu'il y provoqua n'y fut pas moins grand.

a) Aperçu général. — En Italie le ministre de la Justice défendit la publication de l'encyclique et du *Syllabus* et, comme en France, les évêques protestèrent contre cette décision. Elle fut rapportée le 8 février 1865 et l'*exequatur* donné aux deux documents, à condition que les droits de la couronne fussent respectés. Cf. J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, t. II, p. 322. Ce ne fut point de la part du gouvernement italien le signe d'un retour à une politique plus conciliante à l'égard du Saint-Siège, mais le Piémont, satisfait de la convention du 15 septembre, dont son ambition attendait beaucoup, estima devoir s'abstenir pour l'instant de toute manifestation hostile contre l'Église.

Le gouvernement autrichien, d'abord décidé à empêcher la publication du *Syllabus*, reconnut que le concordat s'opposait à une telle interdiction. En Espagne, ce fut pour sauvegarder les droits de l'État que les pouvoirs publics s'empressèrent d'autoriser la diffusion du document pontifical. Cf. J. Chantrel, *op. cit.*, p. 324. Par contre, la Russie mit obstacle à sa promulgation. Cf. J. Schmidlin, *loc. cit.*, et la lettre de l'évêque de Nantes au ministre des Cultes dans *L'encyclique et les évêques de France*, p. 106.

L'épiscopat du monde catholique fit connaître au souverain pontife son entière soumission, et proclama son adhésion sans réserve à l'encyclique *Quanta cura* et au *Syllabus*. Les prélats exprimèrent leurs sentiments, tantôt en des lettres pastorales à leur clergé et à leurs fidèles, tantôt en des adresses d'hommage et de fidélité à Pie IX lui-même. Nulle part on ne trouvera ces documents mieux classés et mieux analysés que dans Rinaldi, *op. cit.* Dans les divers synodes qu'ils tinrent les années suivantes, dans les conciles provinciaux ou nationaux auxquels ils prirent part, les évêques enfin ordonnèrent à leurs prêtres de bien connaître, pour les réfuter, les erreurs condamnées par le pape; ils rappelèrent au peuple chrétien le devoir qui lui incombait d'adhérer sans restriction à l'enseignement venu de Rome. Cf. particulièrement le synode de Venise en 1865, le Ier concile de la province d'Utrecht en Hollande à la même date, le IIe concile de Baltimore en 1866 et, quelques années plus tard, le IIe concile provincial de Quito dans la république de l'Équateur. Pour le détail, cf. F. Desjacques, *loc. cit.*, p. 363-365.

b) En Angleterre. — Les catholiques se trouvaient divisés depuis longtemps. Les uns étaient de tendance nettement libérale, ils exprimaient leurs opinions dans la revue mensuelle le *Rambler*, s'élevaient contre tout ce qui était romain, accusaient les anciens catholiques anglais d'étroitesse d'esprit et, dans la solution des problèmes de critique ou d'histoire, revendiquaient une absolue liberté; leurs chefs étaient les directeurs de la revue : Richard Simpson et sir John Acton. A l'opposé, d'autres épousaient les idées ultramontaines; Wilfrid Ward, qui était à la tête de ceux-ci, ne cherchait le salut que dans la dictature de la papauté; « il jugeait naturel et désirable que cette dictature s'exerçât à chaque moment, pour résoudre d'autorité toutes les questions où se débattait la pensée moderne; et il réduisait le rôle du croyant à attendre et à enregistrer docilement ces décisions toujours souveraines et infaillibles ». Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, t. II, p. 322-323. Entre les deux camps bien tranchés, Newman, dès 1859, s'efforçait de jeter un pont; mais son intervention était loin d'avoir le succès qu'il escomptait. Cf. sur son rôle, l'art. NEWMAN, t. XI, col. 339-342. L'apparition du *Syllabus* fut évidemment accueillie de façon diverse par chacune des deux écoles. Les libéraux avaient déjà interrompu la publication de leur revue, le *Home and foreign review*, qui avait remplacé en 1862 le *Rambler;* ils s'étaient sentis visés et condamnés dans leurs opinions par le bref de Pie IX à l'archevêque de Munich, au moment du congrès des catholiques allemands. Loin de se soumettre pourtant, ils pensaient que le temps finirait par les justifier en montrant que le pontife avait tort; la publication du *Syllabus* ne fit que les fortifier en cette manière de voir. Leurs adversaires, au contraire, se réjouirent, parfois de façon bruyante, et donnèrent aux propositions l'interprétation la plus absolue. Newman disait de la *Revue de Dublin*, l'organe des ultramontains, qu' « elle tendait les principes jusqu'à ce qu'ils fussent près de se briser, et qu'elle présentait les vérités dans la forme la plus paradoxale ». Thureau-Dangin, *ibid.*, p. 344.

c) En Allemagne. — Les documents pontificaux du 8 décembre 1864 provoquèrent une réaction différente chez les partisans des deux tendances libérales. Le *Syllabus* exaspéra Dœllinger, qui se sentit directement visé dans ses opinions personnelles. Il écrivit immédiatement un violent pamphlet, inédit de son vivant, mais publié plus tard dans *Kleinere Schriften gedruckte und ungedruckte von J. J. Ign. von Dœllinger*, Stuttgart, 1892, p. 197-227. Il y combattit la force obligatoire et la valeur dogmatique du *Syllabus*. Cf. ici l'art. DOELLINGER, t. IV, col. 1516-1517. Par contre, un livre édité à Mayence en 1866 reprit les idées de Mgr Dupanloup en France. L'auteur était Mgr Ketteler, évêque de Mayence. Cf. sur lui, G. Goyau, *L'Allemagne religieuse, le catholicisme*, Paris, 1909, t. III, p. 67 sq.; du même, *Ketteler*, dans la collection *La pensée chrétienne*, Paris, 1908. L'ouvrage du prélat, *Deutschland nach dem Kriege 1866*, connut en Allemagne un grand succès; il fut traduit en français par l'abbé Belet, Paris, 1866. Le but de l'auteur en cette brochure n'était pas exactement le même que celui de l'évêque d'Orléans. Au lendemain de Sadova, Ketteler examinait la situation des catholiques allemands vis à vis de la Prusse victorieuse, et il prêchait avec adresse et dignité la politique du ralliement. Dans un chapitre intitulé : *Le libéralisme et l'encyclique*, il étudiait spécialement la question de la liberté de conscience et des cultes. Il établissait la fausseté de l'indifférentisme religieux, mais montrait qu'en pratique la liberté de conscience et l'égalité des cultes « entendues dans le sens de la constitution prussienne étaient comme la meilleure réglementation des affaires ecclésiastiques de ce pays et même comme une nécessité ». Cf. LIBÉRALISME, *loc. cit.*, col. 596, et pour le texte complet du chapitre de Ketteler, la traduction qu'en a donnée le *Correspondant*, mai 1867, p. 194 sq. L'évêque allemand donnait la distinction de la thèse et de l'hypothèse, telle que Mgr Dupanloup et d'autres prélats l'avaient admise et expliquée.

II. TEXTE. — Après avoir transcrit le texte du *Syllabus* avec un rapide commentaire, nous résumerons l'encyclique *Quanta cura*. C'est alors que le lecteur pourra juger de la similitude des doctrines condamnées dans l'un et l'autre document.

I. LE SYLLABUS. — Voir le texte dans Denzinger-Bannwart, n° 1700-1780, le commentaire dans L. Choupin, *op. cit.*, p. 187-115; les références aux documents pontificaux dans Raulx, *Encyclique et documents*, Bar-le-Duc, 1865, et dans *Recueil des allocutions consistoriales, encycliques et autres lettres apostoliques des souverains pontifes Clément XII, Be-*

noît XIV, Pie VI, Pie VII, Léon XII, Grégoire XVI et Pie IX, citées dans l'encyclique et le Syllabus du 8 décembre 1864, Paris, 1865; nous citerons d'habitude ce dernier ouvrage.

Les propositions ne se présentent pas sans ordre; elles sont groupées en dix chapitres inégaux de longueur et d'importance; elles sont toujours suivies de l'indication de leurs sources.

§ 1. *Pantheismus, naturalismus et rationalismus absolutus.*

1. Nullum supremum, sapientissimum, providentissimumque numen divinum exsistit ab hac rerum universitate distinctum, et Deus idem est ac rerum natura, et idcirco immutationibus obnoxius; Deusque reapse fit in homine et mundo, atque omnia Deus sunt et ipsissimam Dei habent substantiam : ac una eademque res est Deus cum mundo, et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo, et justum cum injusto.

2. Neganda est omnis Dei actio in homines et mundum.

§ 1. *Panthéisme, naturalisme et rationalisme absolu.*

1. Il n'existe aucune divinité suprême, pleine de sagesse et de providence, qui soit distincte de l'universalité des choses; et Dieu est la même chose que la nature, assujetti par conséquent aux changements. Dieu par là même se fait dans l'homme et dans le monde, et tous les êtres sont Dieu et ont la propre substance de Dieu. Dieu est une seule et même chose avec le monde et, par suite, il n'y a pas de différence entre l'esprit et la matière, la nécessité et la liberté, le vrai et le faux, le bien et le mal, le juste et l'injuste.

2. Il faut nier toute action de Dieu sur les hommes et sur le monde.

Ces deux premières propositions sont extraites textuellement de l'allocution *Maxima quidem*, prononcée par Pie IX au consistoire du 9 juin 1862, devant les cardinaux, archevêques et évêques réunis à Rome pour la canonisation des martyrs du Japon. Cf. *Recueil...*, p. 456-458. Les erreurs signalées ont été ensuite solennellement condamnées au concile du Vatican. Const. *De fide catholica*, c. I, Denz.-Bannw., n° 1782-1784, et canons, *ibid.*, n° 1801-1805. Il y a un Dieu distinct du monde, éternel et immuable, qui a créé le ciel et la terre et tout ce qu'ils renferment et qui gouverne les hommes par sa providence.

3. Humana ratio, nullo prorsus Dei respectu habito, unicus est veri et falsi, boni et mali arbiter; sibi ipsi est lex, et naturalibus suis viribus ad hominum et populorum bonum curandum sufficit.

4. Omnes religionis veritates ex nativa humanæ rationis vi derivant; hinc ratio est princeps norma qua homo cognitionem omnium cujuscumque generis veritatum assequi possit ac debeat.

3. La raison humaine, sans avoir aucun compte à tenir de Dieu, est l'unique arbitre du vrai et du faux, du bien et du mal; elle est à elle-même sa loi et elle suffit, par ses forces naturelles, pour procurer le bien des hommes et des peuples.

4. Toutes les vérités de la religion dérivent de la force native de la raison humaine; par conséquent, la raison est la règle souveraine d'après laquelle l'homme peut et doit acquérir la connaissance des vérités de n'importe quelle espèce.

C'est encore de la même allocution du pape qu'est tiré le texte du *Syllabus;* mais déjà Pie IX avait condamné des erreurs analogues dans l'encyclique *Qui pluribus* du 9 novembre 1846 et l'encyclique *Singulari quidem* du 9 juin 1862. Cf. *Recueil...*, p. 172 et 362. La seconde partie de la proposition 4, *hinc ratio etc...* n'est qu'une conséquence du principe posé dans la première.

5. Divina revelatio est imperfecta, et idcirco subjecta continuo et indefinito progressui, qui humanæ rationis progressioni respondeat.

5. La révélation divine est imparfaite et, par conséquent, elle est sujette à un progrès continuel et indéfini correspondant au développement de la raison humaine.

La proposition 5 répète une condamnation déjà portée plusieurs fois contre les affirmations de Günther. Cf. décret de l'*Index*, du 8 janvier 1857; bref aux archevêques de Breslau et de Cologne, Denz.-Bannw., n° 1655-1658; allocution *Maxima quidem* citée *supra*, (proposition 1). Puisque, disait Günther, la raison humaine est capable de comprendre toutes les vérités révélées, l'intelligence de ces vérités ira sans cesse en se perfectionnant. Grâce aux progrès des sciences et de la philosophie, on parviendra à donner aux dogmes un sens nouveau, autre que celui qui leur est attribué jusqu'à présent. Le concile du Vatican a réprouvé formellement cette doctrine, en affirmant que les définitions de l'Église sont infaillibles et expriment une vérité immuable. Sess. III, c. IV, *De fide et ratione*, Denz.-Bannw., n° 1800, 1818. Cf. sur Günther, A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, p. 131 sq.; et ici l'art. DOGME, t. IV, col. 1637.

6. Christi fides humanæ refragatur rationi, divinaque revelatio non solum nihil prodest, verum etiam nocet hominis perfectioni.

6. La foi du Christ est en opposition avec la raison humaine; non seulement la révélation divine ne sert de rien, mais elle nuit à la perfection de l'homme.

La proposition 6 est composée de deux membres de phrase; le premier est tiré de l'encyclique *Qui pluribus;* le second, de l'allocution *Maxima quidem.* Cf. *supra*, propositions 4 et 1, et pour le texte, *Recueil...*, p. 172 et 457. A force d'exalter la souveraineté de la raison humaine, on en arrive à rejeter toute révélation. Le pape, dans les documents d'où cette proposition est extraite, répond qu'il ne peut y avoir ni opposition ni contradiction entre la raison et la foi, « parce que l'une et l'autre émanent et arrivent jusqu'à nous de ce Dieu très excellent et très grand, qui est la source de la vérité immuable et éternelle... C'est à une droite raison que la vérité de la foi emprunte sa démonstration, son soutien et sa défense les plus sûrs; la foi de son côté délivre la raison des erreurs qui l'assiègent; elle l'illumine... par la découverte des choses divines, la confirme et la perfectionne ». Sur l'histoire de cette erreur du rationalisme au XIX[e] siècle, cf. art. *Foi* dans le *Dictionn. apolog. de la foi cathol.*, t. II, col. 63 sq; et ici l'art. RATIONALISME, t. XIII, col. 1765 sq.

7. Prophetiæ et miracula in sacris litteris exposita et narrata sunt poetarum commenta, et christianæ fidei mysteria philosophicarum investigationum summa; et utriusque Testamenti libris mythica continentur inventa, ipseque Jesus Christus est mythica fictio.

7. Les prophéties et les miracles exposés et racontés dans les Livres sacrés sont des fables de poètes; les mystères de la foi chrétienne sont le résultat d'investigations philosophiques; dans les livres des deux Testaments sont contenues des inventions mythiques, et Jésus-Christ lui-même est un mythe.

Cette proposition est extraite de l'allocution *Maxima quidem;* cf. *supra*, proposition 1; les erreurs qu'elle signale ont été condamnées par le concile du Vatican, const. *De fide catholica,* en particulier dans le canon 4, Denz.-Bannw., n. 1813.

§ 2. *Rationalismus moderatus.*

8. Quum ratio humana ipsi religioni æquiparetur, idcirco theologicæ disciplinæ perinde ac philosophicæ tractandæ sunt.

§ 2. *Rationalisme modéré.*

8. Comme la raison humaine est égalée à la religion elle-même, les disciplines théologiques doivent être traitées de la même manière que les disciplines philosophiques.

Tout en reconnaissant que « la religion est le don le plus excellent que Dieu ait fait à l'homme », certains hommes, trop confiants en leurs propres forces, « poussent l'arrogance jusqu'à chercher la raison dernière des mystères que Dieu a daigné nous révéler ». C'est en ces termes que Pie IX s'exprime le 9 décembre 1854, dans l'allocution *Singulari quadam*, prononcée devant les évêques venus à Rome à l'occasion de la définition du dogme de l'immaculée conception. La proposition 8 est extraite de cette allocution. Cf. *Recueil...*, p. 336. Elle pose le principe fondamental de ce que l'on a appelé le rationalisme modéré; les propositions suivantes feront de ce principe diverses applications.

9. Omnia indiscriminatim dogmata religionis christianæ sunt objectum naturalis scientiæ seu philosophiæ; et humana ratio historice tantum exculta potest ex suis naturalibus viribus et principiis ad veram de omnibus etiam reconditioribus dogmatibus scientiam pervenire, modo hæc dogmata ipsi rationi tanquam objectum proposita fuerint.

9. Tous les dogmes de la religion chrétienne sans distinction sont objet de science naturelle ou de philosophie; la raison humaine, munie de la simple culture historique, peut, par ses seules forces naturelles et d'après ses principes, parvenir à une véritable connaissance de tous les dogmes, même les plus cachés, pourvu que ces dogmes aient été proposés à la raison elle-même comme objet.

10. Quum aliud sit philosophus, aliud philosophia, ille jus et officium habet se submittendi auctoritati, quam veram ipse probaverit; at philosophia neque potest neque debet ulli sese submittere auctoritati.

10. Comme autre est le philosophe, autre la philosophie, celui-là a le droit et le devoir de se soumettre à l'autorité qu'il aura reconnue comme juste; mais la philosophie ne peut ni ne doit se soumettre à aucune autorité.

11. Ecclesia non solum non debet in philosophiam unquam animadvertere, verum etiam debet ipsius philosophiæ tolerare errores, eique relinquere ut ipsa se corrigat.

11. Non seulement l'Église ne doit jamais sévir contre la philosophie, mais elle doit tolérer les erreurs de la philosophie et lui laisser le soin de se corriger elle-même.

On peut grouper ces propositions. Elles sont tirées toutes les trois de la lettre *Gravissimas* de Pie IX à l'archevêque de Munich-Frisingue, le 11 décembre 1862. Cf. pour le contexte, *Recueil...*, p. 466 sq. Le pape y réprouve la doctrine et les écrits de l'abbé Jacques Frohschammer. Cf. A. Vacant, *op. cit.*, t. I, p. 134. La proposition 9 redit la prétention qu'a la philosophie de parvenir à l'intelligence de tous les dogmes chrétiens; les propositions 10 et 11 affirment sa volonté de n'être jamais soumise à l'autorité de l'Église. Dans le document qui condamne ces erreurs, Pie IX rappelle « qu'il ne sera jamais permis à la philosophie pas plus qu'au philosophe d'enseigner quoi que ce soit de contraire à la révélation divine ».

12. Apostolicæ Sedis romanarumque Congregationum decreta liberum scientiæ progressum impediunt.

12. Les décrets du Siège apostolique et des Congrégations romaines empêchent le libre progrès de la science.

13. Methodus et principia, quibus antiqui doctores scholastici theologiam excoluerunt, temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui minime congruunt.

13. La méthode et les principes d'après lesquels les anciens docteurs scolastiques ont cultivé la théologie ne sont plus en rapport avec les nécessités de notre temps et le progrès des sciences.

14. Philosophia tractanda est nulla supernaturalis revelationis habita ratione.

14. On doit s'occuper de philosophie sans tenir compte de la révélation surnaturelle.

N. B. Cum rationalismi systemate cohærent, quoad maximam partem, errores Antonii Günther, qui damnantur in ep. ad card. archiepisc. Coloniensem, *Eximiam tuam*, 15 jun. 1857, et in ep. ad episc. Wratislaviensem, *Dolore haud mediocri*, 30 april. 1860.

N. B. Au système du rationalisme se rapportent pour la majeure partie les erreurs d'Antoine Günther, qui sont condamnées dans la lettre au cardinal-archevêque de Cologne, *Eximiam tuam*, du 15 juin 1857, et dans la lettre à l'évêque de Breslau, *Dolore haud mediocri*, du 30 avril 1860.

Apprenant qu'en septembre 1863 un congrès s'était tenu à Munich, où quelques savants catholiques, en dehors de l'autorité ecclésiastique, avaient agité des questions de théologie et de philosophie, Pie IX écrivit à l'archevêque de Munich-Frisingue la lettre *Tuas libenter*, le 21 décembre 1863. Denz.-Bannw., n. 1679 sq. Les propositions 12, 13 et 14 sont extraites de ce document. Cf. *Recueil...*, p. 496 sq. Elles reprennent sous une autre forme les erreurs qui ont été exprimées dans les propositions 5, 10 et 11, et rappellent la soumission respectueuse due aux décisions des Congrégations romaines. Sur l'autorité doctrinale des Congrégations, cf. CONGRÉGATIONS ROMAINES, *bibliographie*, t. III, col. 1119, et L. Choupin, *op. cit.*, p. 43-105.

§ 3. *Indifferentismus. Latitudinarismus.*

§ 3. *Indifférentisme. Latitudinarisme.*

15. Liberum cuique homini est eam amplecti ac profiteri religionem, quam rationis lumine quis ductus veram putaverit.

15. Il est loisible à chaque homme d'embrasser et de professer la religion qu'il aura réputée vraie, d'après les lumières de sa raison.

16. Homines in cujusvis religionis cultu viam æternæ salutis reperire æternamque salutem assequi possunt.

16. Les hommes peuvent trouver le chemin du salut éternel et obtenir le salut éternel dans la pratique de n'importe quelle religion.

17. Saltem bene sperandum est de æterna illorum omnium salute, qui in vera Christi Ecclesia nequaquam versantur.

17. Du moins doit-on avoir confiance dans le salut éternel de tous ceux qui ne sont pas dans la véritable Église du Christ.

18. Protestantismus non est aliud quam diversa veræ ejusdem christianæ religionis forma, in qua æque ac in Ecclesia catholica Deo placere datum est.

18. Le protestantisme n'est pas autre chose qu'une forme diverse de la même vraie religion chrétienne, forme dans laquelle il est donné de plaire à Dieu, aussi bien que dans l'Église catholique.

La proposition 15 est extraite textuellement de la lettre *Multiplices*, du 10 juin 1851, condamnant un ouvrage en six volumes de G. Vigil, publié en espagnol sous le titre : *Défense de l'autorité du gouvernement et des évêques, contre les prétentions de la cour romaine.* La proposition 17 est tirée de l'allocution *Singulari quadam*, déjà citée plus haut (proposition 8); la 18e, de l'encyclique *Nostis et nobiscum*, du 8 décembre 1849. Cf. *Recueil...*, p. 286, 340, 242. La 16e contient une doctrine condamnée à diverses reprises, surtout dans les encycliques *Qui pluribus* et *Singulari quidem;* cf. *Recueil...*, p. 205, 365.

Toutes sont des erreurs, parce qu'elles ne tiennent aucun compte de la révélation, de l'institution par le Christ de la religion catholique et de l'obligation faite à tout homme d'y adhérer. Elles consacrent cette maxime : toutes les religions sont bonnes et l'homme peut à son gré choisir celle qui lui plaît. Or, il n'y a, remarque Pie IX, qu'une seule véritable Église et l'on se flatte en vain de lui appartenir lorsqu'on a abandonné la chaire de Pierre sur laquelle elle est fondée. Cf. art. ÉGLISE, t. IV, col. 2155 sq.; INDIFFÉRENCE RELIGIEUSE, t. VII, col. 790. Toutefois si quelqu'un, ignorant invinciblement le catholicisme, observe avec soin la loi naturelle, Dieu viendra infailliblement à son secours. Sur cette question du salut de ceux qui sont dans la bonne foi, cf. *Ami du clergé*, 1907, p. 313 sq, 1040 sq; *Revue pratique d'apologétique*, 1905, p. 123 sq; Hugon, *Hors de l'Église point de salut*, Paris, 1907; et ici ÉGLISE, t. IV, col. 2166 sq; GRACE, t. VI, col. 1598-1604; INFIDÈLES *(Salut des)*,

t. VII, col. 1726-1930. Les évêques, dans les commentaires qu'ils ont donnés des articles du *Syllabus* ont expliqué cette doctrine, et ils ont insisté sur la charité que doivent avoir les chrétiens vis à vis de ceux qui ne possèdent pas le bienfait de la foi.

§ 4. *Socialismus, communismus, societates clandestinæ, societates biblicæ, societates clerico-liberales.*

Ejusmodi pestes sæpe gravissimisque verborum formulis reprobantur in epist. encycl. *Qui pluribus*, 9 nov. 1846; in allocutione *Quibus quantisque*, 20 apr. 1849; in epist. encycl. *Nostis et nobiscum*, 8 dec. 1849; in allocutione *Singulari quadam*, 9 dec. 1854; in epist. encycl. *Quanto conficiamur mœrore*, 10 aug. 1863.

§ 4. *Socialisme, communisme, sociétés secrètes, sociétés bibliques, sociétés clérico-libérales.*

Ces fléaux sont à plusieurs reprises frappés de sentences en termes les plus graves dans l'encyclique *Qui pluribus*, 9 nov. 1846; dans l'allocution *Quibus quantisque*, 20 avril 1849; dans l'encyclique *Nostis et nobiscum*, 8 déc. 1849; dans l'allocution *Singulari quadam*, 9 déc. 1854; dans l'encyclique *Quanto conficiamur mœrore*, 10 août 1863.

Sans exposer l'enseignement du socialisme et du communisme, le pape rappelle simplement les condamnations qu'il a déjà portées contre ces systèmes et contre les autres sociétés dont la constitution et la doctrine sont opposées à celles de l'Église catholique.

§ 5. *Errores de Ecclesia ejusque juribus.*

19. Ecclesia non est vera perfectaque societas plane libera, nec pollet suis propriis et constantibus juribus sibi a divino suo fundatore collatis, sed civilis potestatis est definire quæ sint Ecclesiæ jura ac limites, intra quos eadem jura exercere queat.

§ 5. *Erreurs relatives à l'Église et à ses droits.*

19. L'Église n'est pas une vraie et parfaite société pleinement libre, elle ne jouit pas de droits propres et constants qui lui auraient été conférés par son divin fondateur; mais c'est au pouvoir civil qu'il appartient de définir quels sont les droits de l'Église et les limites dans lesquelles elle peut les exercer.

Voici d'abord la position fondamentale, qui servira de base à toute l'argumentation. L'Église est une société parfaite; elle possède en propre toute l'autorité dont elle a besoin pour atteindre sa fin : continuer la mission de Jésus-Christ sur la terre et conduire les âmes au salut éternel. L'indépendance qu'elle a vis-à-vis du pouvoir civil lui a été conférée immédiatement, du fait de son institution divine. Cf. ÉGLISE, t. IV, col. 2137. Le texte de la proposition 19 est extrait de l'encyclique *Maxima quidem;* cf. *supra*, proposition 1, mais les allocutions *Singulari quidem*, déjà signalée, et *Multis gravibus*, du 17 décembre 1860 ont exposé aussi, pour la réfuter, cette même erreur capitale et profondément dangereuse. Cf. *Recueil...*, p. 425-427, 337.

20. Ecclesiastica potestas suam auctoritatem exercere non debet absque civilis gubernii venia et assensu.

20. La puissance ecclésiastique ne doit pas exercer son autorité sans la permission et l'assentiment du gouvernement civil.

Première application très générale encore du principe qui vient d'être posé. L'Église, société juridiquement parfaite et indépendante, prétend bien exercer son pouvoir sans la permission du gouvernement civil. Cette proposition est tirée mot pour mot de l'allocution *Meminit unusquisque* du 30 septembre 1861, dans laquelle le pape proteste contre les décrets antireligieux du gouvernement de la Nouvelle-Grenade. Cf. *Recueil...*, p. 9.

21. Ecclesia non habet potestatem dogmatice definiendi religionem catholicæ Ecclesiæ esse unice veram religionem.

21. L'Église n'a pas le pouvoir de définir dogmatiquement que la religion de l'Église catholique est la seule vraie religion.

22. Obligatio, qua catholici magistri et scriptores omnino adstringuntur, coarctatur in iis tantum, quæ ab infallibili Ecclesiæ judicio veluti dogmata ab omnibus credenda proponuntur.

22. L'obligation de se soumettre qui lie strictement les maîtres et les écrivains catholiques se borne aux choses qui ont été proposées par le jugement infaillible de l'Église comme dogmes que tous doivent croire.

Ces propositions sont condamnées dans leur principe, l'une à la proposition 15, l'autre à la proposition 14. Cf. à ces endroits les documents d'où elles sont tirées. Ce qui est affirmé ici, c'est le droit qu'a l'Église d'enseigner, droit qui n'est pas restreint aux seuls dogmes de foi; les propositions 45 et suivantes en préciseront l'étendue et l'application.

23. Romani pontifices et concilia œcumenica a limitibus suæ potestatis recesserunt, jura principum usurparunt, atque etiam in rebus fidei et morum definiendis erraverunt.

23. Les pontifes romains et les conciles œcuméniques ont dépassé les limites de leur pouvoir; ils ont usurpé les droits des princes et même ils se sont trompés dans des définitions relatives à la foi et aux mœurs.

Il y a deux parties distinctes dans cette phrase extraite de la lettre *Multiplices;* cf. *supra*, proposition 15. Dire que les papes et les conciles se sont trompés au cours des âges sur les limites et l'étendue de leur pouvoir, c'est énoncer une proposition fausse et injurieuse pour l'Église et la papauté; nier l'infaillibilité de l'Église et du pape, c'est faire une hérésie formelle. Cf. pour l'infaillibilité de l'Église, ÉGLISE, t. IV, col. 2175-2200; pour celle du pape, INFAILLIBILITÉ, t. VII, col. 1638-1717.

24. Ecclesia vis inferendæ potestatem non habet, neque potestatem ullam temporalem directam vel indirectam.

24. L'Église n'a pas le droit d'employer la force; elle n'a aucun pouvoir temporel, direct ou indirect.

La lettre *Ad apostolicæ Sedis*, du 22 août 1851, fournit le texte de la proposition 24 du *Syllabus*, et d'un certain nombre de celles qui suivront. Elle condamne deux ouvrages de J.-N. Nuytz, professeur à Turin intitulés *Institutions de droit ecclésiastique* et *Traité de droit ecclésiastique universel*. Cf. pour le texte du document pontifical, *Recueil...*, p. 293-295.

L'Église possède directement un pouvoir spirituel, puisqu'elle a pour mission de diriger les âmes dans la voie du salut; cependant elle est amenée indirectement à exercer sa juridiction sur les choses temporelles « en tant qu'elles nuisent à sa fin ou sont nécessaires au bien surnaturel ». C'est la doctrine traditionnelle. Cf. POUVOIR DU PAPE DANS L'ORDRE TEMPOREL, t. XII, col. 2704-2772. Le droit de coercition est donc indispensable à l'Église, qui peut réprimer, au besoin par des peines temporelles (ce qui ne veut pas dire nécessairement corporelles), les violateurs de ses lois. Sur cette question du pouvoir coercitif, voir un bon résumé dans L. Choupin, *op. cit.*, p. 270-279.

25. Præter potestatem episcopatui inhærentem, alia est attributa temporalis potestas a civili imperio vel expresse vel tacito concessa, revocanda propterea, cum libuerit, a civili imperio.

25. Outre le pouvoir inhérent à l'épiscopat, il y a un pouvoir temporel qui lui a été concédé par l'autorité civile expressément ou tacitement. Il est donc révocable au gré de l'autorité civile.

Cette proposition, tirée de la même lettre que la précédente, est condamnée parce que, trop générale en ses termes, elle ne fait pas les distinctions nécessaires. En certains pays le pouvoir civil a pu conférer aux évêques des prérogatives politiques ou des dignités de sénateurs ou de princes. En soi de telles faveurs sont révocables, sans qu'il soit porté atteinte à l'exer-

cice essentiel de la juridiction épiscopale. Mais J.-N. Nuytz prétendait que l'évêque n'a aucun droit, hors du terrain strictement ecclésiastique et c'est au pouvoir civil qu'il remettait l'administration proprement dite du diocèse. Une pareille exigence est très justement condamnable.

26. Ecclesia non habet nativum ac legitimum jus acquirendi ac possidendi.	26. L'Église n'a pas le droit natif et légitime d'acquérir et de posséder.
27. Sacri Ecclesiæ ministri Romanusque Pontifex ab omni rerum temporalium cura ac dominio sunt omnino excludendi.	27. Les ministres sacrés de l'Église et le pontife romain doivent être absolument exclus de toute gestion et possession des choses temporelles.

Pie IX s'est élevé, à plusieurs reprises, contre les gouvernements qui refusaient à l'Église et à ses ministres le pouvoir d'acquérir et de posséder; il l'a fait en particulier en des termes que reproduit le *Syllabus*, dans l'allocution *Nunquam fore* du 15 décembre 1856, l'encyclique *Incredibili* du 17 septembre 1863, l'allocution *Maxima quidem*. Cf. *Recueil*..., p. 388, 488, 457. Si l'Église est une société juridiquement parfaite, elle a le droit d'administrer ses biens et d'en disposer librement. Cf. Biens ecclésiastiques, t. ii, col. 843-849.

28. Episcopis, sine gubernii venia, fas non est vel ipsas apostolicas litteras promulgare.	28. Il n'est pas permis aux évêques de publier même les lettres apostoliques sans l'autorisation du gouvernement.
29. Gratiæ a romano pontifico concessæ existimari debent tanquam irritæ, nisi per gubernium fuerint imploratæ.	29. Les faveurs accordées par le pontife romain doivent être considérées comme nulles, si elles n'ont pas été sollicitées par l'entremise du gouvernement.

Le pape ne pourrait pas exercer son pouvoir en toute indépendance s'il ne lui était pas permis de communiquer librement avec les membres de l'épiscopat et les fidèles eux-mêmes, ou s'il était nécessaire que ses actes fussent confirmés par la puissance séculière. Les deux propositions du *Syllabus* à ce sujet sont extraites de l'allocution *Nunquam fore*. Elles visent les prétentions du vieux régalisme gallican ou joséphiste qui, à cette date, passaient encore du demaine de la théorie dans celui de la pratique. Cf. *supra*, proposition 26.

30. Ecclesiæ et personarum ecclesiasticarum immunitas a jure civili ortum habuit.	30. L'immunité de l'Église et des personnes ecclésiastiques tire son origine du droit civil.
31. Ecclesiasticum forum pro temporalibus clericorum causis, sive civilibus, sive criminalibus, omnino de medio tollendum est, etiam inconsulta et reclamante Apostolica Sede.	31. Le for ecclésiastique pour les causes temporelles des clercs, soit au civil, soit au criminel, doit absolument être aboli, même sans consulter le Siége apostolique et malgré ses réclamations.
32. Absque ulla naturalis juris et æquitatis violatione potest abrogari personalis immunitas, qua clerici ab onere subeundæ exercendæque militiæ eximuntur; hanc vero abrogationem postulat civilis progressus, maxime in societate ad formam liberioris regiminis constituta.	32. L'immunité personnelle en vertu de laquelle les clercs sont exempts de la charge du service militaire peut être abrogée sans aucune violation du droit naturel et de l'équité. Le progrès civil demande cette abrogation, surtout dans une société constituée sous un régime libéral.

Il est question ici des immunités ecclésiastiques, c'est-à-dire des droits en vertu desquels « les lieux, les choses et les personnes ecclésiastiques sont libres et exemptes de certaines charges ou obligations communes ». L. Choupin, *op. cit.*, p. 291. A coup sûr, elles ne tirent pas primordialement leur origine du droit civil (proposition 30). Certains théologiens ou canonistes les croient de droit naturel, ou tout au moins de droit positif divin. La plupart cependant enseignent que les immunités sont « originairement de droit divin positif ou naturel, mais formellement de droit ecclésiastique ». Cf. Immunités ecclésiastiques, t. vii, col. 1218.

Au milieu du xixe siècle, les ennemis de l'Église et tout spécialement certains gouvernements, soit en Italie, soit dans le Nouveau-Monde, attaquaient deux de ces immunités : la première, qui exemptait les clercs du service militaire; la seconde, en vertu de laquelle ils ne pouvaient pas être cités en justice devant un tribunal laïc, ni frappés de peines par un juge laïc. Sur l'histoire de ces privilèges, cf. *art. cit.*, col. 1227-1234. Le pape protesta dans son allocution *Acerbissimum*, du 27 septembre 1852, et, quelques mois avant la publication du *Syllabus*, le 29 septembre 1864, dans sa lettre *Singularis* à l'évêque de Montréal. Cf. *Recueil*..., p. 322, 514-515. Ce qu'il condamne, c'est la prétention d'abolir les immunités ecclésiastiques « sans consulter le Saint-Siège et sans tenir compte de ses réclamations » (proposition 32). En pratique, des concessions ont souvent été accordées par l'autorité religieuse, et une tolérance de fait a été maintes fois pratiquée. Cf. For *(Privilège du)*, t. vi, col. 531-536, le *Code de droit canonique*, can. 120-121, et les différents commentaires.

33. Non pertinet unice ad ecclesiasticam jurisdictionis potestatem proprio ac nativo jure dirigere theologicarum rerum doctrinam.	33. Il n'appartient pas uniquement au pouvoir ecclésiastique, par droit propre et inné de diriger l'enseignement des vérités théologiques.

L'Église est indépendante du pouvoir civil dans l'exercice de sa juridiction et seule elle possède le dépôt des vérités théologiques; il lui appartient donc en propre de les transmettre. Cf. pour le contexte de cette proposition, les références indiquées, *supra*, propositions 12 à 14.

34. Doctrina comparantium romanum pontificem principi libero et agenti in universa Ecclesia doctrina est, quæ Medio Ævo prævaluit.	34. La doctrine de ceux qui comparent le pontife romain à un prince libre et exerçant son pouvoir dans l'Église universelle est une doctrine qui a prévalu au Moyen Age.
35. Nihil vetat, alicujus concilii generalis sententia, aut universorum populorum facto, summum pontificatum ab romano episcopo atque Urbe ad alium episcopum aliamque civitatem transferri.	35. Rien n'empêche que, par un décret d'un concile général ou par l'accord de tous les peuples, le souverain pontificat soit transféré do l'évêque et de la ville de Rome à un autre évêque et à une autre ville.
36. Nationalis concilii definitio nullam aliam admittit disputationem, civilisque administratio rem ad hosce terminos exigere potest.	36. La définition d'un concile national n'admet pas d'autre discussion, et l'administration civile peut traiter toute affaire dans ces limites.

Ces trois propositions sont extraites textuellement de la lettre *Ad apostolicæ Sedis*; cf. *supra*, proposition 24. La proposition 34 est condamnée parce qu'elle nie que la primauté du souverain pontife soit de droit divin. La proposition 35 est plus délicate. Plusieurs théologiens admettent que la primauté a été attachée au siège de Rome, de droit humain ecclésiastique, par le fait que saint Pierre a choisi cette ville pour y établir son siège. Cf. L. Choupin, *op. cit.*, p. 300-301. En conséquence, disent-ils, le pape ou un concile œcuménique en accord avec le pape pourrait, absolument parlant, décider de transférer le souverain pontificat à un autre évêque qu'à l'évêque de Rome. La proposition 35 du *Syllabus* ne condamne pas ces théologiens,

mais bien J.-N. Nuytz, qui entendait attribuer ce pouvoir au concile sans le pape. La proposition 36 est hérétique, en tant qu'elle refuse au souverain pontife la juridiction suprême sur l'Église universelle. Cf. concile du Vatican, Const. *Pastor æternus*, c. III, Denz.-Bannw, n. 1826 sq.

37. Institui possunt nationales Ecclesiæ ab auctoritate romani pontificis subductæ planeque divisæ.

37. On peut instituer des Églises nationales soustraites à l'autorité du pontife romain et pleinement séparées de lui.

Cette proposition est condamnée pour les mêmes raisons que la précédente. Elle est tirée de l'allocution *Multis gravibus;* cf. *supra*, proposition 19. Le pape s'y plaint de la publication à Paris d'un libelle où l'auteur propose « la création dans l'empire français d'une Église d'un nouveau genre, qui serait complètement soustraite à l'autorité du pontife romain ».

38. Divisioni Ecclesiæ in orientalem atque occidentalem nimia romanorum pontificum arbitria contulerunt.

38. Trop d'actes arbitraires des pontifes romains ont poussé à la division de l'Église en orientale et occidentale.

C'est encore une thèse de J.-N. Nuytz que Pie IX rejette. Cf. *supra*, propositions 24, 34-36. Il est injurieux de faire retomber sur le souverain pontife la principale responsabilité du schisme grec; pareille assertion est aussi historiquement fausse. Les causes du schisme sont fort complexes. Cf. art. *Grecque (Église)*, dans le *Dictionn. apolog. de la foi cathol.*, t. II, col. 349-356; Mgr Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques, Églises séparées*, Paris, 1896, p. 223 sq; et ici art. SCHISME BYZANTIN, t. XIV, col. 1312.

§ 6. *Errores de societate civili, tum in se tum in suis ad Ecclesiam relationibus.*

§ 6. *Erreurs touchant la société civile considérée soit en elle-même, soit dans ses rapports avec l'Église.*

39. Reipublicæ status, utpote omnium jurium origo et fons, jure quodam pollet nullis circumscripto limitibus.

39. L'État étant l'origine et la source de tous les droits jouit d'un droit qu'aucune limite ne circonscrit.

Si les adversaires du christianisme battent en brèche les droits de l'Église et s'efforcent de diminuer son rôle et son autorité, c'est afin d'établir ce qu'ils appellent « le droit suprême de l'État ». Les différentes propositions classées sous le titre VI marquent les diverses conclusions auxquelles ils prétendent parvenir; mais c'est la proposition 39 qui est la plus importante, parce qu'elle donne le point de départ de toutes leurs thèses. Pie IX l'a très bien dégagée dans l'allocution *Maxima quidem*, et il a montré toute la fausseté d'une pareille position. Cf. pour le contexte, les références indiquées *supra*, propositions 1 et 2.

40. Catholicæ Ecclesiæ doctrina humanæ societatis bono et commodis adversatur.

40. La doctrine de l'Église catholique est en opposition avec le bien et les intérêts de la société humaine.

L'Église qui a été fondée directement pour assurer la félicité des hommes en l'autre vie, travaille déjà « dans la sphère des choses humaines... en imprégnant les mœurs publiques de vertus inconnues jusqu'alors et d'une civilisation toute nouvelle ». Léon XIII, encyclique *Immortale Dei*. La proposition 40 qui nie son action bienfaisante est tirée de l'encyclique de Pie IX *Qui pluribus;* cf. *supra*, proposition 6. Elle est historiquement fausse; cf. É. Chénon, *Le rôle social de l'Église*, Paris, 1921.

41. Civili potestati vel ab infideli imperante exercitæ competit potestas indirecta negativa in sacra; eidem proinde competit nedum jus quod vocant *exequatur*, sed etiam jus *appellationis*, quam nuncupant, *ab abusu*.

41. A la puissance civile, même lorsqu'elle est exercée par un prince infidèle, appartient un pouvoir indirect négatif sur les choses sacrées; à elle appartient par conséquent non seulement le droit qu'on appelle d'*exequatur*, mais aussi le droit qu'on nomme d'*appel comme d'abus*.

42. In conflictu legum utriusque potestatis, jus civile prævalet.

42. Dans un conflit légal entre les deux pouvoirs, le droit civil l'emporte.

Le pouvoir réclamé par la puissance civile relativement aux choses de la religion est indirect : il n'existe que parce que le bien public et l'intérêt général l'exigent. Il est négatif et ne veut comprendre que le droit de se défendre contre « les empiètements de l'Église », par l'*exequatur* par exemple ou l'*appel comme d'abus*. Malgré ces restrictions, la prétention du prince reste injustifiée; elle s'oppose à la constitution divine de l'Église et nie sa totale indépendance sur un terrain qui lui est strictement réservé. Si un conflit légal se produit entre les deux pouvoirs, le droit de l'Église doit nécessairement l'emporter, car il n'est jamais permis de méconnaître les lois de Dieu et de l'Église qui le représente ici-bas, sous prétexte de respecter les lois de la puissance civile. Pie IX a rappelé ces vérités primordiales dans la lettre *Ad apostolicæ Sedis;* cf. pour le contexte et les références, *supra*, proposition 24.

43. Laica potestas auctoritatem habet rescindendi, declarandi ac faciendi irritas solemnes conventiones (vulgo concordata) super usu jurium ad ecclesiasticam immunitatem pertinentium cum Sede apostolica initas sine hujus consensu, immo et ea reclamante.

43. La puissance laïque a le pouvoir de casser, de déclarer et rendre nulles les conventions solennelles (que l'on nomme concordats) conclues avec le Siège apostolique, relativement à l'usage des droits qui concernent l'immunité ecclésiastique, sans le consentement du Siège apostolique et même nonobstant ses réclamations.

44. Civilis auctoritas potest se immiscere rebus quæ ad religionem, mores et regimen spirituale pertinent. Hinc potest de instructionibus judicare, quas Ecclesiæ pastores ad conscientiarum normam pro suo munere edunt, quin etiam potest de divinorum sacramentorum administratione et dispositionibus ad ea suscipienda necessariis decernere.

44. L'autorité civile peut s'immiscer dans les choses qui regardent la religion, les mœurs et le régime spirituel. Elle peut donc juger des instructions que les pasteurs de l'Église publient, d'après leur charge, pour le gouvernement des consciences; bien plus, elle peut décider sur l'administration des sacrements et les dispositions nécessaires pour les recevoir.

45. Totum scholarum publicarum regimen, in quibus juventus christianæ alicujus Reipublicæ instituitur, episcopalibus dumtaxat seminariis aliqua ratione exceptis, potest ac debet attribui auctoritati civili, et ita quidem attribui, ut nullum alii cuicumque auctoritati recognoscatur jus immiscendi se in disciplina scholarum, in regimine studiorum, in graduum collatione, in dolectu aut approbatione magistrorum.

45. Toute la direction des écoles publiques dans lesquelles est élevée la jeunesse d'un État chrétien, si l'on excepte dans une certaine mesure les séminaires épiscopaux, peut et doit être attribuée à l'autorité civile; et cela de telle manière que ne soit reconnu à aucune autre autorité le droit de s'immiscer dans la discipline des écoles, dans le régime des études, dans la collation des grades, dans le choix ou l'approbation des maîtres.

Ces propositions peuvent être groupées, parce qu'elles sont extraites toutes les trois du même document : l'allocution consistoriale du 1[er] novembre 1850. Le pape y protestait contre la persécution religieuse sévissant alors sous diverses formes dans le Piémont. On attaquait les droits du Saint-Siège en matière de concordat; on refusait aux clercs le bénéfice des immunités ecclésiastiques; l'autorité civile intervenait dans les rapports des évêques avec leur clergé et prétendait sévir contre les prêtres coupables d'avoir re-

fusé les sacrements à ceux qu'ils jugeaient indignes; on voulait surtout reconnaître à l'État un droit exclusif sur l'enseignement. Cf. *Recueil*..., p. 278-285; et G. Mollat, *La question romaine*, Paris, 1932, p. 281 sq.

D'une façon générale, toutes les assertions contenues dans ce passage sont contraires aux droits de l'Église. Certains points ont déjà été condamnés dans les propositions précédentes; la proposition 44, par exemple, a une grande affinité avec les propositions 20 et 41; les immunités ecclésiastiques, dont il est question à la proposition 43, ont déjà fait l'objet des propositions 30 à 32; les droits de l'Église en matière d'enseignement ont été affirmés à la proposition 22; au reste la proposition 45 fait bloc avec les trois suivantes, qui ne sont pas tirées de la même source, mais sont relatives au même sujet.

46. Immo in ipsis clericorum seminariis methodus studiorum adhibenda civili auctoritati subjicitur.

46. Bien plus, dans les séminaires des clercs eux-mêmes, la méthode à suivre dans les études doit être soumise à l'autorité civile.

47. Postulat optima civilis societatis ratio, ut populares scholæ, quæ patent omnibus cujusque e populo classis pueris, ac publica universim instituta, quæ litteris severioribusque disciplinis tradendis et educationi juventutis curandæ sunt destinata, eximantur ab omni Ecclesiæ auctoritate, moderatrice vi et ingerentia plenoque civilis ac politicæ auctoritatis arbitrio subjiciantur ad imperantium placita et ad communium ætatis opinionum amussim.

47. La bonne constitution de la société civile demande que les écoles populaires qui sont ouvertes à tous les enfants de n'importe quelle classe du peuple, et généralement que les institutions publiques destinées aux lettres, à l'instruction supérieure et à l'éducation de la jeunesse soient soustraites à toute autorité de l'Église, à toute influence directrice et à toute ingérence de sa part; qu'elles soient pleinement soumises au bon plaisir de l'autorité civile et politique, suivant le désir des gouvernants et le niveau des opinions générales de l'époque.

48. Catholicis viris probari potest ea juventutis instituendæ ratio, quæ sit a catholica fide et ab Ecclesiæ potestate sejuncta, quæque rerum dumtaxat naturalium scientiam ac terrenæ socialis vitæ fines tantummodo vel saltem primario spectet.

48. Des catholiques peuvent approuver une méthode d'éducation qui serait en dehors de la foi catholique et de l'autorité de l'Église, et n'aurait pour but, ou du moins pour but principal, que la connaissance des choses naturelles et la vie sociale ici bas.

Maintes fois Pie IX dut protester contre les ennemis de l'Église, qui cherchaient à soustraire les écoles à toute influence religieuse. Dans l'allocution *Nunquam fore*, cf. *supra*, proposition 26, il rappelait que l'État n'avait pas à s'immiscer dans l'enseignement des séminaires, la formation qui est donnée aux clercs ou la méthode suivie dans les études. La proposition 46 est extraite de cette allocution; sa condamnation n'est que l'application du principe posé plus haut. C'est à l'Église qu'il appartient uniquement, par droit propre et inné, de diriger l'enseignement des vérités théologiques. Ceci contre les tendances joséphistes qui continuaient à sévir. Les propositions 47 et 48 sont prises au bref *Quum non sine*, adressé à l'archevêque de Fribourg-en-Brisgau, le 14 juillet 1864. Le pape félicite son correspondant de l'énergie qu'il déploie contre les mesures gouvernementales mettant gravement en péril, dans le grand-duché de Bade, l'éducation chrétienne de la jeunesse. Cf. *Recueil*..., p. 507-511. L'Église ne peut pas abdiquer ses droits sur les écoles, pas plus sur celles que fréquentent les enfants du peuple, que sur celles qui distribuent un enseignement supérieur (proposition 47); elle condamne aussi le principe de la neutralité scolaire, parce qu'elle voit dans la religion le fondement indispensable et la garantie d'une bonne éducation (proposition 48). Sur cette question si importante, les papes ont souvent redit la doctrine catholique. Cf. Léon XIII, encyclique *Nobilissima Gallorum gens*, du 8 février 1884, dans *Lettres apostoliques de Léon XIII*, éd. de la Bonne Presse, t. I, p. 228 sq; encyclique *Militanti Ecclesiæ*, du 1er août 1897, *ibid.*, t. V, p. 199 sq; encyclique *Affari vos*, du 8 décembre 1897, *ibid.*, p. 225 sq; et tout récemment Pie XI, encyclique du 31 décembre 1929. Voir art. SCOLAIRE *(Législation)*, t. XIV, col. 1667.

49. Civilis auctoritas potest impedire quominus sacrorum antistites et fideles populi cum romano pontifico libere ac mutuo communicent.

49. L'autorité civile peut empêcher les évêques et les fidèles de communiquer librement entre eux et avec le pontife romain.

Cette proposition est extraite de l'allocution *Maxima quidem;* cf. ci-dessus, proposition 1 et 2. Elle est condamnée, parce qu'elle porte atteinte à l'indépendance de l'Église. Pie IX a déjà rejeté une doctrine toute semblable à la proposition 28.

50. Laica auctoritas habet per se jus præsentandi episcopos, et potest ab illis exigere ut ineant diœceseum procurationem, antequam ipsi canonicam a Sancta Sede institutionem et apostolicas litteras accipiant.

50. L'autorité laïque a par elle-même le droit de présenter les évêques; elle peut exiger d'eux qu'ils prennent en mains l'administration de leurs diocèses, avant d'avoir reçu du Saint-Siège l'institution et les lettres apostoliques.

La proposition 50 est extraite de l'allocution *Nunquam fore;* cf. pour les références et le contexte, *supra*, proposition 26. Dans la nomination des évêques, il faut soigneusement distinguer deux actes : la désignation de la personne et la collation de la juridiction. Le droit d'élection appartient au souverain pontife, chef de l'Église. Toutefois, il n'est pas nécessaire que le pape intervienne directement et personnellement; il peut déléguer aux évêques de la province, aux chapitres des Églises et même aux chefs d'État ce droit d'élection du candidat à l'épiscopat. Il l'a fait bien des fois. Mais il faut bien remarquer qu'il ne s'agit là que d'un privilège, d'une concession gracieusement accordée et non pas d'un droit strict que l'autorité séculière posséderait par elle-même (1re partie de la proposition). La confirmation du candidat d'autre part est absolument nécessaire pour qu'il reçoive la juridiction et devienne le pasteur légitime de l'Église vacante; elle est strictement réservée au Saint-Siège; nul ne peut prendre en mains l'administration d'un diocèse, avant d'avoir reçu l'institution canonique et les lettres apostoliques (2e partie de la proposition). Cf. sur la question historique et sur la doctrine, ÉLECTION DES ÉVÊQUES, t. IV, col. 2256-2279.

51. Immo laicum gubernium habet jus deponendi ab exercitio pastoralis ministerii episcopos, neque tenetur obedire romano pontifici in iis quæ episcopatuum et episcoporum respiciunt institutionem.

51. Bien plus, le pouvoir laïc a le droit d'interdire aux évêques l'exercice du ministère pastoral, et il n'est pas tenu d'obéir au pontife romain, pour ce qui regarde l'institution des évêchés et des évêques.

Lorsque l'évêque a juridiction sur un diocèse, le gouvernement ne doit, en aucun cas, lui interdire d'exercer son ministère; il commettrait un véritable abus de pouvoir; c'est au pape seul qu'il appartient, en des circonstances très précises, de retirer à l'évêque la juridiction qu'il lui a donnée. Cf. ÉVÊQUES, t. V, col. 1721-1723. La proposition 51 est tirée de la lettre *Multiplices;* cf. *supra*, proposition 15. La 2e partie du texte répète une doctrine qui vient d'être condamnée à la proposition 50.

52. Gubernium potest suo jure immutare ætatem ab Ecclesia præscriptam pro religiosa tam mulierum quam virorum professione, omnibusque religiosis familiis indicere, ut neminem sine suo permissu ad solemnia vota nuncupanda admittant.

52. Le gouvernement peut de son propre droit changer l'âge prescrit par l'Église pour la profession religieuse, tant chez les femmes que chez les hommes; et il peut ordonner à toutes les congrégations religieuses de n'admettre personne aux vœux solennels sans son autorisation.

L'État ne peut intervenir dans des causes strictement ecclésiastiques sans outrepasser ses droits; or, la question des vœux prononcés dans les divers instituts religieux est d'ordre purement ecclésiastique; elle est donc en dehors de la compétence du pouvoir séculier. Le texte du *Syllabus* est extrait de l'allocution *Nunquam fore;* cf. *supra*, proposition 26.

53. Abrogandæ sunt leges quæ ad religiosarum familiarum statum tutandum earumque jura et officia pertinent; immo potest civile gubernium iis omnibus auxilium præstare, qui a suscepto religiosæ vitæ instituto deficere ac solemnia vota frangere velint; pariterque potest religiosas easdem familias perinde ac collegiatas ecclesias et beneficia simplicia etiam juris patronatus penitus extinguere, illorumque bona et reditus civilis potestatis administrationi et arbitrio subjicere et vindicare.

53. Il faut abroger les lois qui concernent l'existence des familles religieuses, leurs droits et leurs fonctions; bien plus, le gouvernement peut donner son appui à tous ceux qui voudraient quitter l'état religieux qu'ils avaient embrassé et enfreindre leurs vœux solennels; le gouvernement peut aussi supprimer complètement ces mêmes congrégations religieuses aussi bien que les églises collégiales et les bénéfices simples, même de droit de patronage; il peut soumettre leurs biens et leurs revenus à l'administration et au contrôle du pouvoir civil.

A plusieurs reprises, le pape avait dû condamner la législation établie en plusieurs pays contre les ordres religieux. Le 27 septembre 1852, dans l'allocution *Acerbissimum*, cf. *supra*, proposition 31, il avait blâmé le gouvernement de la Nouvelle-Grenade, qui promettait son appui à tous ceux qui voudraient quitter le cloître et s'efforçait d'abroger les lois qui assuraient l'existence des congrégations religieuses. Le 22 janvier 1855, Pie IX avait de nouveau élevé la voix, dans l'allocution *Probe memineritis*, pour flétrir une loi du royaume de Sardaigne, soumettant à l'administration du pouvoir civil les biens et les revenus des communautés religieuses. Cf. *Recueil...*, p. 347-349. L'allocution *Cum sæpe*, enfin, le 26 juillet 1855, avait répété presque dans les mêmes termes la protestation pontificale. *Ibid.*, p. 357. La proposition 53 est extraite de ces trois documents; la doctrine qu'elle condamne est en opposition avec le droit naturel, contraire au droit qu'a l'Église de fonder des instituts exclusivement soumis à son autorité, contraire enfin au bien de la société elle-même.

54. Reges et principes non solum ab Ecclesiæ jurisdictione eximuntur, verum etiam in quæstionibus jurisdictionis dirimendis superiores sunt Ecclesia.

54. Les rois et les princes non seulement sont exempts de la juridiction de l'Église; mais pour trancher des questions de juridiction ils sont supérieurs à l'Église.

Cette proposition, tirée de la lettre *Multiplices*, cf. *supra*, proposition 15, exprime deux idées. Il faut admettre d'abord que les rois et les princes sont comme les autres hommes les sujets de l'Église; dans les choses spirituelles et ecclésiastiques, ils doivent donc être soumis au pape. Cf. Boniface VIII dans la bulle *Unam sanctam*, Denz.-Bannw., n. 469. D'autre part, lorsqu'il s'agit de trancher des questions de juridiction, c'est à l'Église qu'il appartient de prononcer en dernier ressort. Cf. proposition 42.

55. Ecclesia a Statu Statusque ab Ecclesia sejungendus est.

55. L'Église doit être séparée de l'État et l'État séparé de l'Église.

Le principe de la séparation de l'Église et de l'État est ici condamné. Pie IX avait dénoncé « cette funeste erreur » dans l'allocution *Acerbissimum;* cf. *supra*, proposition 31; c'est de ce document qu'est extrait le texte du *Syllabus*. Avant lui, Grégoire XVI avait nettement exposé l'enseignement de l'Église à ce sujet dans l'encyclique *Mirari vos*. Après lui, Léon XIII dans l'encyclique *Immortale Dei*, et Pie X, en condamnant, dans l'encyclique *Vehementer*, la loi de séparation votée par le parlement français, résumeront toute la doctrine catholique sur ce point. Cf. textes et références dans L. Choupin, *op. cit.*, p. 352 sq.

§ 7. *Errores de ethica naturali et christiana.*

§ 7. *Erreurs concernant la morale naturelle et chrétienne.*

Un certain nombre de propositions touchent aux questions de morale politique et de droit public; ce sont les propositions 56 à 64.

56. Morum leges divina haud egent sanctione, minimeque opus est, ut humanæ leges ad naturæ jus conformentur aut obligandi vim a Deo accipiant.

56. Les lois de la morale n'ont pas besoin de la sanction divine; il n'est pas du tout besoin que les lois humaines se conforment au droit naturel, ou reçoivent de Dieu le pouvoir d'obliger.

57. Philosophicarum rerum morumque scientia, itemque civiles leges possunt et debent a divina et ecclesiastica auctoritate declinare.

57. Les sciences philosophiques et morales, de même que les lois civiles, peuvent et doivent être soustraites à l'autorité divine et ecclésiastique.

58. Aliæ vires non sunt agnoscendæ nisi illæ, quæ in materia positæ sunt, et omnis morum disciplina honestasque collocari debet in cumulandis et augendis quovis modo divitiis ac in voluptatibus explendis.

58. On ne doit pas reconnaître d'autres forces que celles qui sont dans la matière; et tout système de morale, toute honnêteté doit consister à accumuler et à augmenter ses richesses de toute manière et à satisfaire sa passion.

59. Jus in materiali facto consistit, et omnia hominum officia sunt nomen inane, et omnia humana facta juris vim habent.

59. Le droit consiste dans le fait matériel; tous les devoirs des hommes sont un mot vide de sens; tous les faits humains ont force de droit.

60. Auctoritas nihil aliud est, nisi numeri et materialium virium summa.

60. L'autorité n'est pas autre chose que la somme du nombre et des forces matérielles.

Ces cinq propositions sont extraites de l'allocution *Maxima quidem;* cf. *supra*, propositions 1 et 2. Les quatre premières rejettent les fondements de la morale chrétienne, en refusant de voir en Dieu le principe et la règle dernière de la moralité (propositions 56 et 57), en approuvant la thèse de l'utilitarisme (proposition 58), ou en prétendant consacrer l'inviolabilité du fait accompli (proposition 59). La proposition 60, qui s'appuie sur les mêmes principes, énonce l'une des affirmations les plus dangereuses que le *Syllabus* ait condamnées. Si l'autorité publique vient de la multitude, c'est que cette multitude est la source de tout droit et de tout pouvoir. L'État n'est donc pas autre chose que le peuple se gouvernant lui-même par les mandataires qu'il a délégués pour exercer l'autorité. Cf. Léon XIII, encyclique *Immortale Dei*, dans *Lettres apostoliques de Léon XIII*, t. II, p. 33 sq. En cette conception athée et matérialiste, il n'y a plus de place pour la morale chrétienne qui enseigne que « tout pouvoir vient de Dieu ». Les conséquences de la négation de Dieu à la base de l'autorité sont incalculables dans la pratique.

61. Fortunata facti injustitia nullum juris sanctitati detrimentum affert.

61. Une injustice qui réussit en fait ne porte aucun préjudice à la sainteté du droit.

Les Piémontais, qui s'étaient emparés d'une partie des États pontificaux, voulaient amener le pape à reconnaître le fait accompli. Ils lui demandaient de déclarer publiquement qu'il cédait aux nouveaux occupants la possession de ses provinces. Parmi les raisons que l'on suggérait pour décider le pontife à prononcer les paroles attendues, on disait que le succès avait rendu cette occupation légitime. Pie IX, dans l'allocution *Jamdudum cernimus*, du 18 mars 1861, refusa de sanctionner ce qu'il appelait « l'enlèvement injuste » de son bien, et il condamna le principe sur lequel s'appuyaient ses adversaires; c'est le texte de la proposition 61. Cf. pour le contexte, *Recueil...*, p. 438-441.

Pour les ennemis de la papauté, nulle action ne pouvait porter atteinte à un droit préexistant; c'était la réussite qui créait le droit et légitimait l'action. Mais si l'on entend par le mot *droit* le *pouvoir moral* (ce qui est le sens vrai du terme), la proposition n'est plus condamnable; c'est au contraire une maxime bien connue et tout à fait orthodoxe; la violation d'un droit n'empêche pas celui-ci de subsister. Cf. L. Choupin, *op. cit.*, p. 364-366, et généralement tous les commentaires du *Syllabus* qui se sont longuement arrêtés à cette proposition.

62. Proclamandum est et observandum principium quod vocant de non-interventu.

62. On doit proclamer et observer le principe qu'on appelle : de non-intervention.

Le pape comptait sur l'appui du gouvernement français et des nations chrétiennes pour l'aider à repousser les attaques des Piémontais, mais il se heurtait, pour l'ordinaire, à une inertie presque générale. Les alliés qu'espérait Pie IX refusaient leurs services en invoquant le principe de non-intervention. En cette circonstance, remarquait le pontife, leur inaction était coupable et le principe sur lequel ils s'appuyaient, funeste et pernicieux. En effet, disait-il, il s'agit présentement « de la violente spoliation de ce pouvoir qui a été donné au pontife romain, pour exercer avec une pleine liberté son ministère apostolique dans l'Église tout entière. Cette liberté doit assurément exciter la souveraine sollicitude de tous les princes ». La proposition est extraite de l'allocution *Novos et ante*, du 28 septembre 1860. Cf. pour le contexte, *Recueil...*, p. 418-421.

63. Legitimis principibus obedientiam detrectare, immo et rebellare licet.

63. Il est permis de refuser l'obéissance aux princes légitimes, et même de se révolter contre eux.

A plusieurs reprises Pie IX a rappelé le devoir d'obéissance au pouvoir légitime. Il l'a fait dans l'encyclique *Qui pluribus*, cf. *supra*, propositions 3 et 4; dans l'encyclique *Nostis et nobiscum*, du 8 décembre 1849, cf. *Recueil...*, p. 239 sq; dans l'allocution *Quisque vestrum*, du 4 octobre 1847, *ibid.*, p. 197 sq; dans la lettre apostolique *Cum catholica*, du 26 mars 1860, *ibid.*, p. 401 sq. La doctrine catholique qui enseigne que « tout pouvoir vient de Dieu » ajoute en effet que « celui qui résiste au pouvoir résiste à l'ordre de Dieu ». Rom., XIII, 1 sq. Sur l'obligation de la loi civile et sur l'obéissance à refuser aux lois injustes, cf. LOIS, t. IX, col. 899-909.

64. Tum cujusque sanctissimi juramenti violatio, tum quælibet scelesta flagitiosaque actio sempiternæ legi repugnans, non solum haud est improbanda, verum etiam omnino licita, summisque laudibus efferenda, quando id pro patriæ amore agatur.

64. La violation d'un serment, quelque saint qu'il soit, et n'importe quelle action criminelle et honteuse opposée à la loi éternelle non seulement ne doivent pas être blâmées, mais elles sont tout à fait licites et doivent être célébrées par les plus grands éloges, quand elles sont inspirées par l'amour de la patrie.

Pie IX devant la révolution avait dû quitter Rome et s'enfuir à Gaète. Dans le consistoire secret tenu le 30 avril 1849, il prononçait l'allocution *Quibus quantisque;* cf. *Recueil...*, p. 230-231. Protestant contre les agissements de ses ennemis et plus encore contre la doctrine qui inspirait leurs actes, le souverain pontife dégageait particulièrement ce principe qui leur était cher, et qui fournit le texte de la proposition 64 du *Syllabus*. En aucun cas la fin ne peut justifier les moyens, c'est là un axiome fondamental de la loi naturelle.

§ 8. *Errores de matrimonio christiano.*

§ 8. *Erreurs sur le mariage chrétien.*

La plupart des propositions contenues dans ce paragraphe sont extraites de la lettre apostolique *Ad apostolicæ Sedis*, cf. *supra*, proposition 24; elles expriment les différentes erreurs professées à ce sujet par J.-N. Nuytz. Cf. *Recueil...*, p. 294 sq. C'est à ce document pontifical que se référeront les propositions transcrites ci-dessous sans autre indication de sources.

65. Nulla ratione ferri potest Christum evexisse matrimonium ad dignitatem sacramenti.

65. On ne peut établir par aucune preuve que le Christ ait élevé le mariage à la dignité de sacrement.

Le concile de Trente a porté l'anathème contre ceux qui nient l'institution par Jésus-Christ du sacrement de mariage. Sess. XXIV, can. 1, Denz.-Bannw., n. 971. La proposition 65, rejetant sur ce point l'autorité de l'Église enseignante, est donc strictement hérétique.

66. Matrimonii sacramentum non est nisi quid contractui accessorium ab eoque separabile, ipsumque sacramentum in una tantum nuptiali benedictione situm est.

66. Le sacrement de mariage n'est qu'un accessoire du contrat et peut en être séparé; et le sacrement lui-même ne consiste que dans la seule bénédiction nuptiale.

La contre-partie de cette proposition est double. Tout d'abord, il n'existe dans le mariage des fidèles aucune distinction entre le contrat et le sacrement. C'est le contrat qui a été élevé par Notre-Seigneur à la dignité de sacrement; on ne peut donc pas pour eux séparer ces deux actes, et c'est pourquoi le début de la proposition 66 est très justement condamné. Quant à la bénédiction nuptiale, elle ne constitue pas essentiellement le sacrement. Le prêtre est un témoin indispensable pour que le mariage soit valide; mais ce sont les époux eux-mêmes qui sont les ministres du sacrement. Cf. pour plus de détails, sur le premier point, MARIAGE, t. IX, col. 2279 et 2293 sq.; sur le second, au point de vue historique, BÉNÉDICTION NUPTIALE, t. II, col. 639-644; au point de vue canonique, de nombreuses références dans L. Choupin, *op. cit.*, p. 380, note.

67. Jure naturæ matrimonii vinculum non est indissolubile, et in variis casibus divortium proprie dictum auctoritate civili sanciri potest.

67. De droit naturel, le lien matrimonial n'est pas indissoluble et en différents cas le divorce proprement dit peut être sanctionné par l'autorité civile.

La première partie de cette proposition est condamnée parce qu'elle est opposée à l'enseignement de l'Église. Sans doute, les théologiens distinguent ici ce qu'ils appellent le droit naturel primaire et le droit naturel secondaire. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Suppl., q. VI, a. 1; ils étudient dans quels cas rares et bien

déterminés le mariage peut être dissous. Cf. MARIAGE, t. IX, col. 2298; cependant, malgré ces exceptions, ils n'en affirment pas moins cette doctrine certaine : de droit naturel, le mariage est de soi indissoluble.

La suite du texte est facile à comprendre. Le divorce est la rupture du lien matrimonial; or, le mariage chrétien étant un contrat-sacrement, la cause du lien matrimonial est exclusivement du ressort de l'Église. L'État n'a pas autorité pour sanctionner le divorce ou légiférer en cette matière. Pie IX a rappelé cet enseignement traditionnel dans l'allocution *Acerbissimum*, d'où a été tirée la seconde partie de la proposition 67. Cf. pour le contexte, *supra*, proposition 31.

68. Ecclesia non habet potestatem impedimenta matrimonium dirimentia inducendi, sed ea potestas civili auctoritati competit, a qua impedimenta existentia tollenda sunt.

68. L'Église n'a pas le pouvoir d'établir des empêchements dirimants au mariage; mais ce pouvoir appartient à l'autorité civile, qui peut lever les empêchements existants.

Le pape rejette à nouveau la prétention de ses adversaires, qui veulent attribuer à l'État un pouvoir exclusif sur les empêchements de mariage. La proposition 68 est extraite de la lettre apostolique *Multiplices;* cf. *supra*, proposition 15; elle est condamnée pour les mêmes raisons que la précédente. Le concile de Trente a déterminé la compétence de l'Église en matière d'empêchements, sess. XXIV, can. 3, 4 et 12, Denz.-Bannw., n. 973, 974, 982.

69. Ecclesia sequioribus sæculis dirimentia impedimenta inducere cœpit, non jure proprio, sed illo jure usa, quod a civili potestate mutuata erat.

69. L'Église au cours des siècles a commencé à établir des empêchements dirimants, non par son droit propre, mais en usant d'un droit qu'elle avait emprunté à la puissance civile.

70. Tridentini canones qui anathematis censuram illis inferunt, qui facultatem impedimenta dirimentia inducendi Ecclesiæ negare audeant, vel non sunt dogmatici, vel de hac mutuata potestate intelligendi sunt.

70. Les canons du concile de Trente prononçant l'anathème contre ceux qui osent dénier à l'Église le pouvoir d'établir des empêchements dirimants ou ne sont pas dogmatiques, ou doivent s'entendre de ce pouvoir emprunté (à l'État).

La proposition 69 limite le pouvoir de l'Église, en le faisant découler de l'autorité civile; elle répète la doctrine du synode de Pistoie, que Pie VI a condamnée dans la bulle *Auctorem fidei.* Denz.-Bannw., n. 1559. Pie IX la rejette à son tour et il ajoute que les canons du concile de Trente ayant trait au pouvoir de l'Église à ce sujet sont strictement dogmatiques. Cf. MARIAGE, t. IX, col. 2244-2247.

71. Tridentini forma sub infirmitatis pœna non obligat, ubi lex civilis aliam formam præstituat, et velit hac nova forma interveniente matrimonium valere.

71. La forme prescrite par le concile de Trente n'oblige pas sous peine de nullité, lorsque la loi civile établit une autre forme à suivre et veut que le mariage soit valide, au moyen de cette nouvelle forme.

L'autorité civile n'a pas autorité pour changer ou modifier à son gré la forme prescrite par l'Église au mariage des fidèles. Elle est incompétente en ces questions. En pratique, pour l'histoire de la discipline relative au mariage et pour le droit actuel, cf. MARIAGE, t. IX, col. 2295; PROPRE CURÉ, t. XIII, col. 738-757.

72. Bonifacius VIII votum castitatis in ordinatione emissum nuptias nullas reddere primus asseruit.

72. C'est Boniface VIII qui, le premier, a déclaré que le vœu de chasteté prononcé dans l'ordination rend nul le mariage.

L'engagement dans les ordres sacrés constitue un empêchement dirimant au mariage et rend nul de plein droit le mariage des clercs. Mais ce n'est pas Boniface VIII (1294-1303) qui, le premier, en a ainsi décidé. Il a seulement rappelé dans une décrétale une loi qui existait depuis longtemps déjà. Cf. sur cette question historique, L. Choupin, *op. cit.*, p. 396-398.

73. Vi contractus mere civilis potest inter christianos constare veri nominis matrimonium; falsumque est, aut contractum matrimonii inter christianos semper esse sacramentum, aut nullum esse contractum, si sacramentum excludatur.

73. Par la force du contrat purement civil, un vrai mariage peut exister entre chrétiens; et il est faux de dire ou que le contrat de mariage entre chrétiens soit toujours un sacrement, ou qu'il n'y ait pas de contrat en dehors du sacrement.

74. Causæ matrimoniales et sponsalia suapte natura ad forum civile pertinent.

74. Les causes matrimoniales et les fiançailles, de leur nature propre, ressortissent à la juridiction civile.

Les erreurs contenues dans ces deux propositions ont déjà été condamnées dans les précédentes. Ce n'est pas seulement dans la lettre apostolique *Ad apostolicæ Sedis* que le pape les a signalées, mais aussi dans les allocutions *Acerbissimum* et *Multis gravibus;* cf. *supra*, propositions 31 et 19. En ce qui concerne les fiançailles, Pie VI avait rejeté une proposition, qui les soumettait entièrement aux prescriptions des lois civiles. Cf. constitution *Auctorem fidei*, Denz.-Bannw., n. 1558.

N. B. Huc facere possunt duo alii errores : de clericorum cœlibatu abolendo et de statu matrimonii statui virginitatis anteferendo. Confodiuntur, prior in epistol. encycl. *Qui pluribus*, 9 nov. 1846, posterior in litteris apostolicis *Multiplices inter*, 10 jun. 1851.

N. B. Ici on peut faire mention de deux autres erreurs : l'abolition du célibat des clercs et la préférence attribuée à l'état de mariage sur l'état de virginité. Elles sont condamnées, la première dans l'encyclique *Qui pluribus*, du 9 novembre 1846, la seconde dans la lettre apostolique *Multiplices inter*, du 10 juin 1851.

Si le pape a jugé bon de rappeler d'un mot les documents où il justifiait le célibat ecclésiastique et l'état de virginité, c'est que les ennemis de l'Église menaient alors une violente campagne sur ce double terrain. Ils n'ont pas désarmé depuis. On trouvera au sujet du célibat des prêtres une excellente étude apologétique, à l'article *Sacerdoce catholique*, dans le *Dictionn. apolog. de la foi cathol.*, t. IV, col. 1040-1062; cf. ici l'art. CÉLIBAT ECCLÉSIASTIQUE, t. II, col. 2068-2088.

§ 9. *Errores de civili romani pontificis principatu.*

§ 9. *Erreurs sur le principat civil du pontife romain.*

Deux propositions sont relatives au pouvoir temporel des papes. Pie IX en dit le bien-fondé (proposition 75) et il rejette les prétextes que les adversaires invoquent pour demander son abrogation (proposition 76).

75. De temporalis regni cum spirituali compatibilitate disputant inter se christianæ et catholicæ Ecclesiæ filii.

75. La compatibilité du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel est une question controversée entre les fils de l'Église chrétienne et catholique.

Pour bien juger de la portée de la condamnation, il faut replacer la proposition dans son contexte. Elle exprime l'une des erreurs soutenues par J.-N. Nuytz, et signalées par le pape dans la lettre apostolique *Ad apostolicæ Sedis;* cf. *supra*, proposition 24.

Pie IX fait très justement remarquer qu'en laissant chez les chrétiens le champ libre à de semblables discussions, « l'auteur tend à détruire la constitution et le gouvernement de l'Église et à ruiner entièrement la foi catholique, puisqu'il prive l'Église de sa juridiction extérieure et du pouvoir coercitif qui lui a été donné ». Cf. *Recueil...*, p. 297. Ce sont ces mêmes rai-

sons qui ont provoqué la condamnation des propositions 24, 25, 34, 36 et 42. Sur cette question, cf. conclusions et bibliographie à l'art. POUVOIR DU PAPE DANS L'ORDRE TEMPOREL, t. XII, col. 2768-2772.

76. Abrogatio civilis imperii, quo apostolica Sedes potitur, ad Ecclesiæ libertatem felicitatemque vel maxime conduceret.

76. L'abrogation du pouvoir temporel dont jouit le Saint-Siège procurerait au plus haut point la liberté et le bonheur de l'Église.

Les révolutionnaires s'étaient emparés de Rome en 1849. Pour excuser leur conduite, ils affirmaient que la perte du pouvoir temporel, loin d'être un malheur pour l'Église, allait accroître au contraire la liberté et le prestige du pape. Dans l'allocution *Quibus quantisque* (cf. *supra*, proposition 64). Pie IX protesta; non seulement il résuma les allégations de ses adversaires dans une phrase qui est devenue la proposition 76 du *Syllabus*, mais il montra longuement la fausseté de leurs arguments. Cf. *Recueil...*, p. 224 sq.

N. B. Præter hos errores explicite notatos, alii complures implicite reprobantur proposita et asserta doctrina, quam catholici omnes firmissime retinere debent, de civili romani pontificis principatu. Ejusmodi doctrina luculenter traditur in alloc. *Quibus quantisque*, 20 april. 1849; in alloc. *Si semper antea*, 20 mai. 1850; in litt. apost. *Cum catholica Ecclesia*, 26 mart. 1860; in alloc. *Novos*, 28 sept. 1860; in alloc. *Jamdudum*, 18 mart. 1861; in alloc. *Maxima quidem*, 9 jun. 1862.

N. B. Outre ces erreurs explicitement notées, plusieurs autres sont implicitement condamnées par la doctrine qui a été exposée et soutenue sur le pouvoir temporel du pape et que tous les catholiques doivent professer fermement.

Cette doctrine a été clairement exposée dans l'alloc. *Quibus quantisque*, du 20 avril 1849; dans l'alloc. *Si semper antea*, du 20 mai 1850; dans la lettre apostol. *Cum catholica Ecclesia*, du 26 mars 1860; dans l'alloc. *Novos*, du 28 sept. 1860; dans l'alloc. *Jamdudum*, du 18 mars 1861; dans l'alloc. *Maxima quidem*, du 9 juin 1862.

Dans les documents pontificaux, cette importante question du pouvoir temporel n'est pas réduite aux deux condamnations précédentes. Pie IX rappelle qu'il a souvent été amené à exposer sur ce point la doctrine positive de l'Église et il indique les principales circonstances où il l'a fait. Il devait traiter le même sujet le 25 février 1865, quelques mois après la publication du *Syllabus*, dans sa réponse à une adresse qui lui était présentée par un groupe de pèlerins. Cf. J. Chantrel, *Annales ecclésiastiques*, p. 327.

§ 10. *Errores qui ad liberalismum hodiernum referuntur.*

§ 10. *Erreurs qui se rapportent au libéralisme moderne.*

77. Ætate hac nostra non amplius expedit religionem catholicam haberi tanquam unicam Status religionem, ceteris quibuscumque cultibus exclusis.

77. A notre époque, il ne convient plus que la religion catholique soit regardée comme l'unique religion de l'État, à l'exclusion de tous les autres cultes.

78. Hinc laudabiliter in quibusdam catholici nominis regionibus lege cautum est, ut hominibus illuc immigrantibus liceat publicum proprii cujusque cultus exercitium habere.

78. C'est donc justement que, dans certains pays catholiques, la loi a pourvu à ce que les immigrants puissent exercer publiquement leur culte, quel qu'il soit.

79. Enimvero falsum est civilem cujusque cultus libertatem, itemque plenam potestatem omnibus attributam quaslibet opiniones cogitationesque palam publiceque manifestandi conducere ad populorum mores animosque facilius corrumpendos, ac indifferentismi pestem propagandam.

79. Il est faux, en effet, que la liberté civile de tous les cultes et que le plein pouvoir laissé à tous de manifester publiquement et au grand jour leurs pensées et leurs opinions amènent plus facilement les peuples à la corruption des mœurs et des esprits et propagent la peste de l'indifférentisme.

Quoique provenant de sources différentes, ces trois propositions ne forment qu'un seul bloc.

Le document d'où est tirée la proposition 77 est l'allocution *Nemo vestrum*, du 26 juillet 1855. Cf. *Recueil...*, p. 350-351. C'est une protestation du pape contre le gouvernement espagnol, abrogeant de sa propre autorité certains articles du concordat. « Nous y avions surtout établi, dit le pape, que cette religion (catholique) continuerait à être la seule religion de la nation espagnole, à l'exclusion de tout autre culte. » La proposition du *Syllabus* dégage en quelque sorte de cette plainte douloureuse du souverain pontife le principe même du libéralisme moderne et, pour le condamner, l'énonce cette fois, de façon très précise.

La politique religieuse de la Nouvelle-Grenade causait aussi à Pie IX bien des soucis. Dans l'allocution *Acerbissimum* (cf. proposition 31), il proteste contre un projet de loi « garantissant aux hommes de toutes les nations qui émigrent en ce pays l'exercice public de leur culte, quel que fût celui-ci ». Implicitement atteinte seulement par l'allocution pontificale, cette doctrine libérale est condamnée dans la proposition 78 en termes explicites.

Quant à la proposition 79, elle est extraite, de la même façon que la précédente, de l'allocution *Nunquam fore*, signalant les attentats commis au Mexique contre les catholiques. Cf. pour le contexte, proposition 26. Elle reprend, pour l'appliquer à l'exercice du culte, les principes de l'indifférentisme déjà condamnés dans les propositions 15 à 18. Puisque l'homme n'a pas le droit d'adhérer intérieurement à une religion fausse, il n'a pas le droit non plus de pratiquer publiquement cette religion. Sur les raisons qui peuvent excuser la tolérance et sur l'application même de cette tolérance, cf. LIBERTÉ, t. IX, col. 700-703, et les écrits des évêques après la publication du *Syllabus*. Cf. ci-dessus, col. 2884.

80. Romanus pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere.

80. Le pontife romain peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne.

La dernière proposition est tirée de l'allocution *Jamdudum cernimus*. Cf. pour les circonstances, *supra*, proposition 61, pour le texte, *Recueil...*, p. 434-437. Après avoir décrit les systèmes vantés par ses adversaires comme le dernier mot du progrès et de la civilisation, le pape déclare : « Si, sous le nom de civilisation, il faut entendre ce qui a été inventé... pour affaiblir et peut-être pour renverser l'Église, jamais le Saint-Siège et le pontife romain ne pourront s'allier avec une pareille civilisation. » Par contre, Pie IX fait justement remarquer que l'Église a toujours admis et favorisé le vrai progrès. Cf. aussi proposition 40.

II. L'ENCYCLIQUE QUANTA CURA. — En voir le texte dans Denz.-Bannw., n. 1688 sq., la traduction dans Raulx, *Encyclique et documents*, p. 1-23. Les divisions ci-dessous ne sont pas dans le texte; elles ont été introduites pour la clarté de l'exposé.

1º *Introduction.* — Pie IX rappelle la vigilance avec laquelle les papes, ses prédécesseurs, ont gardé et défendu les vérités de la foi. Ils ont déployé en toutes circonstances un zèle ardent et un courage apostolique pour arracher à l'enfer les âmes des fidèles du Christ. Au cours de son pontificat, Pie IX a élevé la voix à plusieurs reprises et il a condamné les principales erreurs de son temps. Mais voici qu'il lui faut parler à nouveau, car le bien de la société humaine l'exige. Le troupeau confié à ses soins est en péril; c'est un cri d'alarme que le père fait entendre à ses enfants. Il est « navré de tristesse à l'aspect de l'horrible tempête » et surtout soulevé d'indignation devant « l'insigne audace », « les principes impies », « le

délire » de ceux qu'il doit combattre. Avant de les exposer l'une après l'autre, le pape résume les « opinions perverses » dont l'encyclique dresse le catalogue. Elles refusent à l'Église le pouvoir que celle-ci possède à l'égard des nations et des souverains; elles s'efforcent de détruire l'union et la concorde mutuelle de l'Église et de l'État; quelques-unes s'attaquent enfin à la divinité de Jésus-Christ.

2° *L'athéisme dans le gouvernement et ses conséquenees.* — Pie IX dénonce en premier lieu « l'impie et absurde principe du naturalisme ». Il y a des hommes qui osent enseigner « que la société humaine devrait être constituée et gouvernée sans plus tenir compte de la religion que si elle n'existait pas ». Cette séparation totale des deux pouvoirs, cette méconnaissance absolue de la religion, on veut la donner comme la marque d'un gouvernement parfait, et la condition même du progrès civil. Cf. *Syllabus*, proposition 6, 55. Or, il n'est rien de plus contraire à la doctrine de l'Écriture, de l'Église et des Pères; il n'est pas de prineipe plus funeste en lui-même et dans ses conclusions.

1. *Au point de vue social.* — On proclame que, dans un État bien constitué, chacun a le droit, non seulement de professer la religion qu'il lui plaît, mais « de manifester publiquement ses opinions, quelles qu'elles soient, par la parole, la presse ou autrement, sans que l'autorité ecclésiastique ou civile puisse le limiter ». Cf. *Syttabus*, prop. 15-19, 77-79. Cette liberté est outrancière. Pie IX, après saint Augustin, l'appelle une liberté de perdition. L'Église détient pour tous les hommes le dépôt de la vérité; elle a reçu la charge de distribuer et de défendre cette vérité; ceux qui lui refusent ce droit font preuve d'une intransigeance coupable et d'une vanité grosse de dangers. Rejetant l'autorité de la révélation divine, ils perdent la vraie notion de la justice; oubliant du même coup les principes les plus certains de la saine raison, ils proclament que la réussite d'une entreprise lui confère la valeur du droit. Cf. *Syllabus*, prop. 58-61. Dès lors, c'en est fait de la morale et de ses lois les plus sacrées. L'homme n'a plus d'autre but que la richesse et le bonheur d'ici-bas, d'autre loi que son propre désir, d'autres jouissances que la satisfaction de ses instincts.

2. *Au point de vue ptus strietement religieux.* — Les hommes imbus de ces doctrines poursuivent de leur haine les ordres monastiques. Ils protestent contre le précepte de l'aumône; ils veulent que soit aboli le repos qu'impose l'Église à certains jours fériés, sous prétexte que ces pratiques « sont en opposition avec les principes de la véritable économie publique ». Cf. à propos des religieux, *Syllabus*, prop. 52-53.

3. *Au point de vue familial.* — L'athéisme dans le gouvernement conduit à des solutions plus funestes encore. C'est de la loi civile seule, prétendent les adversaires, que découlent et dépendent tous les droits des parents. On veut donc empêcher l'Église d'intervenir dans l'instruction et l'éducation de la jeunesse; on s'efforce d'arracher les âmes des enfants à l'influence du clergé, et l'on prépare ainsi le bouleversement total de l'ordre religieux. Cf. *Syttabus*, prop. 45-48.

3° *La subordination de t'Égtise à l'État.* — Le Christ a donné à son Église la suprême autorité. Ils se trompent, par conséquent, ceux qui veulent soumettre le Saint-Siège à la puissance civile, ou ceux qui n'attribuent de pouvoir à l'Église que dans l'ordre strictement spirituel.

1. Les premiers s'appuient sur le principe suivant : « La puissance ecclésiastique n'est pas, de droit divin, distincte et indépendante de la puissance civile; cette distinction et cette indépendance ne peuvent exister sans que l'Église envahisse et usurpe les droits essentiels de la puissance civile. » Cf. aussi *Syltabus*, prop.19. Dès lors, ils tirent de ce principe diverses conclusions que le pape énumère en une longue phrase. « Ils ne rougissent pas d'affirmer, dit-il, 1. que les lois de l'Église n'obligent pas en conscience, à moins qu'elles ne soient promulguées par le pouvoir civil; 2. que les actes et décrets des papes relatifs à la religion et à l'Église ont besoin de la sanction et de l'approbation, ou tout au moins de l'assentiment du pouvoir civil; 3. que les constitutions apostoliques portant condamnation des sociétés secrètes, qu'on y exige ou non le serment de garder le secret, et frappant d'anathème leurs adeptes et leurs fauteurs n'ont aucune force dans les pays où le gouvernement civil tolère ces sortes de sociétés; 4. que l'excommunication fulminée par le concile de Trente et par les papes contre les envahisseurs et les usurpateurs des droits et des possessions de l'Église repose sur une confusion de l'ordre spirituel et de l'ordre civil et politique et n'a pour but que des intérêts temporels; 5. que l'Église ne peut rien décréter qui puisse lier la conscience des fidèles, relativement à l'usage des biens temporels; qu'elle n'a pas le droit de réprimer par des peines temporelles les violateurs de ses lois; 6. qu'il est conforme aux principes de la théologie et du droit public de conférer et de maintenir au gouvernement civil la propriété des biens possédés par l'Église, par les congrégations religieuses, et par les autres lieux pies. » Plusieurs de ces erreurs sont signalées dans les documents pontificaux antérieurs et transcrites dans les propositions du *Syllabus*. Cf. par exemple, pour 2, prop. 20, 41 sq; pour 5, prop. 24; pour 6, prop. 26, 27, 53.

2. Non seulement l'Église doit être soumise à l'État, ajoutent d'autres adversaires; mais son pouvoir de juridiction est lui-même restreint. Lorsqu'une doctrine ne touche ni à la foi ni aux mœurs, on peut ne point l'accepter, tout en demeurant catholique. Le pape s'élève avec vigueur contre ces prétentions que le *Syllabus* condamne lui aussi. Cf. prop. 22.

4° *La négation de la divinité de Jésus-Christ.* — Enfin des brochures, des journaux disséminés partout répandent toutes sortes de doctrines impies, rejettent l'autorité du Christ et nient sa divinité. Le *Syllabus* précise les positions de ces hommes particulièrement dangereux; cf. prop. 7. Pie IX, dans l'encyclique, se contente de signaler, pour les combattre, ces impies « opposés à toute vérité et à toute justice ».

5° *Conetusion.* — Le pape termine l'encyclique par une exhortation aux évêques. Qu'ils remplissent avec zèle leurs fonctions de défenseurs de la foi, qu'ils écartent les dangers et protègent leurs fidèles; qu'ils montrent à tous les bienfaits d'une collaboration confiante entre l'Église et l'État. Au milieu des périls présents, la prière est, plus que jamais, nécessaire. Pie IX le redit de façon très pressante, il invoque d'une manière toute spéciale « l'immaculée et très sainte Mère de Dieu » et, pour augmenter la dévotion des fidèles, il accorde à tout l'univers, pour 1865, un jubilé dont il fixe les conditions.

III. Valeur juridique et dogmatique. — Dans son article sur l'autorité du *Syllabus* (cf. *Études*, *toc. eit.*), le P. Desjacques donne parfaitement le résumé de cette question, au premier abord assez complexe. Pendant que les gouvernements protestaient, dit-il, que les évêques envoyaient au pape leur soumission, que les catholiques recevaient avec respect l'enseignement du Saint-Siège, les théologiens cherchaient à mieux pénétrer la valeur du document venu de Rome. « N'était-ce qu'un index, une table des matières dispersées dans une longue suite d'actes pontificaux, un catalogue anonyme, dressé pour la commodité des évêques? Était-ce un nouvel acte du pontife, un acte authentique? Et, dans ce cas, pouvait-on le prendre

comme un avertissement paternel, une direction offerte plutôt qu'imposée, et dont il ne résultait aucune obligation rigoureuse, ou fallait-il y voir un acte d'autorité? Et, si c'était un acte d'autorité, était-ce une mesure disciplinaire qui pouvait être rapportée, ou bien une décision doctrinale, un jugement irréformable, une définition *ex cathedra?* » *Art. cit.*, p. 353-354.

Le problème au fond se ramène à ces deux points : quelle est la valeur juridique du *Syllabus*, et quelle en est la valeur dogmatique? Si la seconde question est plus importante, la première n'est pas négligeable; il faut d'abord s'y arrêter un instant.

I. VALEUR JURIDIQUE DU SYLLABUS. — 1° *C'est un acte du souverain pontife.* — Il ne manque pas d'historiens, de théologiens même, qui ont vu dans le *Syllabus* un simple recueil de propositions dressé par un anonyme, « un ouvrage privé du secrétaire d'État, ou des hommes de confiance de Pie IX ». J. Schmidlin, *op. cit.*, p. 321. La plupart de ceux qui ont soutenu cette opinion ont été surtout frappés de la forme insolite sous laquelle se présente le document pontifical. Cf. Newman, *A letter... to his Grace the duke of Norfolk*, Londres, 1875, p. 78 sq; Mgr Bougaud, *Le christianisme et les temps présents*, Paris, 1882, t. IV, p. 482-483; P. Viollet, *L'infaillibilité du pape et le Syllabus*, Paris, 1904, p. 83 (ce dernier ouvrage a été condamné par la Congrégation de l'Index, le 5 avril 1906).

Ils développent plus ou moins les raisons suivantes. — 1. D'abord, disent-ils, ce n'est pas le pape qui l'a composé. Sans doute, à plusieurs reprises, il a chargé une commission de théologiens de recueillir les erreurs modernes; bien plus, les propositions sont toutes tirées de ses allocutions ou de ses écrits; cependant, il n'est pas personnellement l'auteur du catalogue; en a-t-il vraiment pris la responsabilité? — 2. D'autre part, si nous étions vraiment en face d'un acte pontifical, nous y lirions assurément les formules du début ou de la fin, qui d'habitude font reconnaître de tels écrits. Le pape l'eût signé; or, il ne l'a point fait et la chose est d'autant plus étrange que l'encyclique *Quanta cura*, publiée en même temps que le *Syllabus*, porte la signature du souverain pontife. Pourquoi cette différence, si les deux documents sont strictement de même nature? — 3. Il n'est pas jusqu'au mode de publication qui ne semble à quelques-uns devoir retenir l'attention. La publication ordinaire des actes officiels du Saint-Siège est l'affichage aux portes des églises de Rome; or, le *Syllabus* fut simplement envoyé aux évêques. Sans déduire de ce fait que le recueil n'a aucune application pratique, faute d'une promulgation canonique régulière (cf. É. Ollivier, dans le *Correspondant* du 25 mars 1905, p. 1077), ne peut-on pas conclure de ce dernier argument, dont le poids s'ajoute aux précédents, qu'il n'est pas, en soi et absolument parlant, un acte du pape?

Ces différentes raisons ne semblent pas convaincantes. — 1. Qu'on relise, en effet, la lettre du cardinal Antonelli annonçant aux évêques l'envoi du *Syllabus*, ci-dessus, col. 2882. Il déclare en propres termes que la rédaction en a été faite sur « le commandement exprès » du souverain pontife, qu'il ne fait, lui-même, qu'exécuter « les ordres » qu'il a reçus et qu'il n'agit en somme dans toute cette affaire qu'au nom de Pie IX. Il apparaît donc nettement que le *Syllabus* n'est pas l'œuvre d'un théologien privé ou d'un simple canoniste, mais celle du pape, qui l'a fait rédiger, qui l'a approuvé, qui en est responsable. La façon dont Pie IX en parle ensuite le montre, du reste, excellemment. S'adressant aux évêques, le 17 juin 1867, il met sur le même plan l'encyclique et le *Syllabus*, leur disant : *Encyclicam « Quanta cura » necnon et Syllabum coram vobis nunc confirmo. Acta S. Sedis*, t. IV, p. 635. Il répète souvent : *Syllabus noster*, *Syllabus quem edi jussimus...*, *nostro jussu editus...* Cf. L. Choupin, *op. cit.*, p. 122, citant Rinaldi, *op. cit.*, p. 133. — 2. Le *Syllabus* n'est pas signé? Qu'importe. A vrai dire, il ne requiert pas de signature, à cause de la forme particulière qu'il revêt. Il suffit qu'on puisse être assuré qu'il émane du souverain pontife lui-même et la lettre du cardinal Antonelli l'affirme d'une manière authentique. — 3. Est-il sûr que le *Syllabus* n'ait pas été promulgué selon les règles en usage? Les évêques, en écrivant à leur clergé ou à leurs fidèles, disent bien plutôt le contraire. L'évêque de Séez, par exemple, déclare que les deux documents pontificaux ont été publiés à Rome « dans les formes accoutumées ». La même idée est exprimée presque dans les mêmes termes par les évêques de Meaux et de Beauvais. Cf. *L'encyclique et les évêques de France*, p. 37, 124. Du reste, à défaut de l'affichage, le pape est libre de choisir tel autre mode de publication qu'il lui plaît et la notification qu'il en a faite à l'épiscopat catholique donne assurément au recueil des propositions une promulgation officielle suffisante. C'est un point sur lequel il n'y a eu aucun doute sérieux.

2° *C'est un acte qui a sa valeur propre.* — La question est plus délicate. Le *Syllabus* est composé de quatre-vingts propositions, qui signalent des erreurs déjà mentionnées ou condamnées dans des documents antérieurs. On peut donc concevoir sa valeur de deux façons diamétralement opposées. Ou bien on dira que le *Syllabus* est un acte qui a une autorité propre, distincte de l'autorité des documents d'où les propositions ont été extraites; ou bien on verra dans ce recueil un simple catalogue, on ne voudra pas y chercher une condamnation nouvelle des erreurs et l'on placera sa valeur tout entière dans les actes pontificaux auxquels il renvoie.

Il semble que la première conception soit la vraie. Franzelin l'expose avec clarté dans une lettre à un professeur de théologie. Cf. *Études*, juillet 1889, p. 364, note; cf. aussi Verdereau, *Exposition historique des propositions du Syllabus*, Paris, 1887, p. 26-33; H. Dumas, dans *Études*, mai 1875, p. 743. Cette opinion s'appuie sur l'intention du pape, telle qu'elle est clairement manifestée, sur le rapport du *Syllabus* avec les documents antérieurs et sur le sentiment de nombreux évêques ou prélats lors de son apparition.

1. Pendant dix-huit ans, Pie IX, dans un certain nombre d'encycliques, d'allocutions consistoriales ou de lettres apostoliques, avait rejeté, au fur et à mesure que les circonstances l'exigeaient, les erreurs les plus diverses. Bien qu'il ne s'adressât chaque fois qu'à un seul destinataire ou à un groupe restreint d'auditeurs, il pouvait, sans doute, vouloir s'adresser par ce moyen à l'Église tout entière. Pour que ces actes pontificaux devinssent publics et authentiques, il n'était pas besoin d'une promulgation plus solennelle. Toutefois si le pape a pris soin lui-même de faire grouper des propositions en un ensemble ordonné, s'il a fait notifier officiellement le nouveau recueil à tous les évêques du monde catholique, c'est qu'il entendait donner à son enseignement une autorité plus grande et une portée plus universelle.

2. L'exposé que nous avons fait du texte du *Syllabus* a montré le rapport intime qui existe entre les diverses propositions et les documents d'où elles sont tirées. Il est nécessaire évidemment, pour bien comprendre chacune d'elles, de se référer aux actes qui la contiennent. Mais le *Syllabus* ne répète pas dans tous les cas une doctrine absolument claire; souvent il la précise, parfois il la dégage du texte. L'exemple le plus typique est peut-être la proposition 77. Pie IX, dans une allocution consistoriale prononcée le 26 juillet 1855, s'était plaint de la félonie du gouvernement espagnol, qui

avait abrogé certains articles du concordat, au mépris de la foi jurée et des droits sacrés de l'Église. « Nous avions établi, dit-il, que cette religion (catholique) continuerait à être la seule religion de la nation espagnole, à l'exclusion de tout autre culte. » L'allocution, on le voit, flétrit la politique d'une nation à une époque déterminée. Le *Syllabus* donne à la parole du pape un sens beaucoup plus général; ce n'est plus une simple protestation contre les empiétements d'un gouvernement; c'est une doctrine qui est repoussée de façon très nette, et la condamnation vaut pour tous les pays et pour tous les temps : *A notre époque, il n'est plus utile que la religion catholique soit considérée comme l'unique religion de l'État, à l'exclusion de tout autre culte.* Autre cas : Le gouvernement de la Nouvelle-Grenade, en 1847, avait publié une loi garantissant aux hommes de toute nation qui émigraient en ce pays l'exercice public de leur culte, quel qu'il fût. Le pape avait protesté dans l'allocution *Acerbissimum.* La proposition 78 du *Syllabus* dégage de ce cas particulier la doctrine libérale qu'il suppose et elle l'exprime catégoriquement : *Aussi, est-ce avec raison que, dans quelques pays catholiques, la loi a pourvu à ce que les étrangers qui s'y rendent y jouissent de l'exercice public de leurs cultes particuliers.* De ces exemples et d'autres encore que l'on pourrait multiplier, la conclusion est facile à tirer. Le *Syllabus* a, par lui-même, une valeur autre que celle des documents dont il est le résumé; il a une autorité propre. Elle vient non seulement du fait qu'il a été solennellement promulgué, mais aussi de ce qu'il est souvent « une interprétation lumineuse des documents originaux auxquels il se rapporte ». H. Dumas, *art. cit.*, p. 744.

3. Le *Syllabus* avait à peine paru que, de toute part, les évêques insistaient sur la valeur spéciale du recueil. « Les erreurs pernicieuses qui répandent impunément le ravage et ébranlent la société humaine avaient déjà été proscrites séparément, écrivait, le 14 janvier 1865, Mgr Mercurelli, secrétaire de Pie IX; elles ont été de nouveau condamnées toutes ensemble. » Une condamnation nouvelle : c'est la formule qu'on retrouverait à maintes reprises dans les conciles nationaux ou provinciaux, dans les lettres des évêques à leurs fidèles, dans leurs adresses de soumission au souverain pontife, dans leurs protestations contre les décisions du pouvoir civil. Cf. Rinaldi, *op. cit.*, analysé par F. Desjacques, *art. cit.*, p. 366. Une telle abondance d'affirmations ne se comprendrait pas, si le *Syllabus* n'avait pas sa valeur propre, indépendamment des documents dont il est composé.

3° *C'est un acte doctrinal.* — É. Ollivier, dans son livre *L'Église et l'État au concile du Vatican*, t. I, p. 344, ne veut pas voir dans le *Syllabus* l'enseignement d'une doctrine. Il est vrai qu'il semble confondre enseignement doctrinal et enseignement infaillible, de sorte que, niant au recueil le second caractère, il est amené à lui refuser le premier. Contrairement à cette opinion, l'ensemble des théologiens catholiques reconnaissent dans le catalogue des propositions une œuvre doctrinale.

A vrai dire le raisonnement est ici simplifié par ce qui vient d'être expliqué et il est à peine besoin de développer les arguments. Le titre général du *Syllabus*, les titres des différents paragraphes répètent jusqu'à dix fois le mot : erreurs. Erreurs de notre époque; erreurs relatives à l'Église, à la société civile; erreurs concernant la morale naturelle et chrétienne, etc. Or, le pape, en qualifiant ainsi les propositions qu'il transcrit est dans son rôle de gardien et de protecteur de la vérité : il met en garde les fidèles contre les dangers qui les menacent, en un mot, il enseigne. Au demeurant, pour qui parcourt, fût-ce même rapidement, le contenu des propositions, il est manifeste que les matières traitées sont des matières doctrinales : existence et nature de Dieu, droits du Saint-Siège, pouvoir de l'Église, mariage chrétien, etc. Enfin, quand le cardinal Antonelli annonça aux évêques l'envoi du *Syllabus*, il leur déclara que ce document mettrait sous leurs yeux « les erreurs et les doctrines pernicieuses » condamnées par le pape. Les prélats l'ont bien compris et c'est pourquoi ils ont réagi avec tant de vigueur contre les gouvernements qui prétendaient s'immiscer dans le domaine spirituel et les empêcher de transmettre à leurs fidèles l'enseignement du Saint-Siège. Cf. surtout la lettre de l'évêque de Metz au ministre des Cultes, ci-dessus, col. 2884.

II. VALEUR DOGMATIQUE DU SYLLABUS. — Adressé par le pape à tous les évêques, jouissant d'une autorité qui lui est propre, contenant un enseignement doctrinal, le *Syllabus* est-il un document infaillible, une définition *ex cathedra?* Les théologiens sur ce point sont divisés, et il convient d'exposer les différentes opinions.

1° *Opinion de ceux qui soutiennent que le Syllabus contient un enseignement infaillible.* — Les partisans de l'infaillibilité du *Syllabus* n'invoquent pas tous les mêmes raisons. Certains — ce sont les plus nombreux — voient dans le *Syllabus* un acte de l'infaillibilité personnelle du pape, une définition *ex cathedra.* Il en est d'autres, qui font du recueil des propositions un document infaillible, parce qu'il est garanti par l'infaillibilité de l'Église. On a même dit que le *Syllabus* n'était infaillible que parce que les propositions qu'il contient ont été condamnées par le souverain pontife parlant *ex cathedra* dans les actes pontificaux auxquels ce catalogue renvoie.

1. *Le Syllabus est un acte de l'infaillibilité personnelle du pape, une définition « ex cathedra ».* — Parmi les théologiens qui soutiennent cette idée, on peut citer Mazzella, *De religione et Ecclesia...*, Rome, 1885, p. 822, note 1; Schrader, *De theologia generatim...*, Poitiers, 1874, n. 84, p. 136; Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. I, pars 2, *De Ecclesia Christi*, sect. 4 : *De subjecto activo magisterii ecclesiastici*, art. 2, n. 520; Scheeben, *Handbuch der kath. Dogmatik*, cf. la traduction de l'abbé Belet, t. I, n. 510, p. 353 sq.; Franzelin, cité et commenté par le P. Desjacques, dans *Études*, juillet, 1889, p. 354 sq.; H. Dumas, dans *Études*, mai 1875, p. 736 sq.

a) Exposé. — On peut ramener à trois les raisons apportées.

a. — D'abord le *Syllabus* a été reconnu comme une définition *ex cathedra* par le consentement moralement unanime de l'épiscopat catholique. La publication du document a été l'occasion de nombreuses déclarations infaillibilistes. L'évêque de Montauban, par exemple, écrivit à ce propos : « La suprématie et l'infaillibilité du pape sont arrivées à un tel degré d'évidence de fait et de droit qu'il n'y a plus à en disputer. » Cf. *L'encyclique et les évêques de France*, p. 63. Il n'est pas seul à parler de la sorte. De nombreux prélats dans tous les pays, des conciles provinciaux tiennent un langage analogue. Cf. J. Bellamy, *La théologie catholique au XIXe siècle*, Paris, 1904, t. I, p. 62. Les évêques ont reçu la parole du pape comme la parole de Pierre, ils l'ont acceptée comme la règle de la croyance; ils s'y sont soumis sans réserve, parce qu'ils y ont vu l'expression de l'infaillible vérité.

b. — De plus, le *Syllabus* n'est pas un document isolé; il fait un tout avec l'encyclique *Quanta cura;* il a été publié avec elle; les deux écrits sont intimement liés. Or, la déclaration très grave faite par le pape à la fin de l'encyclique vise, à n'en pas douter, le *Syllabus* lui-même. « Nous réprouvons par notre autorité apostolique, dit Pie IX, nous proscrivons, nous condamnons toutes et chacune des mauvaises

opinions et doctrines signalées en détail dans les présentes lettres, et nous voulons et ordonnons que tous les enfants de l'Église catholique les tiennent pour réprouvées, proscrites et condamnées. » Cf. Raulx, *op. cit.*, p. 14. Ces expressions montrent que, dans les deux documents, le pape a voulu faire appel au maximum de son autorité en matière d'enseignement.

c. — En lui-même, le *Syllabus* a du reste tous les caractères d'une définition *ex cathedra*. « Il émane de celui qui est le maître et le souverain de la vérité catholique; il appartient exclusivement à la foi et aux mœurs par la nature des matières qu'il traite; il a reçu des circonstances qui ont accompagné sa publication le caractère manifeste d'une loi universelle de l'Église. Que lui manque-t-il pour être une décision irréformable, un acte sans appel de l'autorité infaillible de Pierre? » H. Dumas, *art. cit.* Les théologiens qui soutiennent cette opinion insistent davantage sur la dernière remarque. En publiant le *Syllabus*, Pie IX voulait assurément frapper un grand coup et abattre, autant qu'il le pouvait, les doctrines révolutionnaires si vivaces et si dangereuses. Pendant plus de quinze ans, si l'on peut dire, il s'était préparé à ce grand coup; il avait écrit des encycliques, prononcé des allocutions, demandé à plusieurs commissions de multiplier leurs travaux. Puis, lorsque le moment lui avait paru propice, il avait adressé au monde une parole solennelle et souveraine. Un acte préparé d'aussi longue date et avec autant de sollicitude ne saurait être un acte quelconque; ce serait faire injure à la sagesse et à la prudence de Pie IX que de le supposer. La sentence qu'il a prononcée est définitive et irréformable; le *Syllabus* engage l'infaillibilité du vicaire de Jésus-Christ.

b) Critique. — Les preuves apportées pour établir et appuyer cette première opinion ne semblent pas aussi évidentes qu'on le prétend.

a. — L'argument tiré du consentement quasi-unanime de l'épiscopat à reconnaître dans le *Syllabus* un document *ex cathedra* est beaucoup moins probant qu'il ne pourrait le paraître de prime abord. Les évêques ont évidemment tous accueilli le *Syllabus* comme un acte authentique qui signalait les erreurs modernes; ils ont tous adhéré aux condamnations qu'il portait, repoussant et réprouvant, comme le demandait Pie IX, tout ce que le *Syllabus* repoussait et réprouvait. Mais ils n'ont pas tous considéré l'œuvre pontificale comme une définition. Mgr Dupanloup et ceux qui, comme lui, étaient favorables à certaines tendances libérales n'ont pas cru se soumettre à un document *ex cathedra;* leurs réflexions, leurs écrits surtout le démontrent amplement. Ci-dessus, col. 2885. Dès lors la quasi-unanimité sur laquelle on veut s'appuyer n'existe pas et la raison qu'on invoque perd toute sa valeur.

b. — Est-il bien sûr que l'encyclique *Quanta cura* soit un acte *ex cathedra?* On l'a nié. Cf. Hergenröther, *Kathol. Kirche und christl. Staat*, trad. angl., Londres, 1876, p. 207. Sans doute les termes employés par Pie IX sont fort nets et paraissent marquer l'intention du pontife de porter une sentence définitive et obligatoire en matière doctrinale. Mais cela suffit-il pour en faire un document *ex cathedra?* Et peut-on dire, par ailleurs, que l'encyclique constitue avec le *Syllabus* un tout d'une telle unité que les raisons amenant à conclure au caractère infaillible du premier document valent également pour le second? Rien n'est moins sûr. La lettre du cardinal Antonelli annonce aux évêques deux actes pontificaux distincts et indépendants. « Le pape m'a ordonné, dit-il, de veiller à ce que le *Syllabus* vous fût expédié..., dans le temps où il a jugé bon d'écrire une autre lettre encyclique à tous les évêques catholiques. » S'exprimerait-il de la sorte si l'encyclique et le *Syllabus* n'étaient qu'une seule et même chose? On a fait état, en faveur de l'infaillibilité du recueil, de la formule solennelle de condamnation que Pie IX a placée à la fin de ce premier écrit. Il y est dit que sont proscrites les erreurs « signalées en détail dans les présentes lettres ». Mais, d'une part, le *Syllabus* n'est ni annoncé, ni nommé dans l'encyclique. Si Pie IX avait voulu faire entendre l'unité des deux documents, il les eût insérés l'un dans l'autre, ou se serait pris de manière à ne laisser subsister aucun doute sur sa pensée. D'autre part, les doctrines rejetées ici et là ne sont pas exactement les mêmes. Celles que condamne l'encyclique sont presque toutes répétées dans le *Syllabus;* mais beaucoup des propositions du catalogue, par contre, loin d'être « signalées en détail » dans l'encyclique, n'ont aucun rapport avec l'enseignement qui y est contenu. Comment dès lors conclure, de la seule phrase citée, qu'elles sont toutes proscrites *ex cathedra* par le magistère infaillible du pape?

c. — Les circonstances de la composition et de la publication du *Syllabus* montrent-elles absolument que l'intention de Pie IX était de porter une sentence définitive et obligatoire, où il engageait le maximum de son autorité? Les raisons apportées ne sont pas suffisamment fortes pour imposer cette opinion. Bien plus, ceux qui nient l'infaillibilité du *Syllabus* trouvent en ces mêmes circonstances des arguments qui leur semblent sérieux.

2. *Le Syllabus contient une doctrine infaillible, parce qu'il est garanti par l'infaillibilité de l'Église.* — *a) Exposé.* — Devant les observations précédentes qui leur semblent fondées, un certain nombre de théologiens font appel à l'infaillibilité de l'Église. Cf. Wernz, *Jus decretalium*, t. I, Rome, 1898, n. 278; Aichner, *Compendium juris ecclesiastici*, 9e éd., Brixen, 1900, p. 59 sq; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris canonici*, Prati, 1911, au mot *Syllabus;* Frins, dans *Kirchenlexicon*, au mot *Syllabus*.

La base de leur argumentation est résumée par Wernz, *loc. cit : Syllabus... vi primæ publicationis definitie ex cathedra dici potest, quamvis id minore claritate et certitudine constet quam de encyclica... At, cum utrique documento, etiam Syllabo, accesserit consensus magisterii dispersi Ecclesiæ, utraque decisio ex alio fonte est norma certa atque infallibilis.*

b) Critique. — Pour que l'argument ait toute sa valeur, il faut montrer ou bien que l'épiscopat a considéré unanimement le *Syllabus* comme document infaillible, ou bien que l'enseignement contenu dans le recueil a cessé d'être objet de discussion, pour être proposé dans l'Église comme vérité de foi. Or, rien n'est moins prouvé et il importe de rappeler ici les divergences qui se sont manifestées dans l'épiscopat même, dès le lendemain de la publication du recueil, au sujet du sens qu'il convenait de donner à telle proposition. Sans doute, si l'infaillibilité du *Syllabus* était d'avance prouvée, le désaccord de ses interprètes en certains points ne changerait pas la valeur de l'acte pontifical. Cf. L. Choupin, *op. cit.*, p. 150. Mais il s'agit, dans la pensée des théologiens qui soutiennent l'opinion que nous discutons, de tout autre chose; ils veulent garantir l'infaillibilité du document par le consentement unanime des évêques. Dès lors la preuve, au moins pour certaines propositions, fait défaut, car il est impossible d'affirmer avec certitude que toutes les contradictoires de ces propositions « ont été acceptées et enseignées unanimement comme vérités de foi par le magistère de l'Église dispersé ». Les discussions, du reste, ont continué, elles ont duré jusqu'à nos jours. Cf. Biederlack, dans *Staatslexicon*, t. v, col. 664, au mot *Syllabus;* et le fait que les théologiens traitent encore librement de nos jours cette question d'infail-

libilité montre qu'elle n'est pas tranchée définitivement dans l'Église.

3. *Le Syllabus est infaillible, parce que les documents dont il est composé le sont.* — *a) Exposé.* — Cette position est celle de Rinaldi, *op. cit.*, c. III, p. 7 sq. « Les propositions du *Syllabus*, dit-il, sont toutes condamnées par le pape agissant dans la souveraineté absolue de son pouvoir d'enseignement; mais ce n'est point dans ce recueil que Pie IX a exercé la plénitude de son autorité; c'est dans les divers documents d'où sont tirées les propositions. Si donc elles sont des définitions — et elles le sont assurément — c'est parce que les actes pontificaux auxquels le *Syllabus* renvoie sont eux-mêmes des décisions infaillibles. Le fait de les avoir groupées en un catalogue ne les a pas frappées d'une condamnation nouvelle. Nous n'avons dans le Syllabus « qu'une notification authentique, un index autorisé, qui certifie que les sentences dont il est le résumé ont été rendues *ex cathedra*, et qui supplée ce qui aurait pu manquer à leur promulgation ». L. Choupin, *op. cit.*, p. 145-147.

b) Critique. — Il faut dès lors accepter que tous les actes qui servent de sources au *Syllabus* sont des définitions. La chose est difficile à admettre, au moins pour plusieurs d'entre eux. Évidemment, le pape n'est pas astreint à prononcer telle formule pour attester qu'il parle *ex cathedra;* en prononçant une allocution dans un consistoire, en écrivant une lettre à un évêque, il peut très bien vouloir atteindre l'Église tout entière et obliger tous les fidèles; encore faut-il que sa volonté de le faire soit clairement manifestée et qu'il n'y ait pas de doute sur ses intentions. C'est ce qui n'apparaît pas toujours. On cite généralement à ce sujet la proposition 32, extraite d'une lettre pontificale à l'évêque de Montréal. Pie IX félicite ce prélat d'avoir écrit un opuscule pour attaquer « la loi inique qui impose aux clercs le service militaire ». Cf. *Recueil...*, p. 514-515. Y a-t-il, à strictement parler, dans ce document une condamnation de la loi; et si elle existe, peut-on lui donner la valeur d'une définition *ex cathedra*, que le *Syllabus* notifierait simplement? L'affirmation est peu vraisemblable. Personne, semble-t-il, n'a repris à son compte le système du P. Rinaldi. Son livre, bourré de textes, n'en est pas moins de toute première valeur pour l'étude du *Syllabus*. Cf. l'analyse qu'en a donnée F. Desjacques, *loc. cit.*, p. 360 sq.

2° *Opinion de ceux qui ne voient pas dans le Syllabus un enseignement infaillible du souverain pontife.* — Voir surtout F. Heiner, *Der Syllabus in ultramontaner und antiultramontaner Beleuchtung*, Mayence, 1905, analysé par A. Boudinhon, dans *Revue du clergé français*, mai 1905, p. 412 sq.; cf. P. Bernard, dans *Études*, mai 1906, p. 407 sq.

Cette opinion s'appuie sur la définition de l'infaillibilité pontificale, et sur l'application de cette définition au cas spécial du *Syllabus*. Le pape est infaillible quand il enseigne, comme étant révélée de Dieu et comme devant être tenue par tous les fidèles, une vérité qui concerne la foi ou les mœurs, avec l'intention suffisamment manifestée de prononcer définitivement sur la doctrine et d'obliger tous les chrétiens. Or, ni les circonstances du *Syllabus*, ni son contenu ne montrent avec certitude que ces conditions sont réalisées.

1. *Les circonstances du Syllabus.* — On a vu plus haut, col. 2877 sq. les différents stades de sa formation. En 1862, les soixante et une propositions préparées par les théologiens avaient reçu l'approbation des trois cents évêques consultés et Pie IX se proposait de publier avec le catalogue une bulle spéciale, condamnant les principales erreurs modernes. Les indiscrétions d'un journal hostile au Saint-Siège l'ayant fait renoncer à son premier projet, il fit composer un recueil de propositions, tirées cette fois des actes antérieurs de son pontificat. C'est le *Syllabus* actuel. Il est, à n'en pas douter, un document beaucoup moins solennel que celui qui avait été prévu tout d'abord; et ce fait marque bien l'intention de Pie IX de ne pas recourir en cette circonstance au maximum de son autorité doctrinale. De plus, ce que le pape a voulu garantir, c'est uniquement le caractère officiel et l'authenticité de l'œuvre; c'est pourquoi il a fait affirmer par son secrétaire d'État que le catalogue avait été composé sur son ordre et envoyé sur « son commandement exprès ». Dans l'encyclique *Quanta cura*, elle-même, il n'est pas question du *Syllabus*. Il est manifeste, par conséquent qu'il n'a pas « les solennités d'un acte *ex cathedra* et d'une définition dogmatique »; il semble, au contraire, « qu'on ait pris grand soin de les en écarter ». A. Boudinhon, *loc. cit.*, p. 416.

2. *Le contenu du Syllabus.* — Si le *Syllabus* était un acte qui engageait l'infaillibilité pontificale, il faudrait dire que chacune des propositions qui le composent est contraire à la foi catholique, et que les contradictoires de ces propositions expriment exactement le dogme. Il n'en est rien en plusieurs cas; trois exemples suffisent à le prouver.

a) La proposition 16 est ainsi conçue : *Les hommes peuvent trouver le chemin du salut éternel et obtenir ce salut éternel dans le culte de n'importe quelle religion.* La doctrine catholique ne se trouve pas dans la contradictoire de cette proposition; le texte du *Syllabus* peut s'interpréter d'une manière orthodoxe; tel qu'il est, il résume l'enseignement commun des théologiens les plus autorisés qui distinguent l'appartenance au corps et à l'âme de l'Église et affirment possible le salut des hommes de bonne foi. Est condamné seulement celui qui veut tirer de ce principe le système de l'indifférentisme religieux, en proclamant que toutes les religions sont bonnes. Si l'on se reporte à l'acte pontifical d'où est extraite la proposition, on voit clairement que tel est le sens de la phrase. Cf. col. 2894.

b) La proposition 67 est ainsi formulée : *De droit naturel, le lien du mariage n'est pas indissoluble...* Or, la loi mosaïque a donné aux juifs le pouvoir de divorcer; la loi chrétienne elle-même reconnaît au pape le droit de rompre en certains cas le *matrimonium ratum;* elle permet aussi la rupture du mariage même consommé des infidèles, en vertu du privilège paulin. Pie IX n'ignore pas ces exceptions à la règle générale; si donc, en insérant dans le *Syllabus* la proposition 67, il veut porter une définition, il laisse croire que le mariage est indissoluble de droit naturel sans aucune réserve; faute de précisions, il modifie en quelque sorte l'enseignement catholique. Que l'on se reporte au document d'où la proposition est extraite, col. 2906; le pape y condamne le divorce civil dont il énonce les méfaits et il proscrit le principe sur lequel s'appuient les ennemis de l'Église : principe à la fois dangereux et faux, parce qu'il ne fait pas les distinctions nécessaires.

c) Il serait également bien difficile de prendre comme exposé de la doctrine catholique la contradictoire de la proposition 80 : « Le souverain pontife peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne. » Est-il défini que tout est mauvais dans la civilisation d'aujourd'hui? Est-ce la condamnation définitive d'un libéralisme auquel beaucoup de catholiques étaient profondément attachés? Les adversaires de la papauté l'ont cru, et ils ont accusé l'Église d'étouffer tout progrès; les ennemis du libéralisme ont vu dans cette proposition le rejet d'un système qu'ils combattaient depuis longtemps. De fait, à ne prendre que le texte du *Syllabus*, les uns et les autres semblaient avoir raison. Mais le pape, à la vérité, n'avait pas l'intention de se dire l'ennemi irréconciliable de la civilisation moderne et

du progrès, encore bien moins de définir une telle affirmation. Il ne blâmait que « la civilisation contemporaine, par le moyen de laquelle se produisent tant de maux, et se proclament tant de funestes opinions extrêmement opposées à la religion catholique et à sa doctrine ».

La conclusion qui s'impose est donc la suivante : le *Syllabus*, en tant que recueil de propositions, n'est pas un document infaillible, puisque certaines au moins de ces propositions ne peuvent pas être dites contraires à la foi catholique. Cf. A. Boudinhon, *loc. cit.*, p. 418 sq.

III. CONCLUSION GÉNÉRALE. — Cette importante question de la valeur du *Syllabus* semble pouvoir être résumée de la façon suivante :

1° Le *Syllabus* porte le titre suivant : Recueil comprenant les principales erreurs de notre temps notées dans les allocutions consistoriales, lettres, etc... Que l'on remarque le mot *notées*. C'est dans les documents antérieurs que les propositions ont été frappées d'une réprobation théologique. Ce n'est pas parce qu'elles sont dans le *Syllabus* qu'elles sont des erreurs; c'est parce qu'elles sont des erreurs et avaient déjà été proscrites comme telles que le *Syllabus* les contient. Pour connaître donc exactement en quoi et dans quelle mesure les propositions sont opposées au dogme et à l'enseignement de l'Église, il faut se reporter aux documents d'où elles proviennent. C'est à dessein que le catalogue porte après chaque proposition la mention de ses sources. Or, cet examen montre que toutes les erreurs ne sont pas condamnées au même titre.

1. Les unes sont de véritables hérésies, c'est-à-dire qu'elles nient des vérités définies par l'Église comme appartenant au dépôt de la révélation. Telles sont, par exemple, la plupart de celles qui se trouvent dans le § 1 : Panthéisme, naturalisme et rationalisme absolu.

2. D'autres touchent aux questions de politique religieuse, à la liberté des cultes. Elles ne sont pas aussi directement opposées à la foi. Heiner, *op. cit.*, les dit contraires au droit prescrit de l'Église catholique, mais, ajoute-t-il, « rien n'empêche absolument de croire que ces propositions ne puissent être un jour, dans un ordre de choses différent, interprétées avec moins de rigueur ». Cf. P. Bernard, *art. cit.*, p. 408.

3. Certaines propositions enfin ne peuvent pas être hérétiques, elles sont seulement historiquement fausses. Par exemple, la proposition 72 : « Boniface VIII, le premier, a déclaré que le vœu de chasteté prononcé dans l'ordination rend le mariage nul. » La nullité du mariage des clercs majeurs a été reconnue avant Boniface VIII, et dès le XIIe siècle. Mais en quoi cette erreur purement historique peut-elle intéresser la foi ou les mœurs? On ne peut même pas parler ici de fait dogmatique; aucune définition n'est possible.

2° A ces quatre-vingts propositions déjà condamnées antérieurement dans des circonstances diverses, qu'a donc ajouté leur insertion dans le catalogue nommé *Syllabus ?* Deux choses :

1. *Au point de vue pratique.* — Les erreurs sont évidemment mieux mises en lumière. La plupart sont extraites textuellement des lettres ou des encycliques. Dégagées de leur contexte, elles paraissent plus nettes qu'au milieu des explications qui les encadrent. Certaines, qui ne sont signalées dans les actes pontificaux qu'à propos d'un cas particulier, sont exprimées maintenant en termes généraux d'une portée universelle. Cf. prop. 77, 78, 79. Il y a même des propositions qui sont formées d'extraits de plusieurs documents différents, afin d'exposer la doctrine de façon plus complète. Cf. prop. 67.

La rédaction a donc été assez libre; ce n'est point dire qu'elle fut toujours parfaite. Outre les nombreuses répétitions que l'on constate dès la première lecture (cf. par exemple, prop. 28 et 49, 50 et 51, etc.), on peut regretter à plusieurs reprises le manque de clarté dans l'expression. L'exemple le plus typique est la proposition 75 : « Les fils de l'Église chrétienne et catholique disputent entre eux sur la compatibilité du pouvoir temporel avec le pouvoir spirituel. » A s'en tenir à ces termes, il est difficile de savoir si le pape a énoncé un fait ou signalé une erreur. Le contexte de la proposition éclaire le problème; il s'agit de proscrire une doctrine de J.-N. Nuytz qui approuvait ces discussions entre catholiques; telle qu'elle est rédigée, la proposition ne le laisse pas suffisamment entendre. On a beaucoup écrit aussi à propos de la proposition 61 : « Une injustice de fait couronnée de succès ne porte pas préjudice à la sainteté du droit. » Où est l'erreur et comment la comprendre même dans l'allocution de Pie IX qui la signale, à plus forte raison dans le *Syllabus*, où cette phrase ne laisse pas d'être embarrassante? Les commentateurs ont dû s'y arrêter longuement. Cf. Heiner, *op. cit.*, p. 279-281; Mgr Maupied, *Le Syllabus et l'encyclique*, Tourcoing, 1876, p. 324 sq.; Viollet, *op. cit.*, p. 90 sq. (combattu dans *Études*, 20 janvier 1905, p. 255); A. Boudinhon, *art. cit.*, p. 419.

2. *Au point de vue dogmatique.* — Les erreurs insérées dans le recueil ne reçoivent pas de ce fait une censure théologique plus précise; elles gardent, autrement dit, la note qui leur convenait en vertu des documents antérieurs. On peut les dire néanmoins frappées d'une réprobation spéciale, la même pour toutes, en ce sens que leur insertion au catalogue, sans constituer une sentence à proprement parler, est une confirmation officielle et authentique de la sentence qui les avait atteintes auparavant. C'est ainsi que l'on peut parler de la valeur propre du *Syllabus*, distincte de la valeur des actes pontificaux qui en sont la source. C'est aussi en ce sens restreint qu'il faut entendre les mots de « condamnation nouvelle », souvent employés par les commentateurs du *Syllabus*, et que nous ne refusons pas de redire comme eux.

3° Somme toute, il ne faut pas condamner les théologiens qui ont attribué au recueil une autorité suprême. Les arguments qu'ils développent ne laissent pas d'avoir quelque probabilité. Il ne leur est pas permis, toutefois, d'imposer leur manière de voir à ceux qui sont d'un autre avis. Il paraît plus vrai d'admettre, en effet, que Pie IX n'a pas voulu se servir, en cette circonstance, de son magistère infaillible. Le *Syllabus* reste — et cette fois, sans contredit — un acte du souverain pontife, une œuvre doctrinale, à laquelle tous les fidèles doivent respect et obéissance. Cette obéissance, les évêques l'ont toujours prêchée et les vrais chrétiens s'y sont soumis sans réserves. Quant aux polémistes qui ont voulu ou voudraient encore de nos jours se servir du *Syllabus* comme d'une arme contre l'Église, il est vraisemblable qu'ils ne l'ont jamais lu; il est sûr, en tout cas, qu'ils ne l'ont pas compris.

Nous ne citons pas les ouvrages d'histoire générale, ou les biographies dans lesquelles on trouve parfois de très utiles renseignements concernant le *Syllabus*. Cf. les références dans la 1re partie de l'article.

Parmi les autres, les commentaires et les livres plus strictement doctrinaux, on peut consulter : *Recueil des allocutions consistoriales, encycliques et autres lettres apostoliques des souverains pontifes Clément XII, Benoît XIV, Pie VI, Pie VII, Léon XII, Grégoire XVI et Pie IX, citées dans l'encyclique et le Syllabus du 8 décembre 1864*, Paris, 1865; Aichner, *Jus ecclesiasticum*, 9e éd. Brixen, 1900; At, *Le vrai et le faux en matière d'autorité et de liberté, d'après la doctrine du Syllabus;* Bellamy, *La théologie catholique au XIXe siècle*, Paris, 1901; P. Bernard, dans *Études*, mai 1906; Biederlack, dans *Staatslexicon*, Herder, 1897; A. Boudinhon, dans *Revue du clergé français*, avril 1905; Mgr Bougaud, *Le christianisme et les temps présents*, Paris,

1882; J. Bricout, dans *Revue du clergé français*, janvier, mars et avril 1913; J. Chantrel, *Annales ecclésiastiques de 1860 à 1866*, Paris, 1867; L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Paris, 1928 (capital); F. Desjacques, dans *Études*, juillet 1889; H. Dumas, dans *Études*, mai 1875; Mgr Dupanloup, *La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre*, Paris, 1865; L. Falconi, *Le Syllabus pontifical ou réfutation des erreurs qui y sont condamnées*, traduit par E.-J. Materne, Paris, 1876; Frins, art. *Syllabus*, dans *Kirchenlexicon;* L. Götz, *Der Ultramontanismus als Weltanschauung auf Grund des Syllabus*, 1905; F. Heiner. *Der Syllabus in ultramontaner und antiultramontaner Beleuchtung*, Mayence, 1905; H. Hello, *Le Syllabus au XXe siècle*, Paris; J. Hergenröther, *Katholische Kirche und christlicher Staat*, trad. angl., Londres, 1876; C.-A. Horoy, *La clé du Syllabus*, Paris, 1887; Hourat, *Le Syllabus*, dans la collection *Science et religion*, Paris, 1904; É. Keller, *L'encyclique du 8 décembre 1864 et les principes de 1789, ou l'Église, l'État et la liberté*, Paris, 1865; J. Laforet, *Le Syllabus et les plaies de la société moderne*, Louvain, 1872; Mgr Maupied, *Le Syllabus et l'encyclique Quanta curu*, Tourcoing, 1876; card. Mazzella, *De religione et Ecclesia*, Rome, 1885; Mgr Meirieu, évêque de Digne, *Entretiens sur l'encyclique de S. S. Pie IX du 8 décembre 1864 et sur le Syllabus qui l'accompagne*, Paris, 1865; Montalembert, *L'Église libre dans l'État libre*, Paris, 1863; Newman, *A letter... to his Grace the duke of Norfolk*, Londres, 1875; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris canonici*, Prati, 1911; C. Passaglia, *Sopra l'enciclica publicata il giorno VIII decembre MDCCCLXIV, et sopra le LXXX propositioni il giorno medesimo condemnate*, Turin, 1865; Chr. Pesch, *Tract. dogmat. de Ecclesia Christi*, Herder, 1898; Petitalot, *Le Syllabus, base de l'union catholique*, Paris, 1877; Raulx, *Encyclique et documents*, Bar-le-Duc, 1865; Rinaldi, *Il valore del Sillabo, studio teologico e storico con appendice di documenti*, Rome, 1888; P. Roh, *Die Encyclica Papst Pius IX. vom 8 Dez. 1864*, Fribourg, 1869; Alex. de Saint-Albin, *L'encyclique et les évêques de France : Recueil complet des lettres... de N. N. S. S. les archevêques et évêques de France*, Paris, 1865; P. Schanz, dans *Staatslexicon*, Herder, 1904; Scheeben, *Handbuch der kathol. Dogmatik*, Fribourg, 1873, traduction par l'abbé Belet, Paris, 1877; Schrader, *De theologia generatim*, Poitiers, 1874; S. Sordi, *Il Sillabo di S. S. Pio IX...*, Vérone, 1865; Verdereau, *Exposition historique des propositions du Syllabus*, Paris, 1877; L. Veuillot, *L'illusion libérale*, Paris, 1866; F.-X. Wernz, *Jus decretalium*, 4 vol., Rome.

L. Brigué.

SYLVIUS François, célèbre théologien de Douai (xviie siècle). — De son nom il s'appelait François du Bois, latinisé en celui de Sylvius. Né à Braine-le-Comte (Hainaut) en 1581, il commença ses humanités à Mons, étudia la philosophie à Louvain à la pédagogie du Château; c'est à Douai, où il avait déjà commencé de professer, qu'il prit le bonnet de docteur en théologie en 1610, mais c'est seulement après la mort d'Estius (20 septembre 1613), qu'il put avoir une chaire magistrale. Chanoine de Saint-Amé en 1618, il devint doyen de ce même chapitre en 1622, ce qui lui donnait les attributions de vice-chancelier de l'université. Très unie et très remplie, sa carrière de professeur se déroula sans incidents notables. D'ailleurs modéré et doux, étranger à la *rabies theologica*, il savait éviter les polémiques violentes, si fréquentes à l'époque. Cela ne l'empêchait pas d'avoir ses idées personnelles. Dès les premières manifestations du jansénisme, il prit nettement parti contre l'*Augustinus*. Il mourut le 27 février 1649, laissant la réputation d'un prêtre croyant, pieux, mortifié et chaste; « la douceur de son caractère a passé dans ses ouvrages » (Paquot). Avec Estius il a contribué à faire la réputation de la jeune université de Douai. Ce dernier le surpasse peut-être pour la pénétration et la critique des textes scripturaires, mais Sylvius demeure l'un des bons scolastiques du xviie siècle, fidèle aux enseignements essentiels du thomisme.

Voici la liste de ses principaux ouvrages dans l'ordre chronologique, tous publiés à Douai : 1. *D. Thomæ Aquinatis opuscula*, 2 vol. in-12, 1608-1609. — 2. *Explicatio doctrinæ S. Thomæ et confirmatio thesium ex eodem de motione primi motoris*, in-4°, 1609. — 3. *Liber sententiarum... de statu hominis post peccatum*, in-12, 1614, souvent réimprimé depuis; en 1705 un anonyme janséniste essaya de le tirer au profit de ses idées en le publiant, avec une courte préface, sous le titre : *Genuina jansenistarum... circa quinque famosas propositiones doctrina, dudum jansenianas ante turbas expressa sententiis Sacræ Scripturæ et SS. Patrum;* c'est un contre-sens sur la pensée de Sylvius. — 4. *Pastorum instructiones a S. Carolo Borromæo editæ*, 1616 et 1624, adaptation aux besoins des Églises belges des instructions pastorales de l'archevêque de Milan. — 5. *Commentaria in Summam theologicam S. Thomæ*, en 4 vol. in-fol., parus à Douai de 1620 à 1635, puis une seconde fois 1622-1648 du vivant de l'auteur; on signale une *editio novissima* à Anvers, 1698. C'est de beaucoup l'œuvre la plus importante de Sylvius; sans aller jusqu'à dire, avec Paquot, que ce commentaire est le meilleur que l'on ait sur saint Thomas, il faut en reconnaître les singuliers mérites. L'auteur remarquant les lacunes de la *Somme* sur la matière *de jure et justitia* a consacré à cette question de très nombreuses notes. Pour ce qui est des doctrines sur la liberté, la grâce, voire la prémotion physique, il se rallie au système général des thomistes contemporains. — 6. *Orationes theologicæ*, in-12, 1621, il y en a treize, de contenu assez divers et qui exposent, sous forme oratoire, des questions de haute théologie. — 7. *Petri Binsfeldii enchiridium theologiæ pastoralis locupletatum*, 1622, réédité en 1626, 1633; Cologne, 1647; Anvers, 1679; ce qui témoigne du succès de ce très pratique manuel que Sylvius ne fit d'ailleurs que mettre au point. — 8. *Libri sex de præcipuis fidei nostræ orthodoxæ controversiis*, in-4°, 1638. — 9. *Commentarium in Genesim*, 1639; Sylvius avait entrepris un commentaire de la Bible qui n'est pas la meilleure partie de son œuvre; il a publié aussi, en 1644, le commentaire sur l'Exode; les deux commentaires sur le Lévitique et les Nombres (ce dernier inachevé) n'ont pas été publiés de son vivant. — 10. *Summa conciliorum dudum collecta per B. Carranza... additionibus F. Sylvii illustrata*, 1639. — 11. *Resolutiones variæ*, 1640, 1644, décisions de cas de conscience, généralement assez embrouillés, selon la mode de l'époque; Sylvius se rallie à un probabilisme modéré. — 12. *Litteræ eximiorum DD. G. Colvenerii, F. Sylvii et V. Rendour ad ser^{mum} Leopoldum, Belgii gubernatorem, scriptæ 27 jul. 1648, quibus testantur se Jansenii doctrinam semper proscriptam voluisse*, 1648, prise de position des plus nettes à l'endroit du jansénisme commençant. — Au même sujet se rattachent les deux numéros suivants : 18. *Veritas et æquitas censuræ pontificiæ Pii V, Gregorii XIII et Urbani VIII super articulis 79 damnatis sive antitheses depromptæ digestæque ad mentem S. Augustini ex luculentis commentariis G. Estii et F. Sylvii, quot ipsæ, tot rationes cur Universitas Duacena Urbanam bullam de his articulis promptissime acceptarit*, 1649; il s'agit des articles de Baïus condamnés par saint Pie V, de nouveau par Grégoire XIII, enfin par la bulle *In eminenti* d'Urbain VIII (1641), qui prohibait aussi l'*Augustinus*. 19. *Epistola ad internuntium apostolicæ Sedis*, écrite par Sylvius peu avant sa mort pour attirer l'attention du Saint-Siège sur le péril janséniste.

Les œuvres de Sylvius ont été réunies par le P. Norbert d'Elbecque, Anvers, 1698, rééditées à Paris, 1714, et à Venise, 1726. Les quatre premiers volumes reproduisent le commentaire de la *Somme théologique*, le t. vi les commentaires sur l'Écriture, le t. v donne les numéros 2, 3, 6 (complété par 14 autres discours), 8 et 10 de la liste précédente. Les simples éditions de textes procurées par Sylvius n'y ont pas été insérées.

Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. I, p. 309-317; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces unies*, édit. in-12, t. II, p. 285-298; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 953; *Biographie nationale de Belgique*, au mot *Du Bois*, t. VI, p. 191-195.

É. Amann.

SYMBOLES. — Le mot σύμϐολον signifie littéralement signe, indice, marque de reconnaissance. Dans le cas présent, le symbole est un signe de reconnaissance entre chrétiens : c'est une formule qui exprime, d'une façon sommaire, les vérités de la foi. Sur d'autres emplois du mot symbole, voir t. I, col. 1660-1661. I. Symboles, règles et professions de foi en général. II. Origines historiques des différents symboles. III. Valeur dogmatique.

I. Symboles, règles et professions de foi, en général. — 1° En définissant le symbole « une formule qui exprime, d'une manière *sommaire* les vérités de la foi », on indique la raison qui incite certains auteurs à distinguer les « symboles » des « professions de foi ». Le symbole est la formule abrégée; la profession de foi, la formule plus développée. Cf. Van Noort, *Tractatus de fontibus revelationis*, Amsterdam, 1911, p. 130. Cette distinction toutefois est extrinsèque à la nature même des formules dogmatiques : le symbole ne se distinguerait de la profession de foi que comme un abrégé de son développement. De plus, il n'est pas inouï qu'une formule de foi qualifiée symbole soit fort longue. Voir le symbole du XIe concile de Tolède, Denz.-Bannw., n. 275-287. Il n'est donc pas étonnant que Denzinger-Bannwart renvoie des professions de foi aux symboles et étiquette sous les deux dénominations la « profession de foi tridentine », n. 994, ou encore que Hahn emploie indifféremment les termes *Symbol* ou *Glaubensbekenntnis*. *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3e éd., Breslau, 1897, § 168 sq.

2° On pourrait aussi chercher un principe de discrimination dans le but que certains assignent au symbole et à la profession de foi. En principe, le symbole serait la profession de foi exigée du catéchumène lors de son agrégation à l'Église par le baptême : d'où l'expression « symbole baptismal ». La profession de foi proprement dite serait spécialement dirigée contre une ou des doctrines hétérodoxes dont un vrai catholique doit se préserver ou qu'il doit désavouer : elle serait ainsi imposée au baptisé pour manifester son orthodoxie. Mais ici encore, outre qu'il semble difficile de compter certains symboles authentiques (l'*Athanasianum*, par exemple) comme des symboles baptismaux, on est obligé de reconnaître que même le symbole baptismal peut contenir un désaveu implicite et même explicite des erreurs. Le symbole d'Épiphane et le symbole de Nicée-Constantinople en sont des exemples obvies. Et il est vraisemblable que, dans les formules plus simples qui ont préparé la formule définitive du Symbole des apôtres, des additions ont été introduites sous la pression de doctrines hétérodoxes à éliminer.

3° Pour ce qui est des « règles de foi » qu'on rencontre fréquemment chez les auteurs anciens : Ignace, Aristide, Justin, Irénée, Hippolyte, Tertullien, Origène, les Constitutions apostoliques, Novatien, Cyprien, Victorin de Pettau, l'Adamantius, Alexandre d'Alexandrie, Aphraate (voir les textes dans Hahn, p. 1-21), elles ne constituent pas des formules officielles ayant reçu la consécration du magistère. Formules vénérables sans doute, d'une incontestable utilité pour l'historien du dogme, mais qu'on doit négliger dans une étude générale sur les symboles.

4° Quant aux professions de foi et symboles proprement dits qui continuent les symboles primitifs en les complétant, le nombre en est considérable. On les trouve dans Hahn, tout au moins jusqu'au VIIIe siècle. Les « symboles privés » couvrent une époque un peu plus longue. Il ne saurait être question de nous attarder à tous ces détails : on retiendra ici simplement les principaux symboles et professions de foi auxquels les théologiens recourent plus volontiers et qu'a accueillis l'*Enchiridion symbolorum* de Denzinger-Bannwart-Umberg.

5° Parmi les documents à retenir, l'*Enchiridion* cite : le Symbole des apôtres, forme primitive, n. 1, forme occidentale, n. 2-6 et orientale, n. 8-10; le symbole d'Épiphane, n. 13-14; la *Fides Damasi*, n. 15-16; la formule *Clemens Trinitas*, n. 17-18; le *Libellus Pastoris*, n. 19-38; le symbole *Quicumque* (symbole dit d'Athanase), n. 39-40; le symbole de Nicée, n. 54; le symbole dit de Nicée-Constantinople, n. 86; le symbole de Chalcédoine, n. 148; le symbole du XIe concile de Tolède, n. 275-287; le symbole de saint Léon IX, n. 343-349; les professions de foi d'Innocent III, n. 420-429; la profession de foi de Michel Paléologue, au IIe concile de Lyon, n. 461-466; la profession de foi de Pie IV ou symbole tridentin, n. 994-1000; la profession de foi imposée par Benoît XIV aux Orientaux (Maronites), n. 1459-1473.

On doit également signaler le serment antimoderniste de Pie X, dont certaines expressions, n. 2145, 2147, *fine*, s'apparentent à celles du formulaire antijanséniste d'Alexandre VII, n. 1099. Nous nous attacherons particulièrement aux trois principaux symboles entrés dans la liturgie, sans cependant négliger les autres documents qu'on vient de signaler.

II. Origines historiques. — 1° *Le Symbole des apôtres.* — La question a déjà été étudiée en un article spécial, voir t. I, col. 1673-1680. Les travaux parus depuis la publication de cette étude, déjà relativement ancienne, nous obligent à apporter ici quelques compléments, surtout en ce qui concerne les grandes lignes de la formation première.

1. Le Symbole des apôtres reproduit, à coup sûr, la doctrine même enseignée par les apôtres, voir col. 1679-1680. Il est donc vraisemblable que certaines formules que nous pouvons déjà recueillir dans les écrits apostoliques en ont été les premiers linéaments.

La plus ancienne profession de foi baptismale connue semble être celle de l'eunuque de la reine d'Éthiopie : « Je crois que Jésus-Christ est le Fils de Dieu. » Act., VIII, 37. Bien qu'on ne trouve pas ce verset dans quelques manuscrits, par exemple, l'*Alexandrinus* et le *Vaticanus*, il se lisait certainement dans les manuscrits plus anciens qui ont servi à l'auteur de l'Italique, à saint Irénée, à saint Cyprien. Aussi nous ne suivons pas Westcott-Hort qui ne l'ont pas accueilli dans le texte critique des Actes. Cette profession de foi répondait-elle à la formule baptismale *in nomine Jesu?* Act., VIII, 16. Croire que Jésus est le Fils de Dieu implique la foi au Père et, comme Jésus a été reconnu Fils de Dieu à son baptême par la manifestation du Saint-Esprit, croire en Jésus comme au Fils de Dieu implique également la foi au Saint-Esprit. Cf. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I (4e éd.), qui conclut (p. 90) de ce raisonnement que « la profession de foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit est le développement *(Entfaltung)* de la foi que Jésus est le Christ ». La première épître aux Corinthiens, XV, 3-4, donne une formule de foi christologique plus explicite : « Je vous ai enseigné avant tout, comme je l'ai appris moi-même, que le Christ est mort pour nos péchés, conformément aux Écritures; qu'il a été enseveli et qu'il est ressuscité le troisième jour, conformément aux Écritures. » Mais très certainement c'est Matth., XXVIII, 19, qui a provoqué les formules de foi « trinitaires ». Il n'est pas rare, d'ailleurs, de trouver, surtout chez saint Paul, des formules où sont affirmées la trinité des personnes

et l'unité de la divinité. Cf. II Cor., XIII, 13; Tit., III, 4-7. Harnack lui-même reconnaît d'ailleurs que la profession de foi aux trois personnes était en usage dès la fin de l'âge apostolique. *Op. cit.*, p. 111.

L'*Epistola apostolorum*, apocalypse apocryphe à tendance antignostique de la seconde moitié du IIe siècle, composée en grec en Asie-Mineure (éd. C. Schmidt, Leipzig, 1919) donne une profession de foi trinitaire : « Je crois au Père, le Tout-Puissant (τὸν παντοκράτορα), et en Jésus-Christ, notre Sauveur, et au Saint-Esprit, le Paraclet, et à la sainte Église et à la rémission des péchés. » Cette formule est appelée *Symboli apostolici forma antiquissima*, par Umberg, Denz-Bannw., n. 1. Elle est, en effet, comme on le constate, très brève et se contente de l'énumération des personnes, avec mention de l'Église et de la rémission des péchés. Indiquons en passant que l'*Epistola apostolorum* a été conservée en une version copte incomplète et une version éthiopienne interpolée. Voir ces textes, dans *Texte und Untersuchungen*, 3e série, t. XIII, ou dans *P. O.*, t. IX, p. 3, ou dans H. Lietzmann, *Symbole der alten Kirche*, collection *Kleine Texte*, Bonn, 1925, n. 152.

2. Il est vraisemblable que cette formule trinitaire *brevissima* combinée avec la formule christologique explicite, telle qu'on la trouve dans I Cor., XV, 3-4, a donné naissance au cours du IIe siècle à un symbole primitif « binaire », brève profession de foi aux trois personnes divines constituant un premier article, et profession de foi explicite au Christ, constituant un second article, et rien ensuite. Forme qu'on retrouvera plus tard, développée, dans le *Te Deum* qui est, lui aussi, si on l'examine attentivement, de construction binaire, la seconde partie commençant à *Tu rex gloriæ, Christe*.

Par des raisonnements d'ordre historique et philologique, Harnack avait conclu à l'existence de ce « symbole primitif binaire ». Cf. Hahn, *op. cit.*, *Anhang*, p. 364 sq. W.-M. Peitz l'a reconnu dans la formule 73 du *Liber diurnus*. *Das Glaubensbekenntnis der Apostel*, dans *Stimmen der Zeit*, 1918, p. 553 sq. Sur le *Liber diurnus*, voir *Dictionn. d'archéol.*, t. IX, col. 243 sq.

3. La forme primitive de notre Symbole des apôtres est issue de la combinaison d'une formule de foi trinitaire un peu explicite, analogue à celle de l'*Epistola apostolorum* avec la profession de foi christologique explicite. Mais cette forme primitive de notre Symbole des apôtres n'est plus binaire; elle est « trinitaire », le Saint-Esprit ne venant qu'après la profession de foi au Fils et ne figurant plus au début, comme c'est encore le cas dans le *Te Deum*. Toutefois, l'extension de la profession christologique a rompu l'équilibre trinitaire de l'ensemble.

Il existe deux versions de cette forme primitive de notre *Symbole des apôtres*. La forme orientale est la plus développée. Voir les symboles de Cyrille de Jérusalem, Hahn, § 124, d'Épiphane, formule brève, § 125 et formule longue, § 126 (cf. Denz.-Bannw., n. 13-14); d'Eusèbe de Césarée, Hahn, § 123. La forme occidentale est plus brève. Voir les symboles de Nicétas évêque d'Aquilée, Hahn, § 40; de Rufin, *ibid.*, § 19, cf. § 36 et, en grec, du *Psalterium Æthelstani*, *ibid.*, § 18, etc. Ces deux formes, en usage du IVe au VIe siècle, ont été supplantées au VIe siècle, par la forme actuelle du Symbole des apôtres. Sur ces développements, voir t. I, col. 1661-1670. La formule romaine était primitivement « occidentale », et les additions « orientales » y ont été introduites aux Ve et VIe siècles.

Dans une série d'articles parus dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* (1922, 1923, 1925, 1927), H. Lietzmann a étudié *Les origines du Symbole des apôtres*. Selon lui, il y avait, au Ier et au IIe siècles, des « types » de symboles, mais non des formules arrêtées; ceci, à son avis, résulte des variantes que présentent différents auteurs (notamment Tertullien et Irénée), de symboles ou de règles de foi, dans l'exposé de leur croyance. Au IIIe siècle, le type romain, avec variantes, s'est imposé à l'Occident. Dans un remarquable article *Symbolforschung* du *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. IX, col. 929, E. Krebs affirme que Lietzmann semble avoir raison.

4. Dans l'article cité, Krebs ajoute quelques détails intéressants, concernant l'usage du symbole des apôtres dans le protestantisme. Dès le XVIIe siècle, les luthériens orthodoxes comme Hülsemann et Calov s'élevèrent contre l'usage du Symbole des apôtres dans la liturgie, principalement au baptême et à l'ordination des ministres. Cette opposition dura à l'état plus ou moins latent jusqu'à nos jours. En 1846, le synode général du protestantisme prussien voulait remplacer à l'ordination des pasteurs le Symbole des apôtres par un « symbole d'ordination ». Cette innovation ne fut pas acceptée. Les prescriptions de « l'autorité religieuse protestante » enjoignirent aux Églises luthériennes de faire usage de l'*Apostolicum* dans la liturgie. Elles amenèrent de violentes controverses, après 1870, après 1890 et vers 1910. Karl Holl, l'auteur du livre *Enthusiasmus und Bussgewalt in der griechischen Kirche*, n'hésitait pas à écrire en 1919 : « Il n'y a plus aucun théologien ni aucun fidèle de la communauté qui serait capable de faire sien le symbole des apôtres en son sens littéral. »

D'ailleurs, si tous les catéchismes protestants contiennent le Symbole des apôtres, on doit observer qu'à la suite du *Catéchisme de Luther* (cf. *Petit catéchisme de Luther*, Montbéliard, 1913), les catéchismes luthériens récents expliquent fort sommairement le symbole. Cf. *Catéchisme évangélique*, Strasbourg, 1924; *Catéchisme pour l'instruction religieuse évangélique*, Saverne, 1939. Ou encore ils rejettent le texte en appendice, sans l'expliquer directement; cf. *Petit catéchisme à l'usage des Églises évangéliques*, Mulhouse, 1925. Le *Catéchisme de Calvin*, Toulouse, 1897, est beaucoup plus explicite.

Depuis la publication des articles de Mgr Batiffol et de M. Vacant, t. I, col. 1660-1680, on doit signaler un complément de bibliographie sur l'origine du Symbole des apôtres. Chez les protestants : P. Feine, *Die Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnis in der Zeit des neuen Testamentes*, Leipzig, 1925, p. 5-28. Chez les catholiques : W.-M. Peitz, S. J., *Das Glaubensbekenntnis der Apostel*, dans *Stimmen der Zeit*, 1918, p. 553 sq.; A. Nussbaumer, O. M. C., *Das Ursymbolum nach der Epideixis des hl. Irenäus und dem Dialog Justins*, Paderborn, 1921; Dom B. Capelle, O. S. B., *Le symbole romain au second siècle*, dans la *Revue bénédictine*, t. XXXIX, 1927; du même, *Les origines du symbole romain*, dans *Rech. de théol. anc. méd.* de Louvain, 1929, 1930, 1934.

Dans le *Kirchenlexikon*, t. V, col. 676-679, la première partie de l'art. *Glaubensbekenntnis*, de Thalhofer; et dans le *Lexikon für Theologie und Kirche*, de Mgr Buchberger, les art. de E. Krebs, *Apostolicum (Symbolum)*, t. I, col. 569-571, et *Symbolforschung*, t. IX, col. 929.

2° *Les symboles d'Épiphane.* — Le symbole d'Épiphane se lit sous deux formules, la brève et la longue. Hahn, § 125, 126. Cette dernière seule se trouve dans Denz.-Bannw., n. 13-14. Les deux formules sont présentées par Épiphane lui-même, à la fin de son *Ancoratus*, composé vers 374. *P. G.*, t. XLIII, col. 232 C, 234. Elles furent proposées pour répondre à une prière de nombreux prêtres et de l'autorité civile de Sudre en Pamphylie, lesquels, en raison des controverses existant sur la Trinité et surtout sur le Saint-Esprit, avaient sollicité d'Épiphane un exposé clair et exact de la doctrine catholique. La formule brève devait être réservée à l'instruction des catéchumènes avant qu'ils fussent admis au baptême; la formule plus longue avait pour but de réfuter les erreurs nouvelles qui

s'étaient introduites les unes après les autres depuis le début du règne de Dioclétien. Épiphane et les autres évêques, « en un mot toute l'Église catholique » (καὶ συλλήβδην πᾶσα ἡ ἁγία καθολικὴ ἐκκλησία) décidèrent de l'imposer à ceux qui recevaient le baptême. Mais il semble bien que cette forme développée soit trop prolixe pour constituer un symbole baptismal; on peut donc supposer qu'à la fin de son ouvrage, Épiphane a voulu résumer la doctrine catholique qu'il avait défendue; il l'a fait en une sorte de paraphrase du symbole baptismal, précisant et développant d'une part les articles de foi niés par les hérétiques, insérant d'autre part des affirmations empruntées au symbole baptismal qui peut-être avait été récité à son baptême. Cf. Caspari, *Alte und neue Quellen...*, Cristiania, 1879, t. I, p. 55.

C'est la forme brève qui, à part quelques modifications de détail, a constitué le symbole dit de Nicée-Constantinople. Mais elle se termine par la finale de Nicée : Τοὺς δὲ λέγοντας κ. τ. λ. La forme longue développe avec des précisions remarquables la doctrine de l'incarnation, vérité de la divinité et de l'humanité dans le Christ, permanence des natures dans l'unité de la personne. La divinité du Saint-Esprit est affirmée avec une certaine prolixité et la finale de Nicée reprise avec une addition concernant la résurrection des corps et la condamnation de toutes les hérésies.

3° *Symboles antipriscillianistes.* — Par la présentation même de ces symboles, l'*Enchiridion* de Denzinger montre qu'il s'attache aux solutions préconisées par Karl Künstle sur leur origine espagnole. Ces symboles antipriscillianistes sont la *Formula Damasi*, la *Formula « Clemens Trinitas »*, la *Formula « Libellus in modum symboli »* (ou encore *Formula Pastoris*), et enfin le célèbre symbole *Quicumque*, appelé aussi symbole d'Athanase. Ce dernier est de beaucoup le plus connu et le plus important de tous.

1. La *Formula Damasi* est extraite d'un écrit supposé de saint Damase à saint Jérôme. De là, son nom. Damase n'en est pas l'auteur. Le texte en est publié par Hahn, § 200, d'après Coustant, *Epistolæ romanorum Pontificum*, Paris, 1721, appendix, p. 101 sq. Le texte publié dans Denzinger, n. 15-16, a été revu d'après les éditions plus récentes et plus critiques de K. Künstle, *Antipriscilliana*, Fribourg-en-B., 1905, p. 47 sq., et *Eine Bibliothek der Symbole...*, dans les *Forschungen* d'Ehrhard-Kirsch, I, 4, Mayence, 1900, p. 10 et 43 sq. Hahn fait observer la grande similitude de ce symbole avec celui de Phébade d'Agen; cf. Hahn, § 189. Künstle émet l'hypothèse que ce symbole a pu être rédigé par un concile de Saragosse de 380 et envoyé pour approbation au pape Damase, qui l'aurait accueilli. Cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I *b*, p. 986.

L'origine antipriscillianiste de ce symbole semble indiscutable en raison des assertions doctrinales qui s'y lisent. Le document est nettement divisé en deux parties. La première concerne la Trinité, la seconde l'incarnation. En dehors de cette disposition générale, il faut noter un certain nombre d'expressions qui font pressentir les formules du *Quicumque*. La finale, concernant la résurrection et les rétributions de l'autre vie, apparente davantage encore peut-être les deux symboles.

Hahn, § 201, donne une seconde formule faussement attribuée au pape Libère. Cf. Coustant, *op. cit.*, p. 88 sq.

2. La formule *Clemens Trinitas*, d'auteur inconnu et incertain, doit vraisemblablement être rapportée à la fin du IVe siècle ou au début du Ve siècle. Elle ne figure pas dans le recueil de Hahn, mais a été extraite par Künstle d'un ms. de Reichenau. Cf. *Antipriscilliana*, p. 65 sq.; *Forschungen*, p. 12 et 147 sq. Ici encore l'apparentement avec le *Quicumque* est visible. Künstle considère même que la formule *Clemens Trinitas* constitue le schéma initial du symbole athanasien.

3. La formule du *Libellus in modum symboli*, attribuée à Pastor, évêque de Gallécie, au Ve siècle, se trouve à la fois dans Hahn, § 168, et dans Künstle, *Antipriscilliana*, p. 43 sq.; *Forschungen*, p. 8 sq. et 31 sq. Voir également Mansi, *Concil.*, t. III, col. 1003 A. Comme les précédents symboles, cette formule vise à coup sûr les erreurs priscillianistes; mais elle se termine par 18 (Künstle = 19) anathématismes, dont le dernier est un hommage à l'autorité du siège romain.

Cette formule ou règle de foi était autrefois présentée comme un symbole du Ier concile de Tolède, dont on fixait la date à l'année 447. Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. II *a*, p. 482. Künstle soutient que ce concile n'a jamais existé. *Antipriscilliana*, p. 30 sq. D'après lui, cette formule serait le *libellus* dont parle Gennade dans son *Liber de scriptoribus ecclesiasticis*, c. LXXVI, *P. L.*, t. LVIII, col. 1103 A : *Pastor episcopus composuit libellum in modum symboli parvum totam pene ecclesiasticam credulitatem per sententias continentem. In quo inter ceteras dissentionum pravitates, quas prætermissis auctorum vocabulis anathematizat, priscillianos cum ipso auctoris nomine damnat.* Ces dernières paroles avaient déjà éveillé, dans le sens de l'attribution faite par Künstle, l'attention de Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, Leipzig, 1900, t. I, p. 158, et de dom G. Morin, *Revue bénédictine*, 1893, p. 385 sq. Étant donné qu'aucun autre document similaire de la même époque ne correspond à l'indication fournie par Gennade, l'attribution faite par Künstle semble certaine. Voir l'art. PASTOR, t. X, col. 2241.

4. Le symbole *Quicumque* ou symbole de saint Athanase mérite de retenir plus longuement l'attention du théologien, en raison de l'autorité dont il jouit non seulement dans les Églises occidentales, mais même chez les protestants et surtout chez les anglicans qui l'ont accueilli dans leur liturgie.

On a étudié son origine à l'art. ATHANASE *(Symbole de saint)*, t. I, col. 2178 et, tout en s'attachant à montrer qu'il convient de placer cette origine « dans le cercle des écrivains qui se rattachent à Arles et à Lérins, au Ve siècle, dans un milieu où les ouvrages de saint Augustin sont lus et appréciés, mais où sa doctrine du péché originel soulève pourtant des objections » (col. 2186), M. Tixeront note en passant que « M. Künstle a voulu depuis en faire un écrit antipriscillien, publié en Espagne ». On sait quelles étaient les autres opinions proposées : G. Burn a mis en avant le nom d'Honoré d'Arles; dom Morin, celui de Césaire, tout au moins comme premier témoin; Ommaney, celui de Vincent de Lérins. On vient de lire la conclusion de Tixeront.

La discussion sur l'auteur et le lieu d'origine du *Quicumque* a provoqué, depuis la publication de l'étude de M. Tixeront, de nouvelles hypothèses. Par la disposition même de l'enchaînement des textes des *Antipriscilliana* de Künstle, on peut se rendre compte que cet auteur n'a pas affirmé sans quelque vraisemblance l'origine espagnole du *Quicumque*. Cf. *Antipriscilliana*, p. 204 sq. Mais, plus récemment, le P. H. Brewer, S. J., s'est efforcé de démontrer, par de « solides raisons », que l'origine espagnole et antipriscillianiste du *Quicumque* ne pouvait se soutenir et qu'il fallait considérer saint Ambroise comme l'auteur de ce symbole. *Das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis ein Werk des hl. Ambrosius*, Paderborn, 1909. La thèse du P. Brewer a retenu l'attention des critiques qui, pour la plupart, s'y sont montrés favorables. Cf. Dom G. Morin, dans *Journal of theological studies*, 1911, p. 161 sq.; 337 sq., et G. Burn, *ibid.*, 1925, p. 19. Le P. Scheepens,

S. J., s'est fait le champion de cette thèse : *Pour l'histoire du symbole « Quicumque »*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1936, p. 548-560. E. Krebs, dans l'article *Symbolforschung* du *Lexikon für Theologie und Kirche* incline aussi vers la solution du P. Brewer.

Diverses raisons semblent devoir inciter l'historien à formuler de sérieuses réserves à l'endroit de cette solution. Sans doute, la thèse de Brewer paraît acceptable quand on compare le texte de la première partie du symbole athanasien relative à la Trinité avec les textes parallèles de saint Ambroise. Quant à la seconde partie, christologique, il est moins facile d'en retrouver les formules nettes et précises dans le *De incarnationis dominicæ sacramento*, dont la comparaison s'imposerait cependant en cette matière. Tout au plus, peut-on dire que certaines affirmations, cf. surtout c. v, n. 35, *P. L.*, t. xvi (1845), col. 827, préludent à la lettre de saint Léon et il semble bien que l'auteur du *Quicumque* ait connu les termes de cette lettre dogmatique. Par ailleurs, aucune trace dans les œuvres d'Ambroise de la célèbre comparaison de l'âme et du corps, canonisée par le *Quicumque*. Enfin, il faut se souvenir qu'Ambroise empruntait ses idées et ses formules surtout aux Grecs. Or l'*Athanasianum* est une composition trinitaire foncièrement latine : le *minor Patre secundum humanitatem* en est un témoignage. Cette composition répond parfaitement aux positions doctrinales de saint Augustin et de Vincent de Lérins. Faudrait-il en revenir à l'hypothèse de deux origines différentes, l'une pour la partie trinitaire, plus ancienne, l'autre de date plus récente pour la partie christologique? Cette hypothèse a trouvé des partisans et les garde encore. Voir t. i, col. 2179-2181.

Jusqu'à plus ample informé, l'opinion de Künstle nous paraît encore garder de sérieuses probabilités. On a aussi prononcé à ce sujet le nom de Martin de Braga, comme auteur du symbole. Attribution inacceptable, en raison de l'époque tardive (après 510) où vivait cet auteur.

4° *Les symboles conciliaires de Nicée, Nicée-Constantinople et Chalcédoine.* — 1. *Symbole de Nicée.* — Le symbole promulgué au concile de Nicée reproduit, au dire d'Eusèbe, le symbole baptismal de Césarée (texte dans Hahn, § 123), auquel le concile ajouta des précisions antiariennes et des anathématismes. Voir Nicée (*Ier concile de)*, t. xi, col. 404-406. On trouve aussi d'autres formules analogues; voir le symbole palestinien de Cyrille de Jérusalem, Hahn, § 124.

Le symbole de Nicée n'était pas tout d'abord destiné à faire office de symbole baptismal; cependant, au cours du ive siècle, dans maintes Églises orientales, le symbole baptismal fut révisé dans le sens nicéen, par l'introduction des précisions ajoutées à Nicée au symbole de Césarée. Un de ces symboles est précisément celui d'Épiphane, voir ci-dessus, col. 2929, qui présente tant d'analogie avec le symbole dit de Nicée-Constantinople.

2. *Symbole de Nicée-Constantinople.* — On a esquissé à l'art. Constantinople *(Ier concile de)*, t. iii, col. 1229-1230, la triple direction donnée par l'histoire à la solution de l'origine du symbole de Nicée-Constantinople.

Une première opinion, qu'on pourrait qualifier de « traditionnelle » en raison du titre même du symbole, attribue au concile de Constantinople lui-même un remaniement du symbole de Nicée en fonction des erreurs de Macédonius. L'auteur principal de cette adaptation aurait été, d'après Nicéphore Calliste, saint Grégoire de Nysse. *Hist. eccl.*, l. XII, c. xiii, *P. G.*, t. cxlvi, col. 784 : Marc Eugenicus, au concile de Florence, sess. xxiii, indique Grégoire de Nazianze. Mansi, *Conc.*, t. xxxi *a*, col. 861 A.

La grande similitude qui existe entre notre symbole et celui d'Épiphane, ferait plutôt supposer — et c'est là une seconde opinion — que le symbole de Nicée-Constantinople ne dériverait de Nicée que par l'intermédiaire du symbole palestinien d'Épiphane ou de Cyrille, dont la rédaction définitive est certainement antérieure. Celle d'Épiphane est datée de 374 ou environ. Le concile de Constantinople se serait ainsi contenté d'adopter et de promulguer le symbole d'Épiphane en y apportant de très légères modifications : dans le premier article, suppression de τε après οὐρανοῦ; dans le second article, suppression de τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς après γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων et de τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ après δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο; et enfin, après l'ἀμήν final, suppression de l'anathématisme nicéen. Une similitude aussi accusée marque à coup sûr un apparentement indéniable entre les deux symboles. Que cet apparentement ait été réalisé du fait du concile de 381, c'est là l'opinion de Tillemont, relatée ici t. iii, col. 1229-1230. Récemment cette opinion a trouvé un nouveau défenseur en E. Schwartz, dans *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*, t. xxv, 1926, p. 38-88, et dans *Acta conciliorum œcumenicorum*, Berlin-Leipzig, 1933, t. ii, vol. 1, pars IIa, p. 128[324]. E. Krebs paraît s'y rallier dans l'art. *Nicæno-Constantinopolitanum (Symbolum)*, du *Lexikon* de Buchberger, t. vii, col. 539 sq.

Est-il possible que le concile de Constantinople ait consacré de son autorité le symbole baptismal de l'Église de Jérusalem? La réponse affirmative n'est pas acceptée de tous. On fait remarquer qu'il est bien difficile que le symbole récemment révisé comme symbole baptismal de Jérusalem soit devenu si rapidement symbole baptismal de l'Église universelle; que le concile de Constantinople se réfère uniquement à la foi de Nicée; que ni Socrate, ni Théodoret, ni Grégoire de Nazianze ne soufflent mot d'un symbole promulgué en 381.

Il y eut bien, à Constantinople, un « tome dogmatique » contre les sabelliens, les eunomiens, les pneumatomaques; mais ce tome est perdu et notre symbole ne saurait lui être identifié, car ce qui y est dit du Saint-Esprit pourrait à la rigueur être accepté par les pneumatomaques, la « consubstantialité » du Saint-Esprit n'y étant pas explicitement affirmée. De plus, pourquoi le concile aurait-il retranché du symbole de Nicée la formule ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς? On conçoit qu'un esprit « irénique » comme Cyrille de Jérusalem ait fait ce retranchement; la chose paraît beaucoup moins vraisemblable de la part du concile.

Ajoutons encore que le *cujus regni non erit finis* qui paraît pour la première fois au concile de la Dédicace en 341 et qui visait Marcel, le protagoniste de Nicée, serait inexplicable si notre symbole avait été consacré par le concile de 381.

Enfin le symbole dit de Nicée-Constantinople n'apparaît qu'au ve siècle dans les Actes du IVe concile œcuménique, sess. ii et v. Cf. Mansi, *Concil.*, t. vi, col. 957; t. vii, col. 111. Le concile de Chalcédoine aurait donc consacré le symbole d'Épiphane légèrement remanié au cours des controverses christologiques et l'aurait authentiqué comme donnant la foi des Pères de Nicée et de Constantinople. Cf. Harnack, art. *Konstantinopolitanisches Symbol*, dans la *Protest. Realencyclopädie*, t. viii, p. 212 sq.; G. Bardy, dans Fliche-Martin, *Hist. de l'Église*, t. iii, p. 287.

Nous manquons de données suffisantes pour dirimer la controverse. Le P. Grumel pense concilier les opinions divergentes en supposant que ce symbole a été prononcé par Nectaire, désigné comme archevêque de Constantinople, lors de son baptême qui eut lieu au cours du concile; c'est ainsi que le symbole au-

rait été uni au souvenir du concile. *Les régestes des actes du patriarcal de Constantinople*, t. i, fasc. 1, n. 3, p. 2-3. Quoi qu'il en soit, le symbole de Nicée-Constantinople, dans sa forme authentique, devint rapidement le symbole baptismal des Églises orientales, et l'est encore aujourd'hui. Même à Rome, il évinça l'antique symbole à l'époque située entre 500 et 900.

C'est Pierre le Foulon qui introduisit la récitation du symbole de Nicée-Constantinople à la messe. Cf. PIERRE LE FOULON, t. XII, col. 1935. Cet usage se répandit assez rapidement dans les Églises orientales. En Gaule, il existait déjà du temps de Charlemagne, tandis qu'à Rome, il ne fut introduit que vers l'an 1020 à l'instigation de l'empereur Henri II. Cf. Bernon de Reichenau, *De officio missæ*, c. II, *P. L.*, t. CXLII, col. 1060 sq.

3. *Le symbole de Chalcédoine.* — On peut entendre par symbole de Chalcédoine le symbole de Nicée-Constantinople, indiqué par le IVe concile comme exprimant la foi catholique. Mais sous ce titre, nous désignons ici la formule de foi consacrant la doctrine christologique. Il est constitué par la partie centrale du formulaire dogmatique, voir ici t. II, col. 2194-2195. Hahn, § 146, le commence à Ἑπόμενοι τοίνυν et le termine à τὸ τῶν πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον. Denzinger-Bannwart, n. 148, y ajoute une partie de la finale reproduite col. 2195. On trouvera à l'art. CHALCÉDOINE toutes les indications utiles sur l'histoire du formulaire, col. 2195-2202 et l'explication du décret dogmatique, col. 2202-2207.

5° *Le symbole du XIe concile de Tolède, en 675.* — Ce long « symbole de foi » est plutôt, comme l'indique le sous-titre de Denzinger-Bannwart, n. 275, une exposition de la foi catholique contre le priscillianisme. Rien d'étonnant donc qu'on y retrouve la présentation binaire des anciens symboles antipriscillianistes : tout d'abord un long et prolixe exposé de la doctrine trinitaire; ensuite, un long exposé de la doctrine christologique, suivi de quelques lignes sur la résurrection de la chair et le jugement dernier. Il suffit ici d'indiquer quelques assertions plus particulières. Le Fils est déclaré Fils de Dieu selon la nature et non par adoption contre les bonosiens. Le Saint-Esprit procède du Père et du Fils (la formule se lit déjà dans la *Fides Damasi*) et il est envoyé par l'un et par l'autre. Dans la seconde partie, nous retrouvons, sous une forme à peine différente, l'expression du *Quicumque : per hoc quod homo, minor est Patre*, n. 285; et cette infériorité du Fils est exposée sous tous les aspects possibles par rapport aux trois personnes de la Trinité. Il est dit également que « le Fils est envoyé non seulement par le Père, mais par le Saint-Esprit » et « par lui-même », puisqu'en la Trinité, non seulement la volonté, mais l'opération est commune aux trois personnes. Denz.-Bannw., n. 285.

Ce symbole fut proposé par le métropolitain Quiricius aux évêques et abbés réunis à Tolède le 7 novembre 675. Il fut adopté par toute l'assemblée. Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 130 sq. C'est la même profession de foi (à part quelques formules légèrement différentes) qu'on lit dans *P. L.*, t. XII, col. 959, attribuée par erreur à Eusèbe de Verceil et qui a été présentée comme point de départ vraisemblable du *Quicumque*. A l'inverse, la dépendance de ce symbole par rapport au *Quicumque* paraît bien plus probable; la même tendance antipriscillianiste s'y retrouve, mais avec des développements considérables. On peut donc admettre comme vraisemblable l'opinion de Künstle reportant la composition du symbole de Tolède jusqu'au ve siècle, son auteur demeurant inconnu. *Antipriscilliana*, p. 73 sq. Le texte dans Denz.-Bannw., n. 275-287 et dans Hahn, § 182.

6° *Symbole de foi de saint Léon IX.* — Ce symbole est extrait de la lettre *Congratulamur vehementer*, 13 avril 1053, adressée par Léon IX à Pierre, patriarche d'Antioche. *P. L.*, t. CXLIII, col. 771 C sq. Dans sa défense des droits du Saint-Siège contre les empiètements de Michel Cérulaire, Léon IX cherchait à se concilier l'appui des évêques d'Orient et à ranimer chez les autres patriarches l'esprit d'indépendance.

Cette profession de foi est à peu près celle qui est émise, sous forme d'interrogations et de réponses, dans les consécrations épiscopales. Elle provient des *Statuta Ecclesiæ antiqua*, qu'on attribuait jadis à un soi-disant IVe concile de Carthage (398) et qui semblent dus à saint Césaire d'Arles. Voir t. II, col. 1806, 1807, 2174, 2175. Cette profession de foi sera reprise au IIe concile de Lyon. Voir plus loin.

7° *Professions de foi d'Innocent III.* — Ces professions de foi sont au nombre de deux. L'une est contenue dans la lettre *Ejus exemplo* à l'archevêque de Tarragone, 18 décembre 1208, et fut imposée à Durand d'Osca et aux vaudois. Denz.-Bannw., n. 420-427. L'autre constitue le c. I, *De fide catholica* du IVe concile du Latran et elle est dirigée contre les albigeois et les autres hérétiques. *Ibid.*, n. 428-430.

1. Durand d'Osca (Huesca) était un cathare converti par Diègue d'Osama. Il se mit à la tête de l'association des « pauvres catholiques » qui devait travailler à ramener à l'orthodoxie les vaudois de France, d'Italie et d'Espagne. La formule qu'Innocent lui propose, à lui et à ses disciples, rappelle tout d'abord que la foi en la Trinité doit être affirmée en conformité avec le dogme formulé dans le Symbole des apôtres, le symbole de Nicée-Constantinople et le symbole *Quicumque*. Ce triple rappel est une sorte de consécration officielle des trois principaux symboles. Suivent des développements dogmatiques qui condamnent des erreurs plus ou moins apparentées au catharisme, en affirmant les vérités contraires : la création de toutes choses rapportée au seul et même Dieu, l'incarnation du Fils de Dieu dans une chair véritable et avec une âme humaine raisonnable; la vérité de l'Église catholique, apostolique et romaine, en dehors de laquelle il n'y a pas de salut, les sacrements avec leurs effets dans l'âme du chrétien et notamment l'indissolubilité et la sainteté du mariage, la licéité du serment, la légitimité du pouvoir séculier, la nécessité de se soumettre à la hiérarchie dans la prédication de la parole de Dieu, la résurrection, le jugement, l'utilité des prières pour les défunts. On proclame en passant que le diable est mauvais, non par condition naturelle, mais parce qu'il l'est devenu par son libre arbitre.

2. La seconde profession de foi expose directement et assez brièvement le dogme trinitaire et, pour le reste, reprend d'une façon abrégée, l'exposé dogmatique de la précédente. Ce sont substantiellement, les mêmes erreurs qu'elle condamne et les mêmes vérités qu'elle affirme. Voir ici t. I, col. 682-684.

8° *Symbole de foi de Clément IV ou Profession de foi de Michel Paléologue au IIe concile de Lyon* (Denz.-Bannw., n. 461 sq.). — L'origine de la profession de foi sanctionnée au concile de Lyon (1274) remonte à Clément IV (4 mars 1267). Pour obtenir du pape que Charles d'Anjou, souverain des Deux-Siciles, ne revendiquât pas Constantinople, les Grecs s'étaient tournés vers Urbain IV, puis vers Clément IV, tout prêts à faire l'union pour éviter le pire. Clément IV marqua à l'empereur Michel Paléologue le point de vue romain : il désavoua un projet d'union défectueux qu'avaient agréé, en dépassant leurs pouvoirs, les nonces apostoliques à Constantinople. Il envoya un symbole que l'empereur, le clergé et le peuple devaient admettre pour rentrer dans l'Église catholique. Cf. LYON *(IIe concile de)*, t. IX, col. 1382. Le programme de Clément IV s'exécuta de point en point au IIe concile

de Lyon réuni par Grégoire X. Le grand logothète, représentant Michel Paléologue, et les ecclésiastiques grecs acceptèrent tel quel le symbole de foi, dont les articles (sauf l'article sur la procession du Saint-Esprit, can. 1) ne furent ni discutés ni définis.

La première partie du symbole (jusqu'à *Hæc est fides catholica*, Denz.-Bannw., n. 464) reproduit, avec un petit nombre de variantes, la profession de foi de Léon IX. Voir ci-dessus. La seconde partie, qui commence à : *Sed propter diversos errores*, est relative à la doctrine catholique touchant les peines du purgatoire et les suffrages pour les défunts; l'entrée des justes au ciel; la punition dans l'enfer du péché soit mortel, soit originel, *pœnis tamen disparibus;* la résurrection de la chair et la vie éternelle. Elle continue par le rappel de l'enseignement concernant les sept sacrements avec quelques brèves indications sur leurs éléments. Enfin, elle se clôt par l'affirmation de la primauté de l'Église, son pouvoir d'enseignement et de gouvernement. Ce symbole se retrouvera équivalemment dans le décret d'union du concile de Florence. Denz.-Bannw., n. 691-694.

9° *Profession de foi tridentine* (Denz.-Bannw., n. 994-1000). — On appelle encore cette profession de foi *Symbole tridentin* ou, du nom du pape qui la promulgua, *Profession de foi de Pie IV*. Bulle *Injunctum nobis*, du 13 novembre 1564.

1. Le but de ce symbole est de rappeler, contre les négations protestantes, les vérités catholiques. Il débute par le symbole de Nicée-Constantinople, n. 994. Il continue par une profession de foi relative aux dogmes spécialement niés ou révoqués en doute par les novateurs, traditions et Écriture et interprétation scripturaire, n. 995; l'existence des sept sacrements, leur nécessité, leurs rites, le péché originel et la justification, dans le sens défini par le concile, n. 996; la vérité du sacrifice de la messe, la présence réelle et l'admirable conversion de la substance du pain au corps, de la substance du vin au sang de Jésus-Christ, appelée par l'Église transsubstantiation, n. 997; l'existence du purgatoire, l'efficacité des suffrages pour les défunts, le culte des reliques et l'invocation des saints, le pouvoir de l'Église relativement aux indulgences et la valeur de celles-ci, n. 998; la soumission due à l'Église sainte, catholique et apostolique de Rome, et l'obéissance due à son chef le pape, successeur du bienheureux Pierre et vicaire de Jésus-Christ, n. 999; enfin, le symbole se clôt par une acceptation des définitions promulguées dans les saints canons, les conciles œcuméniques et principalement dans le sacrosaint concile de Trente. Le tout se termine par la formule rituelle du serment : promesse de tenir et de faire tenir jusqu'au dernier soupir cette vraie foi. *Ego N... spondeo, voveo ac juro : sic me Deus adjuvet et hæc sancta Dei Evangelia*, n. 1000.

2. A cette profession de foi de Pie IV, la S. C. du Concile a, par son décret du 20 janvier 1877, fait deux additions concernant le concile du Vatican et l'infaillibilité du pontife romain. Denz.-Bannw., n. 1000, note 1.

3. A la profession de foi ainsi complétée, Pie X a ajouté le serment antimoderniste. Denz.-Bannw., n. 2145-2147. Ce serment fut promulgué dans le *motu proprio : Sacrorum antistitum* du 1er septembre 1910. Il ne constitue pas à proprement parler un symbole ou une profession de foi, mais il est un engagement solennel d'embrasser et d'admettre toutes et chacune des vérités, définies, affirmées, déclarées par le magistère infaillible de l'Église, et surtout les points de doctrine directement attaqués par les erreurs de l'époque. Suit la réprobation de ces erreurs dans une première partie par l'affirmation des vérités qu'elles attaquent, dans une seconde partie par une condamnation et un rejet directs. Le tout se terminant par la formule de serment déjà rencontrée à la fin du symbole tridentin : *Sic spondeo, sic juro, sic me Deus*, etc.

4. Déjà le concile de Trente, sess. XXIV, Décret de réformation, avait prescrit la profession de foi tridentine à tous les candidats à l'épiscopat ou au cardinalat, can. 1, ainsi qu'à tous ceux qui devaient être promus aux dignités et canonicats des cathédrales, et à tout bénéfice comportant une charge d'âmes, can. 12. Cf. A. Michel, *Les décrets du concile de Trente*, Paris, 1938, p. 566, 574. Dans la suite, la bulle *In sacrosancta* de 1564, également de Pie IV, étendit l'obligation de la profession de foi aux clercs dans l'enseignement : *Doctores, magistri, docentes quascumque scientias, etiam grammaticam et alii cujuscumque artis et facultatis professores, et qui ad aliquem gradum (licentiatum, magisterium, doctoratum) promoveri voluerint, sive clerici aut laici illi sint*. Une telle exigence de l'Église n'a rien qui doive nous étonner : il est juste qu'elle prenne une garantie sérieuse à l'endroit de ceux qui doivent la représenter soit dans le gouvernement des âmes, soit dans l'enseignement de la vérité.

5. Aussi, le pape Pie X a-t-il, lors de la crise moderniste, renouvelé les prescriptions de Pie IV en leur donnant une adaptation nouvelle aux circonstances. Le maître en sciences sacrées doit, outre la profession de foi (de Pie IV), prêter serment entre les mains de son supérieur selon la formule indiquée. Ce serment, après la profession de foi selon la même formule (augmentée des définitions du concile du Vatican), « doivent également le prêter entre les mains de leur évêque (ou de son délégué) : 1. Les clercs qui doivent être promus aux ordres majeurs. On devra leur remettre d'avance un exemplaire tant de la profession de foi que de la formule du serment à prononcer, afin qu'ils en soient bien informés, ainsi que de la sanction prévue en cas d'infraction. 2. Les prêtres destinés à entendre les confessions, et les prédicateurs, avant que leur soit accordé le pouvoir d'exercer ces fonctions. 3. Les curés, chanoines, bénéficiers, avant de prendre possession de leur bénéfice. 4. Les officiers des curies épiscopales et des tribunaux ecclésiastiques, y compris le vicaire général et les juges. 5. Les prédicateurs de carême. 6. Tous les officiers des SS. Congrégations et des tribunaux ecclésiastiques de Rome, en présence du cardinal-préfet ou du secrétaire de la Congrégation ou du tribunal. 7. Les supérieurs et les professeurs des familles et des congrégations religieuses, avant d'entrer en fonction ». *Actes de Pie X*, éd. de la Bonne Presse, t. v, p. 163-164. La peine prévue pour quiconque violerait ce serment est qu'il soit déféré immédiatement au Saint-Office.

6. Nous avons dit plus haut, col. 2926, qu'on pouvait rapprocher certaines formules du serment antimoderniste de celles du formulaire antijanséniste. Dans ce formulaire, on s'exprimait ainsi : *Ego... constitutioni apostolicæ Innocentii X...et constitutioni Alexandri VII... summorum pontificum me subjicio et quinque propositiones... sincero animo rejicio ac damno, et ita juro : Sic me Deus adjuvet, et hæc sancta Dei evangelia.* Dans le serment antimoderniste : *Me... subjicio totoque animo adhæreo damnationibus*, etc... *Damno quoque ac rejicio... Reprobo pariter... Sententiam rejicio... Hæc omnia spondeo me fideliter... custoditurum... Sic spondeo, sic juro, sic me Deus...* La similitude des formules suffit à indiquer l'égale importance accordée par l'Église aux deux serments; mais, de plus, elle nous permettra de fixer la valeur doctrinale des deux serments et la nature de l'adhésion qui leur est due.

10° *Profession de foi imposée par Benoît XIV aux Maronites* (Denz.-Bannw., n. 1459-1473). — Cette profession de foi fut imposée par la constitution *Nuper ad sedandas*, 16 mars 1743. Elle constitue l'épilogue dog-

matique des tractations touchant le synode du Mont-Liban, 30 septembre 1736. Voir ici, t. x, col. 80-85. Elle a ceci de particulier, qu'après la récitation du symbole de Nicée-Constantinople, elle énumère les conciles œcuméniques et en résume brièvement la doctrine, n. 1460-1473. La doctrine du concile de Trente est plus longuement exposée : elle se réfère surtout aux questions relatives à la messe, à la présence réelle, à la transsubstantiation, aux sacrements, les autres définitions tridentines étant signalées d'un simple mot. Enfin, l'affirmation de la primauté de l'Église romaine et du souverain pontife clôt cette profession de foi.

III. Valeur dogmatique. — 1° *Principes.* — Le principe fondamental pour juger de la valeur dogmatique des symboles et des professions de foi est l'affirmation générale du concile du Vatican : *Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quæ in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni judicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur.* Aucun doute possible sur la valeur dogmatique d'une assertion présentée comme vérité révélée, avec la garantie de l'enseignement ordinaire ou extraordinaire de l'Église. Mais cette garantie peut s'exprimer de différentes façons : soit par l'affirmation d'un concile œcuménique ou d'un souverain pontife, soit par la simple acceptation de l'Église exprimée par sa croyance générale ou implicitement manifestée par sa liturgie : *lex orandi, lex credendi.*

Toutefois, la valeur dogmatique d'un document ne concerne que ce qui est directement l'objet de la proposition de l'Église et non ce qui est simple explication ou affirmation accessoire donnée pour ainsi dire en passant. Cf. Melchior Cano, *De locis theologicis*, l. V, c. v.

2° *Applications.* — Il n'y a aucun doute que tous les symboles et toutes les professions de foi énumérés ci-dessus ne rentrent dans la catégorie des documents qui constituent une proposition authentique du magistère ordinaire ou extraordinaire de l'Église. Sous réserve de l'observation formulée en dernier lieu, ce sont des documents dont la valeur dogmatique est incontestable.

1. En ce qui concerne les trois principaux symboles — Symbole des apôtres, de Nicée-Constantinople, d'Athanase — aucune discussion n'est possible. Le simple fait que ces symboles sont reçus dans toute l'Église, qu'ils font partie intégrante de sa liturgie (pour le premier, au baptême, au bréviaire, à l'ordination des prêtres et dans les prières habituelles; pour le second, à la messe; pour le troisième, au bréviaire) est déjà suffisant pour leur reconnaître une consécration officielle du magistère. Mais, de plus, cette consécration a été formellement donnée dans divers documents pontificaux ou conciliaires. La profession de foi imposée par Innocent III à Durand d'Osca et à ses disciples commence en rappelant la foi due au mystère de la Trinité, *sicut in « Credo in Deum », in « Credo in unum Deum » et in « Quicumque vult » continetur.* Le concile de Trente et la profession de foi tridentine consacrent explicitement le symbole de Nicée-Constantinople, en déclarant que c'est le Symbole de la foi, *quo sancta romana Ecclesia utitur.* Denz.-Bannw., n. 420, 784, 994. Cette déclaration vaut, *a pari*, pour les deux autres symboles, également employés par l'Église. On peut cependant relever, dans le *Quicumque*, une assertion qui, n'appartenant pas à l'enseignement direct du symbole, demeure sujette à interprétation et explication; c'est la comparaison de l'union du corps et de l'âme employée pour faire, d'une certaine manière, comprendre l'unité substantielle du Christ. Sur cette comparaison, voir Hypostatique *(Union)*, t. vii, col. 476, 499, 501, 504 et surtout 539.

2. D'autres symboles ou professions de foi se présentent avec l'approbation formelle d'un pape. C'est le cas du symbole de saint Léon IX, des professions de foi authentiquées par Innocent III, de la profession de foi de Michel Paléologue élaborée par Clément IV, de la profession de foi imposée par Benoît XIV aux orientaux maronites, et surtout de la profession de foi tridentine, expressément composée et approuvée par Pie IV comme un résumé dogmatique de l'enseignement du concile de Trente. Le fait que cette profession de foi est imposée à tout prêtre entrant en une charge d'âme ou en un enseignement quelconque dans l'Église est une preuve que cette profession de foi est considérée par l'Église elle-même comme une pierre de touche certaine d'orthodoxie. Après les trois symboles reçus dans la liturgie, c'est, si l'on pouvait établir en matière de documents dogmatiques une discrimination d'autorité, le symbole tridentin qui devrait être considéré comme le document le plus décisif. Nous en rapprocherons les professions de foi dérivées de l'examen doctrinal imposé aux évêques lors de leur consécration : symbole de Léon IX et première partie du symbole de foi de Clément IV.

3. Le symbole de Chalcédoine, tel que nous l'avons délimité plus haut, se présente à nous avec l'autorité dogmatique d'une définition de concile œcuménique. A ce propos, en effet — et l'observation vaut pour les conciles et professions de foi énumérées dans les deux paragraphes précédents — on doit rappeler la remarque opportune de Billot : « Il faut corriger l'opinion ou mieux le préjugé de ceux qui prétendent qu'il n'existe de définition de foi que lorsqu'y est employée la forme de l'anathématisme. » *De Ecclesia Christi*, Rome, 1927, p. 432. Les formules qui indiquent une définition dogmatique sont variables : « Nous définissons que telle doctrine est révélée de Dieu... » : Bulle *Ineffabilis Deus* proclamant le dogme de l'immaculée conception; « Nous enseignons et définissonj être un dogme révélé par Dieu que le pontife romain, parlant *ex cathedra...* » : Conc. du Vatican, const. *Pastor æternus*, c. iv, Denz.-Bannw., n. 1839. Ou encore, si la déclaration conciliaire ou pontificale indique que l'enseignement contraire condamné doit être tenu pour hérétique : « Si quelqu'un entend défendre ou approuver la doctrine émise par Joachim sur ce sujet, il doit être réputé par tous hérétique » : IVe conc. du Latran, c. ii, Denz.-Bannw., n. 432. Ou bien, plus simplement, le concile ou le pape peut indiquer que sa définition est une définition de foi : « Au nom de la sainte Trinité... nous définissons que cette vérité de foi doit être crue par tous les chrétiens » : Conc. de Florence, décret *pro Græcis*, Denz.-Bannw., n. 691. Plus simplement encore, il suffit de l'affirmation que telle est la croyance de l'Église : « Nous croyons et confessons simplement qu'il n'y a qu'un seul vrai Dieu, etc. » : IVe conc. du Latran, c. 1, Denz.-Bannw., n. 428. « La sainte Église catholique, apostolique et romaine croit et confesse... » : Conc. du Vatican, sess. iii, c. i; cf. c. ii, c. iv, Denz.-Bannw., n. 1782, 1785, 1795. La diversité de ces formules nous met donc parfaitement à l'aise pour affirmer que tous les symboles précités sont au premier chef des documents ayant valeur dogmatique d'articles de foi.

4. Restent les symboles particuliers, tels que le symbole d'Épiphane, les symboles antipriscillianistes (exception faite du *Quicumque*) et le symbole du XIe concile de Tolède. Leur cas est quelque peu différent : aucun doute cependant sur leur valeur dogmatique. Le symbole d'Épiphane a reçu d'ailleurs une sorte de consécration officielle dans le symbole de Nicée-Constantinople et, au ive siècle, il représentait la croyance des Églises d'Orient. Quant aux autres, l'ensemble des théologiens, avec l'approbation tout au

moins tacite du magistère ordinaire, les considère comme reflétant l'enseignement de l'Église; ils ont acquis par là une valeur dogmatique incontestable.

5. Le serment antimoderniste et le formulaire antijanséniste doivent être interprétés d'une façon plus nuancée. Par lui-même, le serment implique, en celui qui le prête, la ferme volonté de tenir ou d'observer les décisions doctrinales ou disciplinaires de l'Église. La discrimination à établir entre les objets de ces décisions et quant à la nature de l'adhésion qu'elles requièrent est une œuvre qui relève de la théologie. Dans la formule antijanséniste, par exemple, la soumission requise comporte deux choses, rejet comme hérétiques, des cinq propositions condamnées comme telles, adhésion à la constitution apostolique les condamnant dans le sens présenté par l'auteur et telles qu'elles se trouvent dans l'*Augustinus*. Dans le serment antimoderniste, les formules elles-mêmes marquent les discriminations à faire. La première partie implique une adhésion à toutes les vérités et à chacune des vérités que l'Église, par son magistère infaillible, a définies, affirmées et déclarées. Dans ces définitions, affirmations et déclarations, tout n'est pas présenté sur un plan unique : le détail même des adhésions requises l'indique explicitement. *Certissime teneo* n'est pas l'équivalent de *firma fide credo* ou *hæreticum commentum rejicio*. De plus, la remarque de Melchior Cano rappelée ci-dessus, s'applique à plusieurs formules : *Deum certo cognosci... profiteor* présente une autorité dogmatique incontestable, parce que ce texte n'est que l'écho du concile du Vatican; l'explication qui y est adjointe : *certo cognosci*, « *id est demonstrari* » est une addition qui déborde le cadre proprement dogmatique et relève en conséquence de la certitude théologique. Quant à la seconde partie du serment, chaque assertion doit en être analysée avec soin, si l'on veut en fixer l'autorité doctrinale exacte. Les affirmations générales demeurent dans le simple domaine de la soumission, sans préciser la nature de cette soumission : *Me subjicio, toto animo adhæreo, reprobo, damno ac rejicio*, etc. Encore une fois, c'est au théologien qu'il appartient, en étudiant les autres documents doctrinaux auxquels il convient de se référer sur tous ces points, de préciser la valeur doctrinale de chaque assertion prise en particulier. C'est quelque chose d'analogue à ce qu'on peut affirmer touchant la valeur doctrinale du *Syllabus* de Pie IX. Voir SYLLABUS, col. 2916 sq.

A. MICHEL.

1. SYMÉON, D'EUCHAITES, métropolite de cette ville de l'Hélénopont, n'est connu que par le lemme des quelques opuscules qui lui sont attribués :

1° Deux lettres spirituelles inédites, adressées à un certain Jean, moine et reclus, stylite, d'après le *cod. Athen.*, Bibl. nat. *gr. 293* du XIVe siècle, fol. 98 v° (cf. H. Delehaye, *Les saints stylites*, Bruxelles, 1923, p. CXXXIV). Les incipit en sont respectivement : Ἐδεξάμην σου, πάτερ πνευματικέ, τὴν θεοφιλῆ ταύτην γραφήν, et Τρία μέρη λέγουσιν οἱ πατέρες ἔχειν τὴν λογικὴν ψυχὴν ἡμῶν; les desinit : καὶ ἐνισχύσει εἰς τὸ θέλημα αὐτοῦ, ἀμήν, et ἀναβοᾶν πρὸς τὸν θεὸν διὰ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ καὶ τὸ ἔλεος. Elles sont abondamment représentées dans les manuscrits; les monastères de l'Athos, par exemple, fourniraient à eux seuls, au moins une quinzaine d'exemplaires de l'une ou de l'autre. Aucune copie ne remonte au delà du XIIIe-XIVe siècle. Le *Vallic. gr. 67* (XIVe siècle), fol. 162 v°, porte la première lettre au nom de Michel, métropolite d'Euchaïtes, voir E. Martini, *Catalogo dei manoscritti greci esistenti nelle bibliot. d'Italia*, Milan, 1902, t. II, p. 100. On connaît, en effet, par ailleurs, pour cette métropole, un titulaire de ce nom, sous Romain III Argyros (1028-1034), cf. Le Quien, *Oriens christianus*, t. I, Paris, 1740, col. 545 Cependant cette suscription semble, sous réserve d'un inventaire plus complet, tout à fait exceptionnelle. Au futur éditeur d'y regarder de plus près.

2° Un écrit : « qu'il est très utile de fuir les hommes et de marcher dans la voie royale, contre un Juif. » On le rencontre dans le *cod. gr. 169* (ann. 1605) de la bibliothèque patriarcale du Caire, fol. 92 v°-96 r°. Incipit : Νυνὶ δὲ ἐπειδὴ οὐ θέλομεν οὔτε οἱ ἐν ὑποταγῇ οὔτε οἱ ἐν ἀρχῇ..; desinit : τοῦ δωρησαμένου αὐτὰς τοῖς προαιρουμένοις. G. Charitachis, Κατάλογος τῶν χρονολογημένων κωδίκων τῆς πατριαρχ. βιβλιοθ. Καΐρου, dans Ἐπετηρὶς Ἑταιρ. βυζαντιν. σπουδῶν, t. IV, 1927, p. 160. Nous ignorons si ce morceau se retrouve avec la même attribution ailleurs.

Chronologiquement Syméon, en supposant que son titre de métropolite n'est pas une adaptation tardive à un état de choses plus récent, est postérieur à Photius. C'est, en effet, à ce dernier que revient l'érection, en métropole sans suffragant, du siège d'Euchaïtes; voir V. Grumel, *Les regestes des Actes du patriarcat de Constantinople*, t. I, fasc. 2, 1936, p. 119, n. 527. D'autre part, l'âge des manuscrits les plus anciens ne permet pas de le placer en deçà du XIIIe-XIVe siècle.

On trouvera les données les plus utiles dans les catalogues de manuscrits, notamment ceux de l'Athos, S. Lambros, *Catalogue of the greek manuscr. on Mount Athos*, Cambridge, 1895; de Jérusalem, A. Papadopoulos-Kérameus, Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, Saint-Pétersbourg, 1891-1915, etc. Ajouter L. Allatius, *De Symeonum scriptis diatriba*, Paris, 1664, p. 159 et Le Quien, *Oriens christianus*, t. I, Paris, 1740, col. 545.

J. GOUILLARD.

2. SYMÉON II DE JÉRUSALEM (†1099). — Ce patriarche occupait la ville sainte au moment de la première croisade. En apprenant l'arrivée des croisés devant Antioche, il se retira à Chypre pour se soustraire aux menaces des Turcs. De là, il entretenait de bons rapports avec les chefs de l'expédition et leur envoyait des présents consistant en des produits de l'île. D'accord avec eux, il écrivit deux lettres aux Latins d'Occident pour les informer des succès de la guerre sainte et hâter l'envoi des renforts, l'une, vers la fin de 1097, l'autre, le 15 janvier 1098. Une autre lettre, de 1094, est inauthentique. Syméon mourut durant le siège de Jérusalem, en juin ou juillet 1099. Sous le nom de Syméon de Jérusalem nous est parvenu un petit traité sur les azymes. Le P. Leib, qui l'a édité, lui en a dénié la paternité, parce que cet écrit est une réfutation d'un opuscule sur le même sujet, composé par Bruno de Segni entre 1107 et 1111. Le P. Jugie a relevé que plusieurs répliques de l'auteur grec n'ont pas leur correspondant dans l'opuscule latin, mais laisse sans explication le fait que l'ordre suivi est le même de part et d'autre. Le problème est maintenant résolu par la publication récente par A. Michel d'une lettre d'un certain Laycus, utilisée et pour ainsi dire plagiée par Bruno, et qui est manifestement celle que réfute le traité grec. Ce nouveau texte en effet y est serré de bien plus près et il contient les passages dont le P. Jugie relevait l'absence dans Bruno de Segni. Il n'y a donc plus de raison chronologique qui empêche l'attribution à Syméon du traité sur les azymes parvenu sous son nom et, comme le ton en est relativement irénique, il n'y a pas lieu de récuser le témoignage de la tradition manuscrite.

Le début du patriarcat de Syméon ne peut être établi avec certitude. Les dates données jusqu'à présent l'ont été en fonction d'un concile tenu aux Blachernes où Syméon était présent. Ce concile est celui qui jugea une lettre de Léon de Chalcédoine sur le culte des images. Mgr Chrysostome Papadopoulos et le P. Jugie le placent en 1084, Chalandon en 1086,

L'événement est certainement postérieur de plusieurs années, et le susdit concile, où Léon fit sa soumission, eut précisément pour résultat de le rétablir sur son siège.

Hagenmayer, *Die Kreuzzugsbriefe (1088-1100)*, Inspruck, 1901, p. 141, 146; le comte Riant, *Inventaire critique des lettres historiques des croisades*, 1880, n. XXXIII, XC, XCI, et append. n. II, p. 92-100, 152-159, 222; Albert d'Aix, dans *Recueil des histor. des croisades*, Occid., t. IV, p. 489; Monachus anon. Scaphusiensis, *ibid.*, t. V, p. 336; *Anonymi gesta Francorum*, éd. Hagenmayer, Heidelberg, 1890, p. 481; Bernard Leib, *Deux inédits byzantins sur les azymes*, dans *Orientalia christiana*, t. II, fasc. 3 (n. 9), 1924, p. 177-243; le même, *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XIe siècle*, Paris, 1924, p. 260-263 (donne la traduction des deux lettres de Syméon); Le Quien, *Oriens christ.*, t. III, p. 498-500; M. Jugie, *Theologia dogm. Orientalium*, t. I, p. 406-407. Des auteurs orientaux, qui ont traité de notre Syméon en le tenant pour un antilatin, je n'en cite qu'un, parce qu'il entend faire œuvre critique : Al. Popov, *Latinskaja Ierusalimskaja patriarchija epochi crestonostsev*, t. I, p. 228-231; A. Michel, *Amalfi und Jerusalem im griechischen Kirchenstreit (1054-1090)* (la lettre de Layeus se trouve p. 34-47); M. Jugie, *Le traité sur les azymes attribué à Syméon II de Jérusalem*, dans *Échos d'Orient*, t. XXVI, 1927, p. 121-125.

V. GRUMEL.

3. SYMÉON LE JEUNE, LE THÉOLOGIEN ou LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, l'un des plus grands mystiques byzantins (949?-12 mars 1022). Fêté comme saint dans l'Église orthodoxe, le 12 mars.

Les auteurs discutent sur la portée de l'épithète de Syméon. Les uns lisent, dans τοῦ νέου Θεολόγου, « le nouveau Théologien » et y voient une comparaison avec saint Grégoire de Nazianze, cf. J. Pontanus, *P. G.*, t. CXX, col. 317 D, ou même avec saint Jean l'Évangéliste; cf. I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, dans *Orientalia christiana*, Rome, 1927, p. 102, n. 1, qui se recommande d'un passage, toutefois non décisif, de la *Vie* de Syméon. Ils réclament pour eux la grammaire; cf. M. Jugie, *La méthode d'oraison des hésychastes*, dans *Échos d'Orient*, t. XXX, 1931, p. 179, n. 2. D'autres préfèrent « le Jeune, le théologien ». La tournure grecque citée, quoique la plus fréquente, n'est en effet, pas générale; beaucoup de scribes ne pensent même pas à rapprocher νέου de Θεολόγου; ils séparent les deux mots par καὶ ou bien omettent l'un ou l'autre. Dans cette acception, « jeune » pourrait distinguer le personnage de ses homonymes anciens et « théologien », de Syméon Stylite le jeune; en ce sens, A. Ehrhard, *Byz. Zeitschr.*, t. XI, 1902, p. 178; t. XXVIII, 1929-1930, p. 441; t. XXXIII, 1933, p. 381, et Fr. Halkin, *Analect. boll.*, t. XLVIII, 1930, p. 201. C'est celle qui nous semble la meilleure. Nous emploierons parfois aussi la première, parce qu'elle s'est imposée dans l'usage.

I. VIE. — Nous devons tous nos renseignements sur Syméon à la biographie que lui a consacrée son disciple, Nicétas Stéthatos, le polémiste antilatin connu; cf. I. Hausherr, *Vie de Syméon le nouveau Théologien*, Rome, 1928. Le livre a été écrit après 1052 et même assez probablement après 1054. I. Hausherr, *ibid.*, p. XVII sq. Il est avant tout l'apologie d'un personnage âprement discuté, ce qui amène d'intéressants aspects doctrinaux. Du côté historique, il fournit des éléments capitaux sur les principaux épisodes de la vie de son héros et marque un vif souci de les présenter selon leur succession chronologique.

Quelles en sont les sources? Nicétas, encore tout jeune à cette date, n'a fréquenté Syméon que dans ses dernières années et seulement par intermittence : il était studite à Constantinople, tandis que son maître vivait sur la côte d'Asie. Il a donc recouru aux témoignages de disciples qu'il nomme à l'occasion et aussi, aux lettres et autres écrits du saint qu'il connaissait bien pour s'en être fait l'éditeur et où il pouvait trouver des détails autobiographiques, explicites ou dissimulés. Sur tous ces points, cf. I. Hausherr, *ibid.*, introduction.

La *Vie* comporte une dizaine de données chronologiques. Une seule est ferme : la date de la mort, le 12 mars 1022. D'autres sont approximatives ou relatives à des repères qui nous font défaut ou sont incertains. L'une d'entre elles est même inacceptable : les quarante-huit années de sacerdoce de Syméon qu'on dit avoir été ordonné par Nicolas Chrysovergès. On ne saurait donc proposer à l'aide de ces éléments une chronologie irrécusable dans toutes ses parties. Nous adopterons celle de I. Hausherr *(ibid.)*, la mieux élaborée pour le moment et qui rectifie, au surplus, avec raison celle de K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt...*, Leipzig, 1898, p. 23-26; cf. I. Hausherr, *ibid.*, p. LXXX sq.

Syméon naquit, vers 949, au bourg de Galatai en Paphlagonie. Ses parents « nobles et riches » se nommaient Basile et Théophano. On le confia tout jeune à ses « grands-parents », fonctionnaires au Palais impérial de Constantinople, très probablement à un oncle paternel, kitonite sous Romain II Lécapène (959-963). Un grammairien l'initia aux rudiments et on nous dit qu'il ne voulut pas dépasser le cycle de la grammaire, par scrupule de vertu. Son oncle voudrait l'introduire au Palais pour l'affecter au service de l'empereur. Il résiste. Son protecteur meurt brusquement (963?). Il va se réfugier au monastère de Stoudios auprès d'un saint moine, Syméon Studite (voir plus bas col. 2972) qui sera désormais son père spirituel. Ce n'est là qu'une fugue, car nous le retrouvons dans le monde, dans la famille d'un patricien. Il devient même spatharocubiculaire et sénateur. Le Studite lui fait lire Marc l'Ermite et il n'a guère dépassé la vingtaine quand il a sa première vision. Syméon nous a lui-même narré cette histoire (cf. I. Hausherr, *loc. cit.*, p. LVII sq. et paraphrase néo-grecque dans *P. G.*, t. CXX, col. 693 sq.) en la mettant sous le nom de Georges. On peut penser que c'est là le prénom baptismal du personnage, échangé dans la suite pour celui de son maître vénéré.

Vers 976, Syméon encouragé par son directeur se décide à entrer au monastère studite. Après un dernier voyage au pays natal, il y est admis et prend le saccos au cours de 977. L'higoumène le confie à Syméon Studite qui le reçoit à demeure dans sa cellule. Ils rivalisent d'ardeur à l'ascèse et aux visions. C'est à ce contact que le novice se forgera sa conception si absolue du rôle du père spirituel. Les studites ne s'accomodèrent pas longtemps du nouveau venu qui se signalait par ses austérités, ses larmes incoercibles, sa vie à l'écart et une exclusive et totale dévotion à son maître. Cela ne cadrait pas de tout point avec les traditions de mesure du couvent non plus qu'avec le prestige de l'higoumène. Le singulier candidat fut donc congédié sans tarder, moins d'un an après son entrée.

Le vieux studite alla le présenter à l'higoumène de Saint-Mamas du Xirokerkos, Antoine; cf. pour le site et l'histoire de ce couvent, J. Pargoire, *Les Saints-Mamas de Constantinople*, dans *Bulletin de l'Institut archéologique russe à Constantinople*, t. IX, 1904, p. 261 sq. Bientôt on le tonsurait et on lui imposait le σχῆμα et la ceinture. Remarqué pour sa ferveur, il est ordonné par Nicolas Chrysovergès vers 980. N. Stéthatos fait durer quarante-huit ans le sacerdoce de Syméon. Si la leçon est juste, celui-ci ne peut avoir été ordonné par le patriarche en question qui a été élu en 979 ou 983, plus probablement à la première de ces dates. Si quarante-huit n'était qu'une altération de trente-huit, ce qui est simple hypothèse, la concordance serait rétablie.

Vers le même temps, Syméon devient higoumène de Saint-Mamas; il restera vingt-cinq ans en charge. Il reconstruit le monastère, embellit l'église, etc., toutes données vraisemblables, mais qui peuvent aussi appartenir aux clichés du genre hagiographique. Surtout il travaille à régulariser la vie commune et déploie une grande activité enseignante : prédications, compositions poétiques, etc. Il essuie néanmoins une révolte de ses subordonnés (995-998). Son père spirituel est mort vers 986-987. Il l'honorait comme un saint de son vivant déjà, il lui compose maintenant une *Vie*, des hymnes, fait installer son image à l'église du monastère, institue en son honneur une fête liturgique annuelle qui attire du monde, bref il le canonise. Cela dure depuis seize ans avec l'assentiment implicite. du patriarcat, quand l'higoumène se trouve entraîné dans un conflit avec les autorités ecclésiastiques, qui va orienter le reste de sa vie.

Pour Nicétas, tout se passe entre Syméon et le syncelle, Étienne de Nicomédie. Les autres adversaires ne sont que des comparses, subornés et manœuvrés par l'habileté de celui-ci. Le seul grief, inavoué, d'Étienne, ce sont les succès du moine prédicateur et écrivain. Après avoir tenté de le surprendre en flagrant délit d'ignorance sur une question de théologie trinitaire et s'être attiré une réponse aussi piquante que pertinente (d'après Nicétas, car l'examen du factum est moins convaincant, cf. I. Hausherr, *loc. cit.*, p. LXIII sq.), il trouve le prétexte rêvé : Syméon rend à son maître un culte indu, condamné par la conduite même de celui-ci. Les difficultés ont commencé vers 1003. Elles traîneront jusqu'en 1009. Dans l'intervalle (1005), Syméon abandonne, de bon gré ou non, sa charge. On lui interdit finalement le culte en question et l'on fait enlever les images du saint. Sur quoi il prend figure de défenseur des images. Le 3 janvier 1009, il est envoyé en exil à Paloukiton, sur la côte d'Asie. Il s'y installe dans un oratoire délabré dédié à sainte Marine. Telle est la perspective de Nicétas.

En fait, l'enjeu est doctrinal au premier chef. Le défi théologique du syncelle le laisse déjà deviner. La réponse du moine l'étale au plein jour : les humbles qui ont reçu le Saint-Esprit sont exaltés, les orgueilleux nantis de science et de dignités sont condamnés. D'un côté, les ignorants « théodidactes », les seuls qualifiés pour comprendre le vrai sens de l'Écriture, pour exercer le ministère apostolique, notamment celui de la confession, soustraits par leur sainteté même au contrôle doctrinal et disciplinaire de la hiérarchie; de l'autre, les savants, mandataires officiels du pouvoir ecclésiastique, disqualifiés par leur conduite humaine et dont tout le péché est de n'avoir pas reçu le Saint-Esprit. Sans doute tout cela n'est-il pas dans la lettre de Syméon au syncelle, mais s'y devine quand on se reporte au reste de son œuvre, qu'il s'agisse de pièces expressément consacrées au sujet, comme la lettre sur la confession, ou des mille allusions dispersées dans ses discours ou ses chapitres; voir aussi plus bas à propos de la doctrine. Le conflit opposait donc réellement les prétentions du monachisme et les prérogatives de la hiérarchie, le libre enseignement spirituel refusant logiquement toute censure et le magistère public traditionnel de l'autorité ecclésiastique. Le Studite n'était dans l'affaire que « le premier représentant et le symbole de toute la théorie » (I. Hausherr). En appuyant sur son cas et en se rabattant sur le moyen plutôt inopérant d'une épreuve théologique touchant un objet accessoire, le syncelle, si le biographe est suffisamment sincère, manquait l'effet attendu, tout en laissant à Syméon l'excuse de la bonne foi. Voir une interprétation bien étudiée du « sens des luttes de Syméon », dans I. Hausherr, p. LXVII sq.

Aussi bien Syméon n'apparaissait-il pas à tous comme le vaincu. Il continua, de son exil, à entretenir des rapports avec de puissants amis. C'est par eux, qu'un an à peine après sa déportation, il faisait parvenir au patriarche une apologie. Mandé à Constantinople, on le reçut avec des ménagements. On comptait l'apaiser en lui promettant sa réintégration dans sa charge d'higoumène et en lui concédant un culte discret de son père spirituel. On paraît même lui avoir laissé espérer quelque archevêché. « Obstiné comme un vrai studite » — c'est sur ces mots que Serge II le congédia — il préféra plutôt qu'une composition, un exil volontaire et il retourna en Asie. Il bâtit un monastère où il vécut en paix, entouré de disciples et visité par les clients qu'attirait sa réputation de saint et de thaumaturge, les douze dernières années de sa vie. Il y mourut d'un accès de dysenterie, le 12 mars 1022. Ses restes furent ramenés à Constantinople en 1052.

Sa mort ne suspendit pas l'animosité de ses adversaires. Son disciple Nicétas dut plusieurs fois le défendre contre les ἁγιοκατηγόρων et les ἰουδαιοφρόνων. La préface qu'il écrivit aux *Hymnes* de Syméon, *P.G.*, t. CXX, col. 310 CD, le confirme aussi par son ton. Avec le temps, la réputation du mystique devait néanmoins s'imposer et il est probable que, moins d'un siècle plus tard, son culte s'était étendu d'un cénacle local à toute l'Église orthodoxe.

II. Œuvres. — Qu'une partie des œuvres de Syméon ait déjà circulé de son vivant, la chose est sûre et ressort des dires de son biographe. *Vie*, n. 73, 74, 111, 131, 140. Mais il revenait à ce dernier de pourvoir à une édition complète et il n'a pas manqué de raconter au milieu de quel appareil surnaturel, le saint lui confia à deux reprises — durant sa vie et après sa mort — cette charge. *Ibid.*, n. 131 sq. S'il relève parfois avec complaisance l'activité littéraire de son maître, c'est qu'à son avis elle ne peut être, chez un homme aussi dénué de culture, que la conséquence et le signe d'une éminente sainteté.

Ces circonstances nous valent une énumération attentive de ses ouvrages dont on trouvera le détail dans K. Holl, *op. cit.*, p. 27 sq. : *Discours exégétiques* et *Interprétations de la Sainte Écriture; Discours catéchétiques, Discours éthiques et catéchétiques; Chapitres ascétiques sur les vertus et les vices opposés; Apophthegmes;* pièces relatives à Syméon Studite : *Vie, Discours et hymnes; Discours apologétiques et antirrhétiques, Lettres; Hymnes;* cf. *Vie*, n. 35, 37, 71, 72, 94, 111, 134 et *passim* pour les lettres. Ces rubriques reproduisent-elles la distribution primitive de l'édition de Nicétas? Il se peut et le *Mosq. syn. gr. 417* signale par exemple une division en dix sections qui ressemble en gros à la précédente : Εἰσὶ δὲ καὶ ἕτερα τούτου συγγράμματα οἱ θεολογικοὶ μετὰ τῶν ἠθικῶν, οἱ ἀπολογητικοὶ, αἱ ἐπιστολαὶ μετὰ τῶν κεφαλαίων, καὶ τῶν θείων ὕμνων οἱ ἔρωτες..., fol. 192 vº. Cependant les manuscrits n'observent pas toutes ces distinctions. Indépendamment de la disparition de certaines parties, comme la *Vie de Syméon Studite*, les recueils présentent généralement des groupes d'écrits assez bien différenciés qui ont pourtant des éléments communs. K. Holl, a suggéré avec raison que les éditions respectives de Syméon et de son disciple pouvaient être à l'origine d'une double tradition manuscrite. *Op. cit.*, p. 29.

Une répartition rigoureuse n'est d'ailleurs pas d'une telle importance. Le contenu des pièces ne suffirait pas à la rendre possible dans tous les cas; l'œuvre présente, en outre, une particulière homogénéité doctrinale qui fait rencontrer presque partout ses lignes essentielles. Le rétablissement de l'archétype relève de la critique paléographique. On ne dispose encore que d'éditions utiles mais insuffisantes des écrits de Syméon (cf. bibliographie) : la plus étendue, celle de D. Zagoraios ne donne le texte original que pour les hymnes, le

reste est une métaphrase néo-grecque. Elle n'a rien de critique et est inabordable. Celle de Migne est la reproduction de traductions latines, d'ailleurs sérieuses, de J. Pontanus (quelques omissions à signaler), mais elle est très incomplète et le texte grec fait généralement défaut.

Nous adopterons donc une subdivision empirique fondée surtout sur la prédominance de certains groupes dans les manuscrits et en nous référant autant que possible à la liste d'Allatius, *P. G.*, t. cxx, col. 290 sq.

1° *Les discours.* — 1. *Trente-quatre catéchèses* introduites et conclues par une action de grâces, qui répondent aux trente-cinq premiers numéros d'Allatius (l'action de grâces initiale se trouve au n° 76 de la même liste). Ainsi dans le *Mosq. syn. gr. 417*, le *Vat. gr. 1436*, les *Ottob. gr. 245, 246*. Vingt-huit se retrouvent dans le *Coislin. 292*, fol. 208 sq. Dix ont été publiés par J. Pontanus (n. 7, 18, 19, 25-28, 30, 32, 33) qui utilisait un groupement attesté par le *Mon. gr. 177*, les *Coisl. 291* et *292*, le *Regin. 21* et dont cinq morceaux encore se rencontrent dans la liste d'Allatius (n. 67-69, 71,72). On ajoutera donc aux trente-quatre catéchèses citées les *vingt-trois discours* de Pontanus qui forment un groupe distinct.

2. *Trois discours théologiques*, c'est-à-dire sur la Trinité (Allatius, n. 73-75), qui paraissent bien viser à l'exaltation du Saint-Esprit et de ses vrais et authentiques instruments. Ils viennent toujours ensemble et précèdent généralement, v. g. *Coisl. 291; Regin. gr. 25.*

3. *Quinze discours moraux* (Allatius, n. 36-61 ; 36-47 sont les chapitres d'un même traité) dont les incipits soulignent assez souvent une fin apologétique. I. Hausherr a édité le n. LI, dans *La méthode d'oraison hésychaste*, Rome, 1927, p. 173 sq.

4. *Vingt-quatre* autres dans les *Taur. gr. 37, Regin. gr. 21, Sinait. 434.* Aucun ne figure dans la liste d'Allatius.

Le tout forme environ cent pièces. La Μέθοδος περὶ τῆς ἱερᾶς προσευχῆς (Allatius, n. 77-78, éd. I. Hausherr, *ibid.*, p. 150 sq.) nous paraît bien ne pas appartenir à Syméon : les idées exposées ne sont pas les siennes et cet écrit a obtenu dans la tradition manuscrite un sort bien distinct des recueils sûrement syméoniques; cf. un exposé étendu dans I. Hausherr, *ibid.*, p. 111 sq. L'opuscule est cependant ancien puisqu'on en possède un témoin de la première moitié du XIIe siècle, le *Vat. gr. 658.*

2° *Les hymnes :* Τῶν θείων ὕμνων οἱ ἔρωτες, au nombre de cinquante-sept, en excluant une lettre au syncelle Étienne de Nicomédie (le n. 21 de l'inventaire d'Allatius). Les recueils les plus complets sont le *Marc. gr. 494*, le *Par. suppl. gr. 103.* Dans l'édition de D. Zagoraios ne manquent que les n. 10, 15, 21, 53, 54. J. Pontanus en a traduit quarante d'après le *Monac. gr. 177. P. G.*, t. cxx, col. 507-602. N'ont été jusqu'à présent l'objet d'une édition critique que les n. 4, 5, 10, 15; cf. bibliographie. P. Maas caractérise ainsi la métrique de Syméon : « Elle comporte trois sortes de vers, de quinze, douze et huit syllabes, tous construits paroxytoniquement et sans aucun égard à la quantité. Il est le premier byzantin considérable qui ait employé le vers populaire et il a sans doute contribué à obtenir au « vers politique » sa place dominante dans la littérature grecque du Moyen-Age et de l'époque moderne. Il traite strictement le nombre des syllabes, la césure et l'accent final; à l'intérieur du vers, l'accent n'est pleinement fixé que dans l'octosyllabe; de sorte qu'on a une cadence de pure alternance; dans le pentédécasyllabe, les accents sont tout à fait libres, au moins au début des hémistiches; dans le dodécasyllabe, se trahit, à la césure qui suit la septième syllabe, l'effort très net de tous les Byzantins vers la proparoxytonèse mais aucune régulation de l'accent de césure. Souvent, par une négligence sans pareille, Syméon change de mètre au milieu d'un morceau voire au milieu d'une phrase... A remarquer aussi la fréquence de l'enjambement si sévèrement banni par les Byzantins. » *Aus der Poesie des Mystikers Symeon, Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums...*, Bonn, 1922, p. 330.

Ces hymnes sont un très précieux témoignage des expériences mystiques de Syméon et en général de toute sa psychologie de visionnaire. Partout une grande chaleur de sentiment et, à l'occasion, ici ou là, une note de polémique notamment dans les pièces datées de l'exil, comme le n° 15, cf. P. Maas, *ibid.*, p. 336 sq.

3° *Les chapitres pratiques, gnostiques, théologiques.* — J. Pontanus en a traduit 226 sur la base d'un manuscrit de Munich. Migne a réimprimé son texte en refoulant en note les morceaux qui ne se trouvaient pas dans la collection de 135 numéros de la *Philocalie* de Venise.

Ceux-ci n'appartiennent d'ailleurs pas tous à notre Syméon. Les n° 120 sq. sont de son maître, le Studite (cf. plus bas, art. SYMÉON STUDITE). La confrontation de nombreux manuscrits v. g., *Barocc. gr. 69, Laud. gr. 21, Canon. gr. 15, Escorial gr. Y, III-2* et *Y, III-19, Mosq. syn. gr. 424, Paris. gr. 1610* etc., montre qu'on doit y distinguer trois groupes : une première centurie de chapitres pratiques et théologiques (J. Pontanus, 1-102, *P. G.*, t. cxx, col. 603 A-631 C); vingt-cinq chapitres théologiques et gnostiques (J. Pontanus, 102-127, *P. G.*, *ibid.*, col. 631 D-636 C), enfin une deuxième centurie théologique et pratique (J. Pontanus, 127-227, *P. G.*, *ibid.*, col. 636 C-668 D). La numérotation des chapitres varie parfois d'un codex à l'autre, mais pas assez pour dissimuler la disposition primitive. Ce genre supporte difficilement l'analyse. Du moins les titres respectifs indiquent-ils assez objectivement le contenu général. Les deux centuries mêlent les préceptes ascétiques aux prescriptions intéressant les formes plus élevées de la θεωρία et de la θεολογία. Les vingt-cinq chapitres se cantonnent à ce dernier domaine.

4° *Lettres.* — La *Vie* de Syméon nous fournit le texte de deux de ses lettres au syncelle; cf. *op. cit.*, n. 96, 99. Elle fait allusion à d'autres, ainsi, celle au même destinataire touchant le défi théologique relaté plus haut. Certaines forment de vrais traités; cf. liste d'Allatius, n. 62, 64-66. Ce sont la lettre sur la confession... et ceux qui ont le pouvoir d'absoudre, éditée par Le Quien parmi les œuvres de saint Jean Damascène, *P. G.*, t. xcv, col. 283-304, rééditée par K. Holl, *op. cit.*, p. 110-117; une sur la pénitence et les actes de celui qui vient de se confesser; sur les critères de la sainteté; sur ceux qui se sont ordonnés eux-mêmes, ceux-là sans doute à qui fait défaut la confirmation mystique de l'habitation divine. Toutes semblent avoir trait aux sujets qui firent suspecter l'orthodoxie de Syméon.

5° *Divers.* — Restent un certain nombre de morceaux qui seraient à inventorier. Cf. *P. G.*, t. cxx, col. 306 sq. Ce sont des chapitres ou des prières. Relevons seulement la prière ἀπὸ ῥυπαρῶν χειλέων de l'acolouthie de la communion, qu'on attribue à Syméon dans l'*Horologion.*

Il serait très hasardeux de lui attribuer aussi une série de trente-deux *discours sur les passions*, abondamment copiés et inscrits au nom de Syméon moine, cf. *Jan. gr. 30, Barocc. gr. 197.* Les copistes prennent parfois soin de distinguer ce dernier du nouveau Théologien; cf. I. Hausherr, *La méthode d'oraison*, p. 119. Un examen direct des morceaux ne serait pas inutile; notons à ce sujet que le contenu, à quelques exceptions près, répondrait fort bien aux « chapitres ascétiques sur les vertus et les vices opposés » que Nicé-

tas prête à son maître. Y sont examinés successivement l'amour et la haine, la chasteté et l'impureté, la tempérance et la gourmandise, etc. Certaines suscriptions appellent « chapitres » les trente-deux pièces.

III. La doctrine. — A lui-même et à ses admirateurs, Syméon est apparu comme un auteur inspiré. Nicétas y insiste plusieurs fois : « il devenait la possession exclusive de l'Esprit..., sa pensée était pareille à celle des apôtres, parce que l'Esprit divin l'animait de ses motions...; à l'égal des apôtres... il parlait de Dieu... et enseignait aux fidèles, en des écrits inspirés, la perfection de la religion »; ou encore : « il écrivait, même malgré lui, les mystères que le divin Esprit confiait à son intelligence...; l'Esprit ne lui laissait aucun repos qu'il n'eût mis par écrit ses paroles. » *Vie de Syméon...*, n. 71, 131. Nicétas le compare au disciple bien-aimé, *ibid.*, n. 36, comme le fera aussi Basile le proto-secrétaire. *P. G.*, t. cxx, col. 308 D.

Syméon, de son côté, veille à la transmission de ses écrits aux générations futures et il en charge Nicétas « dans l'espoir que par lui tous les hommes en auront connaissance ». *Vie...*, n. 132 sq. Il remercie Dieu de l'avoir honoré d'une aussi haute mission : « Je te rends grâces... de m'avoir accordé la vision de ces choses et ainsi de les écrire et d'annoncer à la postérité ton amour des hommes. » *P. G.*, t. cxx, col. 326 D. On verra plus bas combien cette persuasion était logique.

Ses œuvres sont proprement le carnet de ses expériences personnelles de « théodidacte ». Partout où il est original, il se raconte; non qu'il soit infatué de lui-même, mais parce que son cas devient à ses yeux un programme universel de perfection chrétienne, le type même de la vie spirituelle authentique. Rarement œuvre fut plus malaisément isolable de son auteur. On voit quelle précieuse étude de psychologie religieuse pourrait s'amorcer là.

Ce sentiment intime d'inspiration explique bien la physionomie de ces écrits. Le ton est direct et la forme dépouillée. L'ornement rhétorique est à peu près absent, la citation, rare. C'est à peine si l'on rencontre très occasionnellement quelque passage de saint Jean Chrysostome ou de saint Grégoire le Théologien. Cinq ou six vies de saints moines, Antoine, Euthyme, Sabas, Arsène, Étienne le Jeune le pourvoient d'exemples édifiants et de données historiques. En revanche, la Bible est beaucoup citée et, dans le Nouveau Testament, surtout saint Jean et saint Paul, les docteurs de la grâce. Mais il en use avec une rare liberté, comme du vêtement qui convient le mieux à ses expériences intimes. Rien que de très normal, puisque seul le « théodidacte » est capable de saisir le sens de l'Écriture et se trouve même de plain-pied avec elle, au titre de ses relations immédiates avec l'Esprit inspirateur. Bien qu'il ne nomme presque jamais d'auteur spirituel, Syméon en a sûrement lu plus d'un. Sa biographie nous apprend qu'il connaît Diadoque, Marc l'Ermite et Jean le Climaque. Il recommande, de son côté, ce genre de lectures, *P. G.*, t. cxx, col. 617 A, et le contenu de ses ouvrages prouve qu'il l'a pratiqué, bien que l'inventaire de ses sources soit encore a dresser. Ainsi, qu'il s'agisse de l'œuvre rédemptrice du Christ, *P. G.*, t. cxx, col. 322 sq., 325, 632 C, 649 C, 662 CD, 666 A, etc., de la primauté, sinon de l'exclusivité de la théologie apophatique, *ibid.*, col. 331, hymnes xix et xxxi de la liste d'Allatius, hymnes xxxvii, xlii, dans la *Vie spirituelle*, t. xxvii, 1931, p. 203-204, de la doctrine ascétique, de l'aperception de la grâce ou de la vision de Dieu, il est clair que sa pensée s'alimente abondamment au passé. Son génie propre et son expérience confèrent naturellement à ces éléments un relief nouveau et une unité originale.

Un exposé objectif complet de cette doctrine paraît encore prématuré, faute d'une édition à la fois critique et accessible. Nous nous en tiendrons à une esquisse descriptive. On se reportera avec profit à l'étude de K. Holl, *op. cit.*, p. 36 sq., et aux notes très pertinentes de I. Hausherr, *Vie de Syméon*, introd., p. lxix sq.

1° *Le but de la vie spirituelle.* — Il est concrétisé dans un double fait : une transformation ontologique ou déification consciente et la vision de Dieu sous les espèces d'une lumière ineffable, correspondant l'une et l'autre à un degré avancé de purification morale. Les modes de réalisation de cette fin se diversifient à l'infini en cette vie et en l'autre. Syméon, dont la doctrine est avant tout la réfraction de ses expériences intimes, réfère constamment sa description aux formes les plus élevées. Nous nous y tiendrons.

Par sa conception de la fin il est le débiteur d'un double courant : le courant contemplatif, dont le thème est la béatitude : « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu » et qui est diversement canalisé par les Alexandrins et les Sinaïtes; et d'autre part celui que l'on a appelé « du sentiment ou du surnaturel conscient » (cf. I. Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, dans *Oriental. christ. period.*, t. i, 1935, p. 126 sq.) et qui est représenté, avec des nuances importantes pour l'orthodoxie, par les messaliens, Macaire, Diadoque de Photicé.

Cette fin est donnée comme accessible à tous, laïcs et moines. *P. G.*, t. cxx, col. 497 A, 511 B, 700 CD. Les états de vie sont relatifs. *Ibid.*, col. 652 BC. La vie monastique n'est qu'un moyen, *ibid.*, col. 497 C, et non le seul, comme l'histoire le prouve. *Ibid.*, col. 420 D-421 A. Syméon a lui-même atteint le stade de la vision alors qu'il vivait encore dans le monde, *ibid.*, col. 693 sq. (récit autobiographique) et il a dirigé en ce sens des laïcs. Toute son œuvre est néanmoins conçue et écrite pour des moines et la vie monastique demeure sa perspective normale. Dans ce cadre tout au moins, on doit dire que, pour lui, ce que nous appelons la vie mystique sous la forme charismatique est possible et obligatoire pour tous : ce sera l'une des hardiesses de sa doctrine.

1. *Aspect ontologique* (l'appellation n'est cependant pas exclusive, car la vision opère aussi une élévation de ce type) : la déification consciente. — *a)* L'âme purifiée par l'apathie est l'objet d'une transformation surnaturelle portant sur tout l'être. Syméon décrit ce changement beaucoup plus qu'il ne l'explique. Cela s'appelle tour à tour « revêtir, recevoir, concevoir, devenir, être le Christ », « revêtir son image », « lui être fiancé », « recevoir la grâce du Saint-Esprit », « recevoir les trois Personnes », « recevoir le royaume de Dieu », « posséder la gloire de Dieu », « être illuminé », « devenir ami de Dieu, fils du jour », etc. Ces expressions se laissent toutes ramener au même sens de déification ou participation à la nature divine : *Sic iterum in Deo, et anima et corpore indivise et inconfuse homo fit Deus secundum gratiam.* Disc. 52 d'Allatius = K. Holl, *op. cit.*, p. 71; *Totum deificasset et Christum effecisset*, *P. G.*, t. cxx, col. 555 D; *Formari in nobis illum qui vere est Deus, quid est nisi nos ipsos converti et reformari ab illo in imaginem divinitatis suæ.* Allatius, n. 55 = K. Holl, p. 44.

On remarquera le penchant de Syméon pour l'expression christologique. La déification est, en fait, l'union au Christ, assimilé plus d'une fois à la grâce (celle-ci est pareillement identifiée au Saint-Esprit). *Concipimus Verbum Dei*, Allatius, n. 36 = K. Holl, p. 71; *Ut sitis sicut dii, totam Dei gloriam intra vos possidentes, in duabus essentiis, duabus omnino naturis, duabus operationibus*, *P. G.*, t. cxx, col. 525 D; *Beatus ille qui contemplatur lumen mundi in seipso formatum quia, uti fœtum Christum portans, mater ejus habebitur.* Allatius, n. 56 = K. Holl, p. 71. La déification par le Christ est particulièrement exprimée à propos de la commu-

nion. Voir plus bas, col. 2956. L'assimilation mystique de notre corps même à celui du Christ est traduite avec une insolite vigueur, hymne XV, dans P. Maas, *op. cit.*, p. 336 sq. Les hymnes sont des dialogues mystiques avec le Christ. Celui-ci apparaît vraiment comme le substitut de la Trinité, cf. notes de K. Holl, sur la théologie trinitaire de Syméon, *op. cit.*, p. 101 sq.

Deux remarques s'imposent ici. Syméon traite la grâce à l'orientale, non comme un *habitus* mais comme l'action même de Dieu *in actu exercito* dans l'âme. Représentation plus vivante que la conception occidentale et qui trouvera un relief forcé dans la grâce incréée du palamisme. En outre, on notera que Syméon ne mérite nullement le reproche de panthéisme. Il s'exprime avec la latitude permise dans la description de l'ineffable et il marque le souci d'éviter tout soupçon. Rappelons l'*inconfuse* du passage cité plus haut; il y revient au sujet de la communion. Celle-ci ne détruit pas les natures par la fusion qu'elle opère, elle nous fait Dieu comme le feu rend feu le métal qu'il chauffe. *P. G.*, t. CXX, col. 325 C.

b) Cette grâce de déification est *consciente*, intuitivement connue du sujet. L'ignorer, c'est ne point la posséder; la nier dans les autres, c'est pécher contre l'Esprit-Saint, renier le Christ et les Écritures. C'est l'un des points sur lequel a porté la polémique de Syméon. On pourrait facilement épingler, dans la liste de ses écrits, les parties qui défendent cette idée. Mais on en trouvera la charte dans le discours récemment publié : « sur ceux qui pensent avoir l'Esprit-Saint sans aucun sentiment de sa vertu. » I. Hausherr, *La méthode...*, p. 173 sq. Tous les arguments à l'appui de la thèse y sont. On les complétera par ce que nous ajouterons plus bas sur la vision.

Syméon raisonne obstinément à partir de l'Écriture. Si nous avons « revêtu le Christ », qui est bien une réalité, nous devons le sentir. Ne le sentons-nous pas, nous ne sommes que des cadavres. Ailleurs notre mystique a remarqué que cette expérience est aussi naturelle que celle que la femme enceinte a de son enfant. Allatius, n. 56, cité par I. Hausherr, *Vie de Syméon*, p. LXXIV, qui est particulièrement éloquent sur ce propos. Qu'on n'en appelle pas à une possession inconsciente du Saint-Esprit obtenue au baptême et atteinte par la foi : *Nisi intelligens anima, modo intelligibili, sensum regni Dei acceperit, quod ipsam tetigit, spes salutis in irritum cadit. P. G.*, t. CXX, col. 379 A. Le baptême ne fait rien à l'affaire : *Qui regnum Dei necdum in se experitur nondum natus est denuo. Ibid.*, col. 349 A. *Non omnes baptizati accipiunt Christum per baptismum sed illi soli in fide firmati, necnon in cognitione perfecta et in prævia purificatione exerciti.* I. Hausherr, *Vie...*, p. LXXIII sq. Admettre l'inconscience ici-bas, c'est l'admettre pour l'éternité et donc frustrer toutes les espérances chrétiennes, rendre notre foi vaine. I. Hausherr, *Vie...*, p. LXXVI. On n'en finirait pas d'aligner les redites de Syméon sur ce point.

2. *La vision de Dieu.* — Bien que les expressions de Syméon ne distinguent pas expressément et dans le détail la prise de conscience de la grâce d'une part et la vision de l'autre et qu'elles soient plutôt dans sa pensée des phases ou des degrés d'une même expérience fondamentale, un exposé gagne à les étudier séparément, quitte à indiquer la correction compensatrice.

Ce sont les hymnes qui nous fournissent le mieux les traits distinctifs des visions qui sont offertes aux parfaits. L'apparition se présente sous l'aspect d'une lumière sans forme, souvent comparée cependant au disque solaire. Allatius, n. 18 = K. Holl, p. 39; *P. G.*, t. CXX, col. 510 B. Elle enveloppe l'individu, le pénètre, le dérobe aux conditions de l'espace et de la quantité (apparemment du moins). Allatius, n. 51 = K. Holl, p. 39; Allatius, n. 17 = *Vie spirit.*, t. XXVII, 1931, p. 307; *P. G.*, t. CXX, col. 537 BD, 533 D, 556 D. Syméon reconnaît dans cette lumière, tantôt l'Esprit-Saint : *Sum enim Sanctus Spiritus Dei*, lui fut-il dit au moment de son ordination, *P. G.*, t. CXX, col. 688 A; tantôt le Christ : *Deus sum qui propterea factus sum homo.* La lumière ne dévoile pas aussitôt son identité, mais après un supplément de purification et des interrogations. I. Hausherr, *La méthode...*, p. 194 sq.

Syméon n'a point raisonné pour lui-même le thème reçu de la lumière, comme le fera par exemple le palamisme. Il est donc difficile d'en esquisser une théologie. Cette lumière a bien quelque chose de divin mais elle reste une forme, semble-t-il : *Simplex erat nec videri poterat nisi ut lux. P. G.*, t. CXX, col. 688 A. Elle est décrite avec ferveur, mais le centre de l'expérience, c'est la personne divine et sa présence. Fidèle à l'apophatisme traditionnel, Syméon rappelle soigneusement que l'être de Dieu n'est connu que dans ses actions et n'est vu que dans sa lumière, ses illuminations et encore *in ænigmate.* C'est cependant Dieu que l'on voit. D'une part transcendance absolue, de l'autre contemplation immédiate. Allatius, *Hymne* XXXI = *Vie spirit.*, p. 204.

Cette vision qui est une initiation à la vision future lui reste incommensurable : « comparé à la béatitude future, il (le bien de la vision) est comme le dessin du ciel tracé sur une feuille en face du ciel véritable. » Allatius, n. 17 = *Vie spirit.*, p. 308; cf. I. Hausherr, *La méthode...*, p. 195.

Le voyant se trouve partagé entre la jouissance de la vision et les larmes. Il sent simultanément l'immensité de la faveur et l'abîme de son indignité; cette tension intérieure entre deux sentiments est un lieu commun de tous les récits de Syméon. En revanche, celui-ci est peu abondant sur le contenu de ces expériences qu'il affirme ineffables.

Déification consciente et vision supposent l'âme déjà purifiée et préparée, mais elles opèrent une purification plus complète en renforçant l'apathie, *P. G.*, t. CXX, col. 650 D, en appuyant la résistance au mal, col. 589 D, en instaurant le parfait amour et l'amitié avec Dieu, col. 589 B, 563 D. I. Hausherr, *La méthode...* p. 182, etc. Ces états sont obligatoires et donc possibles : nul ne doit imputer qu'à sa négligence de n'y avoir pas encore atteint. I. Hausherr, *Vie...*, p. LXXV. Ils ne sont pas néanmoins une confirmation en grâce et une assurance sur le salut. Le péché, c'est-à-dire le retour aux passions, est toujours possible et c'est celui-ci seul qu'on doit tenir responsable de la cessation ou des intermittences des manifestations surnaturelles. *P. G.*, t. CXX, col. 509 C, 523 CD, 589 C.

Bien que ces dernières jouissent d'une évidence suffisante, Syméon admet une contre-épreuve morale : on examinera sa conduite à la lumière des Livres saints et notamment des béatitudes évangéliques, on vérifiera la nature de ses sentiments dans la pratique de la piété et le détachement du monde. *P. G.*, col. 414 B, 456 A. Mais ce n'est là qu'une manière de signaler qu'il n'est point de mystique sans purification morale.

Ici encore la doctrine du Nouveau théologien a été suspectée. Il répond victorieusement à l'aide de l'Écriture sollicitée dans le sens de ses expériences. « Les cœurs purs voient Dieu », ils le voient à raison de leur pureté, donc dès cette vie, aussitôt cette pureté atteinte par la pratique des commandements. Le Christ a promis d'aimer celui qui pratique ces commandements et de se manifester à lui. La conclusion suit. Les apôtres ont vu; ils se sont proposés comme modèles. Les visions sont nécessaires : sans elles, on n'a aucune des vertus théologales au degré requis pour le salut. La raison intervient : ces manifestations sont tellement indicibles qu'on ne peut en faire

le rapport à moins d'en avoir été favorisé; Syméon, ce disant, pense aux apôtres, à son père spirituel et à lui-même; cf. sur toute cette argumentation, le discours édité par I. Hausherr, *La méthode...*, p. 179 sq. Sans ces visions, on ne connaît pas Dieu, Allatius, n. 74=K. Holl, p. 104; on ne peut même ni le prier, ni le servir comme il faut. Allatius, n. 3, 7=K. Holl, p. 47-48, etc.

3. *Conséquences de ces conceptions : sainteté et juridiction.* — Celui qui est favorisé de la conscience de la grâce ou des visions lumineuses est proprement un « enseigné de Dieu, guidé et éclairé par l'Esprit-Saint », *P. G.*, t. cxx, col. 660 CD; il trouve désormais en lui-même l'équivalent de la révélation scripturaire et de la tradition, col. 667 A, puisqu'il a commerce direct avec l'Inspirateur. Bien plus il est seul habilité à conduire les autres. Et c'est à ce plan qu'éclate le conflit entre le « spirituel » et la hiérarchie.

L'exercice des fonctions ecclésiastiques essentielles, bien plus, la simple acquisition du droit de les exercer ne sont légitimes que si l'on est parvenu à l'état indiqué. Nous citerons quelques textes et passerons aux applications à la rémission des péchés. *Illorum* (les saints) *est ligare et solvere, litare et docere, non autem illorum qui ex hominibus tantum votum ordinemque acceperunt.* Allatius, n. 28; I. Hausherr, *Vie...*, p. LXXVI. Syméon insiste sur la distinction de ceux qui ont été « ordonnés par Dieu » et de ceux qui l'ont été par les hommes ou par eux-mêmes. Allatius, n. 66, *P. G.*, t. cxx, col. 298 B; lettre sur la confession, K. Holl, p. 127, l. 6-7. *Hanc cuiquam fas nisi prius naturæ divinæ consorti, Spiritus sancti cathedram, ut ita dicam, magistratem conscendere. P. G.*, col. 330 A. Sans cette consécration mystique, il est téméraire d'enseigner la doctrine, car on l'ignore, n'étant pas « initié ». *P. G.*, col. 326 D-327 A. On n'est qu'un « profane », *ibid.*, 660 D; il est impossible de connaître Dieu autrement que par la vision de la lumière qu'il émet. Allatius, n. 74=K. Holl, p. 104. Celui, au contraire, qui a vu cette dernière n'a plus besoin d'aucun enseignement. Inutile de dire que le « profane » est inapte à la direction spirituelle : il est aveugle. *P. G.*, col. 617 BD, etc. Aussi Syméon s'en est-il toujours remis à un moine qui n'était pas prêtre, mais était initié, son homonyme le Studite. K. Holl, *op. cit.*, p. 127. Mêmes exigences pour la célébration de la liturgie. Et Stéthatos n'a pas manqué de nous dire que Syméon a reçu, chaque fois qu'il célébra, durant les quarante-huit ans de son sacerdoce, la visite du Saint-Esprit. *Vie...*, n. 30, p. 43; cf. *P. G.*, *ibid.*, col. 688 A.

Mais c'est au sujet de la confession que le Nouveau théologien s'est montré le plus explicite. Il est bien probable qu'on trouverait longtemps avant lui dans certains milieux monastiques l'usage d'absoudre sans avoir reçu le sacerdoce; cf. S. Vailhé, *Saint Barsanuphe*, dans *Échos d'Orient*, t. VIII, 1905, p. 20. Mais il en a été le théoricien obstiné, dans sa lettre « sur ceux qui ont reçu le pouvoir de lier et de délier les péchés ». K. Holl, *op. cit.*, p. 110 sq. La confession met en jeu une médiation assumée entre Dieu et le pécheur et supposant l'amitié avec Dieu. Les évêques furent les premiers détenteurs du pouvoir d'absoudre. Ils l'ont perdu par leur indignité. Il est passé aux prêtres chez qui il a eu le même sort, pour la même raison. Les moines ont recueilli l'héritage. Leur droit est prouvé par la sainteté de leur conduite et les merveilles que le Saint-Esprit opère par eux. En dégageant la pensée de Syméon des outrances de ses formules, il semble qu'on pourrait la ramener à ceci : le pouvoir d'absoudre les péchés n'est pas la prérogative d'un état; il requiert avant tout la sainteté personnelle; or, il se trouve que celle-ci se vérifie présentement et concrètement dans l'état monastique, comme le démontrent les charismes qui illustrent ses membres.

En résumé, on peut dire que Syméon identifie le but de la vie spirituelle, dès cette vie, avec les grâces mystiques extraordinaires; celles-ci sont à la fois, pour lui, la seule réalisation possible et normale de la vie chrétienne et la condition indispensable du ministère apostolique.

2° *L'itinéraire spirituel.* — Ces grâces sont l'aboutissant d'un long travail de sanctification auquel concourt très efficacement la grâce. Pour le Nouveau théologien, les fondements de la perfection sont donnés avec le baptême. Celui-ci n'occupe néanmoins dans sa synthèse spirituelle qu'une place accessoire, car, si, de droit, il inaugure la sanctification, historiquement et pratiquement son efficacité est précaire. Tout est à reprendre sur nouveaux frais et le baptême institué pour constituer substantiellement la vie chrétienne, n'est plus que l'image du vrai baptême, celui de l'Esprit. *P. G.*, t. cxx, col. 614 D. C'est sur ce dernier plan que se déploie la pensée de notre mystique.

1. *L'initiation chrétienne.* — Le baptême est une restauration dans l'état d'incorruption et d'immortalité d'Adam, du « paradis spirituel », fondée sur la rédemption elle-même. *Ibid.*, col. 325 AB. Il comporte avec la rémission des péchés une déification, θεογενεσία, *ibid.*, col. 366 A (J. Pontanus a lu θεογνωσία, cf. K. Holl, *op. cit.*, p. 52), une sorte de mixtion avec la nature divine : *Iterumque cum divina natura, sicut erat, modo quodam miscetur. Ibid.*, col. 323 BC. Cette déification est exprimée de diverses manières : par une « descente du Saint-Esprit », col. 645 A, par une information de l'âme par lui, col. 324 B, par l'action de revêtir le Christ, col. 380 D, c'est-à-dire la grâce spirituelle d'Adam. Col. 329 B. L'efficacité du baptême se traduit concrètement par la purification et le renforcement des trois facultés de l'âme, l'esprit, l'irascible et le concupiscible, qui sont d'ailleurs foncièrement bonnes. Col. 304 CD. Alors seulement devient possible et profitable au salut l'observation des préceptes. Col. 324 B, 327 D, 381 B. Bien mieux, il en résulte une disposition de facilité à faire le bien et à résister au mal. Col. 328 A, 329 D, 341 C. Le libre arbitre n'est certes pas lésé et le péché reste possible, il est seulement garanti contre la tyrannie de Satan. Col. 661 D-664 A.

Bref l'âme est désormais adaptée à l'accès au royaume de Dieu (conception complexe comprenant aussi et surtout ici la grâce sentie) et à sa vision. Col. 323 BC. Le principe de la perfection est donné qui doit mener tout droit, avec la contemplation et l'observation des commandements, à l'habitation de la Trinité dans l'âme, sous la forme parfaite de la charité active : *Hosce habitus* (les trois facultés) *corrigit, confirmat et corroborat et, ob hanc causam, lex et regulæ divinitus datæ sunt... quo in iis jugiter ambulans, cernat quæ recta sunt... et in hac contemplatione exercitata, vexatorem fugere compellat et cum in omnis veritatis comprehensione perfectior evaserit in veris tantum modo collocet quo legislatorem ad requiescendum attrahat impleaturque in ipsa.* Col. 304 CD. Tout se ramène à conserver la grâce et à observer les commandements.

La communion a pour fin de confirmer et rendre plus étroite la déification baptismale (pour ses effets, voir plus bas).

En fait, dans la plupart des cas et même dans tous, le bénéfice du sacrement est caduc. Non seulement Syméon distingue l'ἁγιασμός, alors produit dans l'âme, de la grâce parfaite de l'habitation divine qui est le privilège de la foi forte et agissante, col. 645 A, il affirme même parfois, comme on l'a vu, que tous les baptisés ne reçoivent pas le Christ. I. Hausherr, *Vie...*, p. LXXIV. Le baptême des enfants est à l'origine de cette caducité. Il y manque la connaissance de la

grâce, col. 380 A, la sensation (entendez : l'aperception) de la vertu théurgique du sacrement, col. 366 C, la connaissance du salut. Col. 329 D. Or, *gratia nulli ignorantium illam naturam habet remanendi. Ibid.*, col. 380 A. A peine conscient, le baptisé pèche sans répugnance, c'est le meilleur signe que le baptême lui a été administré comme à un cadavre. Syméon n'a jamais battu en brèche le baptême des enfants. Mais celui-ci n'intéresse point le déroulement de son système. sinon comme l'image et le modèle d'une chose à refaire parce qu'elle n'a pas obtenu son effet.

2. *La conversion.* — L'âme, en dépit de son baptême, s'est abandonnée aux passions, c'est-à-dire au péché, elle ne possède pas cette distinction pratique du bien et du mal produite par la grâce, col. 366; il faut une régénération. Col. 341 C-342 A. Celle-ci comprend deux temps : une rééducation morale, un réconfort sacramentel. La première consiste dans la correction des *habitus naturales* par l'entraînement à la componction (gémissements, larmes, jeûne), col. 366 BC, dans la prière d'humilité, préface nécessaire de la guérison, col. 342, mais aussi, pour tous ceux à qui a manqué la formation chrétienne, dans une initiation aux vérités fondamentales. Dans la pensée de Syméon, il s'agit bien moins ici d'une catéchèse dogmatique, dont les éléments sont supposés connus du sujet, que d'une éducation pratique sur la « foi au Christ », c'est-à-dire à ses commandements et ses promesses, aux leçons de sa passion. Col. 339 A, 333 B, 419 B; Allatius, n. 8 = K. Holl, *op. cit.*, p. 63. Bref on prépare l'âme à sentir la grâce et à vivre chrétiennement. Ainsi guérie de l'ἀπιστία, le sujet se fera imposer les mains par un « illuminé », c'est-à-dire par quelqu'un qui a senti la grâce, comme il est d'ailleurs aussi exigé du rééducateur. En outre, il recourra à des moyens qui paraissent bien avoir, sous la plume de Syméon, une portée sacramentelle, bien qu'ils ne rentrent pas dans nos sept sacrements et seraient considérés par nous comme des sacramentaux : *In animas porro post sanctum baptisma his tribus (scilicet concupiscentiis) edomitas, alia ratione talis gratia influere non potest quam per instaurantia bona per quæ solum confertur salus : ut per haustum sanctificatorum, per unctionem benedictarum olivarum et unguenta sanctorum eorumque suaveolentiæ perceptionem : quoniam his Christus vim sanctificandi largitur et his anima purgatur... et spiritus nequam... per hæc quæ sensus tangunt et oculis usurpantur, Spiritus sancti adventum quem percipit non ferentes, aufugiunt.* Col. 348 A; cf. texte grec dans K. Holl, p. 58. Ces sacramentaux pourraient être l'eau bénite (ἁγιασμάτων), l'huile des lampes allumées devant les icones ou bien directement bénie à l'effet d'onction (ἡγιασμένων ἐλαίων), les sucs des saints myroblites (μύρων τῶν ἁγίων?).

D'autres moyens produisent les mêmes effets quasi sacramentels : la vêture monastique, qui est « le second baptême », col. 329 C, 658 A; les larmes assimilées parfois au baptême en vérité. Col. 614 D, 638 B. On verra plus loin le rôle éminent que jouent les larmes dans la synthèse syméonienne. Ce ne sera guère qu'après cette préparation que le Nouveau théologien introduira, semble-t-il, l'âme à la fréquentation des vrais sacrements de pénitence et d'eucharistie. Au terme de cette conversion, l'âme est régénérée et illuminée, à même de distinguer le bien du mal. Col. 372 B.

3. *Le progrès spirituel; ses aspects et ses facteurs.* — Les *Capitula practica* de Syméon en donnent une idée suffisante bien que peut-être parfois un peu schématisée.

a) Syméon ne s'attarde pas beaucoup aux étapes ou degrés de la vie spirituelle pour eux-mêmes. Relevons quelques notations erratiques. Il distingue parfois la πρᾶξις, la γνῶσις, la θεωρία, col. 631 B, c'est-à-dire pratiquement la période active d'acquisition des vertus, celle de la contemplation de Dieu à travers les créatures, celle enfin de la contemplation directe de Dieu. Ailleurs il nomme seulement la μετάνοια et la θεολογία, les deux extrêmes du chemin à parcourir, col. 631 D, le stade du combat et celui de l'apathie intégrale : l'un consistant dans la crainte et la fuite du péché; l'autre, dans l'amour et la pratique des commandements. Col. 630 BC. D'autres fois, ce sont les étapes successives de la régénération, de l'illumination, du don apostolique. Allatius, n. 74 = K. Holl, p. 104.

b) Toute la préparation morale exigée pour parvenir au terme de la vie spirituelle est renfermée dans le mot d'*apathie.* C'est la purification de l'œil prérequise à la vision de la lumière intellectuelle, col. 613 A, 628 C sq., la pureté du cœur, col. 643 CD, une sorte d'impeccabilité (sûrement relative, le contexte général de l'œuvre le prouve). Col. 630 C. Elle est chose si extraordinaire qu'on ne peut l'admettre chez les autres qu'après en avoir fait l'expérience soi-même. Col. 628 C. Syméon la définit : *Non modo abhorrere a factis ad quæ affectibus impellimur, sed etiam ab eorum concupiscentia alienari et insuper ab eorum cogitatione quoque nudari animum : ut, cum volumus, supra cælos simus extra omnia quæ aspiciuntur sentiunturque, veluti clausis nostris sensibus et anima ad ea quæ sensum superant ingrediente.* Col. 643 C. On peut voir dans l'hymne xv jusqu'à quel point Syméon pousse l'effet d'insensibilité qui résulte de l'apathie consommée : suppression des réactions même de la pudeur instinctive ; cf. P. Maas, *op. cit.*, p. 336 sq. Elle trouve pour lui cependant son plus noble effet dans l'amour et la prière pour les ennemis. Col. 631 BC.

On rencontre dans l'œuvre du Nouveau théologien des passages qui concourent heureusement à équilibrer sa notion de l'apathie. Il sait qu'elle n'est pas un état immuable, puisqu'il admet les chutes fréquentes du parfait lui-même. Elle est un produit surnaturel : seul le Christ a reçu pouvoir de délivrer de l'emprise des passions. Col. 393 A. Elle n'est pas, comme pure forme, l'essence de toute perfection : *Nulla ei eveniet utilitas ex sola alienatione a passionibus : non ille laudatur qui non avarus est, sed qui miseretur.* Allatius, n. 53 = K. Holl, p. 75. Enfin le mouvement passionnel comme tel n'est pas mauvais, tout dépend de sa direction. Col. 363 D.

c) Les moyens à employer, c'est l'*acquisition des vertus* et la *pratique des commandements* en même temps que la *grâce*, notamment la grâce sacramentelle. Syméon insiste extraordinairement sur les deux premiers points : *Nullus est apostolorum et deiferorum patrum qui unquam hesychiam pluris habuerit ac justitia ex operibus orta sed, adimpletione præceptorum fidem demonstrantes, amoris divini in gnosi digni habiti sunt,* Allatius, n. 61 = K. Holl, p. 64. Les commandements sont comparés à des outils aux mains de la foi, l'artisan prochain, et du Verbe, l'artisan éloigné, et qui servent à nous repétrir (comme des vases) et à nous renouveler. Allatius, n. 36 = K. Holl, p. 75. Les vertus sont, elles aussi, des instruments c'est-à-dire des moyens qui n'atteignent vraiment leur efficacité que par l'action de l'Esprit-Saint. Col. 644 A.

La pureté du cœur n'est réalisée que par l'acquisition de toutes les vertus, *ibid.;* elles sont d'ailleurs toutes connues, si bien qu'il est impossible d'en sauter une dans la montée spirituelle; voir un passage très imagé du n. 56 d'Allatius = K. Holl, p. 50. Quant à la pratique des commandements, c'est presque une formule banale dans les écrits de Syméon, tant elle revient souvent. Il ne dit pas exactement ce qu'il entend par là, mais relève de touches variées son importance. Négliger les commandements, c'est renier le Christ

(cf. ce que nous avons dit plus haut de la « foi au Christ »). Col. 335 B. Dans le contrat de fiançailles de l'âme avec le Christ, l'obéissance aux commandements est comme le texte, tandis que la pratique des vertus est la signature. Col. 645 B-647. Tous les commandements sont observables, puisqu'ils sont obligatoires et que les saints, comme Syméon le Studite et Syméon le Nouveau théologien lui-même (car il ne s'est jamais permis de cacher les merveilles opérées en lui par le Saint-Esprit) les ont tous pratiqués. L'infidélité n'accuse que la seule faute des sujets. Allatius, n. 56 = K. Holl, p. 49.

C'est à la place que tient l'observation des commandements chez le chrétien qu'on mesurera la valeur réelle de ses œuvres ascétiques : *Quare ne quibusdam aliis actionibus et solis confisi jejuniis, dico, vigiliis et aliis corporis afflictationibus, hanc mandatorum Dei obedientiam vilipendamus, quasi per illas sine hac salvari queamus.* Col. 428 D. Les exercices de l'ascèse n'intéressent Dieu qu'indirectement, c'est avant tout, l'homme qu'ils concernent : ils ont pour but de prouver à Dieu que nous sommes animés du réel désir d'être délivrés des péchés. Col. 370 A, 393 AB. On ne les estimera pas à la quantité, mais à leur acceptation par Dieu, conditionnée par l'humilité. Col. 370 D-371. Ils ne sont pas strictement indispensables : Syméon encore dans le monde avait atteint un haut degré de perfection sans avoir pratiqué d'austérités extraordinaires. Col. 698D. Ce qui compte, c'est l'ἔνδοθεν ἐργασία : la pénitence, la componction, l'humilité. Col. 411 B, 371 B.

Nous ne détaillerons pas les actes ou les vertus qui intègrent l'ensemble du travail de sanctification. L'essentiel est de marquer la pensée fondamentale de Syméon dans sa conception de l'activité morale : la primauté de l'intention et de la disposition intérieure sur l'acte extérieur de mortification ou de piété, l'inutilité, sinon la nocivité, de celui-ci sans l'autre élément. Relevons seulement quelques vertus auxquelles Syméon accorde une place particulière : humilité, pénitence, obéissance.

L'*humilité* est destinée à éliminer la passion fondamentale l'*οἴησις*, orgueil et confiance en soi. Elle est le degré sans lequel on ne peut gravir les autres, Allatius, n. 56 = K. Holl, p. 50, le pied des vertus par rapport à l'amour qui en est la tête, col. 383 B, la seule justice, en face de l'*οἴησις* qui est le seul péché. Col. 322 D. La perfection intérieure se mesure au progrès dans l'humilité. Allatius, n. 55 = K. Holl, p. 67. Elle perdure dans les états mystiques les plus élevés : à preuve les *Hymnes* de Syméon qui débordent de confessions de son indignité. Mais à ce point c'est plutôt un charisme. Col. 629 D.

La *pénitence* est un état habituel de componction, fondé sur une juste connaissance de soi. Elle s'exprime avant tout dans les larmes. Elle est la condition essentielle de la rémission des péchés : *Quibusdam operibus illi* (David, Pierre, etc.) *remissionem acceperunt peccatorum? ex sola pœnitentia et lacrimis ex animo profusis necnon conscientiæ confessione.* Allatius, n. 29 = K. Holl, p. 61. Les larmes jouent un très grand rôle dans la mise en œuvre de la pénitence. Elles sont sans doute l'expression de la douleur intérieure et une certaine garantie de sa sincérité et, à ce titre, on comprend qu'elles soient supérieures à toute autre mortification corporelle. Col. 411 B. Mais elles ont, en outre, une valeur purificatrice comme d'un second baptême, col. 614 D, elles sont un signe de la présence du Saint-Esprit. Col. 638 B. Sous cette forme, elles sont un des éléments obligés de toutes les visions de Syméon. Il n'en a aucune sans transports de larmes. Sur la place du don des larmes dans la spiritualité orientale et chez Syméon, cf. M. Lot-Borodine, *Le mystère du « don des larmes »*, dans *Vie spirituelle*, t. XLVIII, 1936, p. 65 sq.

Elles sont aussi la disposition la plus requise pour la communion (voir plus bas).

L'*obéissance* se concrétise pratiquement pour Syméon dans la soumission totale et exclusive au père spirituel. Nous avons vu sur quelles prérogatives se fonde le rôle de ce dernier. Le dirigé doit le considérer comme le Christ lui-même, s'en remettre à lui de tout, même des besoins les plus urgents, comme le boire et le manger, ne pas le critiquer ni le contredire ni même colporter indiscrètement ses avis. Les passages sont nombreux qui, dans l'œuvre de Syméon, attestent sa position centrale, voir par exemple, col. 608 D, 609 C sq. Il faut veiller à le bien choisir, col. 618, et le meilleur moyen... est d'être soi-même un spirituel, Allatius, n. 65 = I. Hausherr, *Vie...*, p. 77. Syméon, malgré sa dévotion au maître, envisage cependant un certain contrôle de celui-ci par le dirigé à l'aide de l'Écriture et des auteurs spirituels. Col. 617 A. Il sait sans doute que tout le monde n'a pas sous la main un Syméon Studite.

Si personne n'est plus convaincu que le Nouveau théologien que notre sort est entre nos mains, qu'il ne tient qu'à nous de parvenir à l'apathie, de recevoir l'Esprit et de voir Dieu, bref de faire un mystique accompli, personne non plus n'est davantage persuadé de la nécessité pour cela de la *grâce*. Le salut est essentiellement gratuit : *Omnes consummati in sanctitate et virtute, gratuito et non ex operibus justitiæ, salvi facti sunt.* Allatius, n. 54 = K. Holl, p. 76. *Nostrum est nullam actionem subterfugere, et eum ardore et sudore virtutum sementem facere... Dei solius donum et misericordia ut imber gratiæ terram cordium nostrorum... ex steriti frugiferam efficiet.* Col. 436 D-437 A. Seul le Christ a le pouvoir de nous délivrer des trois concupiscences. Col. 393 A. Notre contribution se réduit à un acte d'humilité et de pénitence. Dans la lutte contre les tentations, Dieu est toujours présent et c'est lui qui remporte proprement la victoire. Allatius, n. 48 = K. Holl, p. 91. Syméon prévoit l'objection : le salut n'est donc plus œuvre de volonté. Il écrit : *Hoc est quod solum ei relinquitur ut audiat de salute, ejus desiderio flagret, et norit eum qui salvare possit, cætera ut sibi donentur ab eo qui salvare possit roget...* Et pourtant il se reprend : « ces actes sont encore des dons de Dieu », de sorte qu'il doit conclure : *Ferme enim salus omnis in Christo... posita est... ipse per eos (credentes) quod placitum coram se est operatur.* Col. 376 D-377 A, 377 C; cf. K. Holl, p. 89 sq. Sans prétendre à édifier une synthèse spéculative des problèmes des rapports de la grâce avec l'activité humaine, Syméon donne à chacune de celles-ci la juste valeur qui leur revient de par la tradition chrétienne et l'expérience des saints.

L'action de la grâce est notamment très sensible dans certains sacrements tels que la pénitence et la communion. Nous savons que Syméon fréquenta assidûment le premier, du moins dans le temps de ses rapports avec le Studite. Quant au second, il nous en parle très fréquemment en termes particulièrement remarquables. Elle produit une déification profonde : *Per sumptionem se cum sumente commiscet et... de integro eum format... ad semetipsum adducit ut secum germane coalescat...*, col. 326 C; une participation à la nature divine et une sorte d'intégration physique, col. 348 B, 557 A; une participation à l'humilité du Christ souffrant. Col. 360 C. Ailleurs Syméon lui reconnaît trois effets : vie, incorruption et humilité. *Ibid.* La communion réclame une intime préparation dont l'essentiel est une très vive humilité et componction. A la suite de son maître Syméon ne permet pas que l'on communie sans larmes et c'est tout juste s'il pardonne de n'arriver pas au delà du désir des larmes. Col. 491. Dans ces dispositions, il est permis à n'importe qui, même à celui qui inaugure sa conversion, de communier cha-

que jour. *Ibid.* Ce sera pour lui, le secret de rapides progrès dans la vertu.

Cette esquisse de la doctrine du Nouveau théologien suffit à montrer qu'en proposant à ses moines un but difficile (pour ne pas dire plus), donc dangereux, il n'a jamais fait fi, sur un seul point, de la primauté de la perfection morale réalisée par le concours constant de l'effort personnel et de la grâce. Il travaillait par là à sauver le monachisme orthodoxe d'une routine qui le menaçait et dont l'hésychasme ne fut peut-être pas assez conscient. C'est un de ses titres les moins contestables.

IV. Conclusions. — 1° *L'homme.* — Syméon est essentiellement une nature de visionnaire psychologiquement très doué : sa vie et son œuvre — qui n'est qu'un décalque de sa vie — le prouvent à suffisance. Du visionnaire il partage la sincérité comme aussi l'obstination et l'activité débordante qu'elle inspire. Sa bonne foi est hors de doute : elle transparaît dans l'intensité de son sentiment religieux, la persuasion de son indignité personnelle devant ses charismes, son zèle à promouvoir une piété vivante, etc. En revanche le caractère immédiat de son expérience du divin lui défend de déférer à aucun contrôle; son orthodoxie n'est logiquement justiciable que de Dieu et de lui-même. D'où ses conflits inévitables avec n'importe quelle autorité. Il y a là, pour nous, une erreur de jugement et de doctrine qui, pour donner un vigoureux relief au personnage, n'en diminuent pas moins son prestige réel. On ne réalisera cependant tout à fait la nature de cette singulière sainteté que par référence à l'ambiance historique. Le monachisme oriental a toujours tendu à se considérer comme une institution indépendante et extra-hiérarchique. Sa brillante attitude au service de l'orthodoxie en regard des défections du clergé, durant les persécutions de l'iconoclasme notamment, n'a fait que confirmer cette idée. L'attitude de Syméon est donc à la fois l'expression d'un tempérament et celle d'une conception sociale.

2° *L'œuvre.* — Sous l'angle moral elle témoigne, dans l'ensemble, d'une grande pureté. Elle préconise une religion vivante consistant avant tout dans l'amitié divine. *P. G.*, t. cxx, col. 330 B. L'ascèse n'est qu'un moyen, la quantité de ses œuvres extérieures, jeûnes et psalmodies, importe peu en face de la seule nécessaire disposition du cœur, l'ἔνδοθεν ἐργασία, c'est-à-dire la componction, de la pratique des commandements, des vertus. On est particulièrement exigeant pour la préparation intérieure et la conscience dans la réception des sacrements. On pourra néanmoins à l'occasion trouver Syméon un peu sévère : il paraît assez rigoureux à apprécier la gravité du péché : « celui qui n'a pas l'habit des noces, c'est quiconque est souillé par n'importe quelle passion ou vice... toute faute nous fait rejeter du royaume de Dieu. » *Discours* xxxvi (Allatius) cité par K. Holl, p. 54. A certain endroit, il fait de la distraction dans la psalmodie le plus grand péché, *Cod. Taurin. 37*, c. xii; de même est-il sévère pour ceux qui font de bonnes œuvres en état de péché. *P. G.*, t. cxx, col. 338 D. On fera cependant bien de regarder de près si ce ne sont pas là exagérations d'ordre pédagogique.

Sous l'angle mystique, Syméon est certes plus discutable. S'il a rendu avec chaleur le commerce intime de l'âme avec Dieu, il a par ailleurs fait du charisme la substance même de la sainteté, en l'exigeant de tous. Ses principes sur la conscience de la grâce, quoi qu'il en soit de leurs « garanties scripturaires », introduisent nécessairement un subjectivisme sans contrôle où la révélation privée fait loi. L'organisation sociale de l'Église se trouve dangereusement mise en cause au profit d'une conception individualiste à l'excès. Bref, le système marque une déviation doctrinale que d'autres études plus poussées pourront nuancer, mais qui n'est pas contestable. Nous avons dit au contraire que rien ne justifiait le grief de panthéisme énoncé parfois contre Syméon.

Parmi les traits les plus frappants de la doctrine de celui-ci, relevons seulement son christocentrisme. Non seulement le Christ est le rédempteur, le modèle à imiter surtout dans les humiliations de sa passion, le Roi des créatures libres. Il est identifié fréquemment avec la grâce ou la charité. Il est l'objet et l'interlocuteur des visions lumineuses. L'assimilation, corps et âme, du chrétien avec le Christ est exprimée en des termes qu'on préférerait parfois moins explicites, mais qui marquent du moins l'intensité de la conviction. Les *Hymnes* sont remplis d'accents de tendresse au Sauveur. Si certains de ceux-ci se rencontrent déjà chez tel représentant de la mystique sinaïte, ils paraissent ici enrichis et étoffés. Nous sommes encore loin de saint Bernard cependant, qui s'attarde à savourer les richesses de l'humanité du Christ. Syméon, en conformité avec la tradition orientale, s'attache avant tout au Dieu.

Syméon est universellement considéré comme l'un des plus grands mystiques byzantins. L'éloge n'est pas surfait, toutes réserves faites sur la qualité théologique variable de son œuvre.

3° *Influence.* — Celle-ci est attestée déjà par les écrits de Nicétas Stéthatos, son plus brillant disciple. Le nombre des manuscrits qui nous sont parvenus de Syméon atteignait déjà la cinquantaine, d'après les calculs de K. Holl, et le chiffre est sûrement inférieur à la réalité. C'est un bon indice du succès obtenu. Aujourd'hui encore, ses écrits sont une des lectures spirituelles favorites des moines orthodoxes, en particulier de ceux de l'Athos. Mais la plupart des copies de son œuvre sont du xive siècle et montrent combien le renouveau hésychaste a été favorable à sa diffusion. Grégoire le Sinaïte l'introduit dans son index d'auteurs mystiques recommandés à ses lecteurs, *De quietudine...*, *P. G.*, t. cl, col. 1324 D. Palamas le tient en haute estime.

Sans doute la fameuse Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς est bien pour quelque chose dans cette faveur, mais elle n'explique pas tout. On constate entre l'hésychasme et la pensée de Syméon des affinités qui supposent, en effet, davantage. Il est bien vrai que « la théologie des hésychastes est dans ses grands traits une récapitulation de la pensée de Syméon ». K. Holl, *op. cit.*, p. 215. Que l'on compare, par exemple, la place occupée ici et là par la vision de la Lumière divine. Cependant les palamites emportés par les circonstances édifièrent sur ce fonds commun une théologie que Syméon ne semble guère s'être exprimée ni même avoir prévue. Ils donnèrent aussi à la méthode physique de prière mentale une importance qui ne cadre point du tout avec les exigences de purification morale qui caractérisent le système du Nouveau théologien. L'influence de ce dernier devait être particulièrement et plus heureusement sensible, à la même époque, sur le *De vita in Christo* de N. Cabasilas, une transcription partielle, à l'usage d'un cercle plus vaste, de ses idées maîtresses.

I. Vie. — *Vie de Syméon le Nouveau théologien* (949-1022) par Nicétas Stéthatos, édit. avec introduction et traduction par I. Hausherr, *Orientalia christiana*, t. xii, 1928; cf. V. Laurent, *Un nouveau monument hagiographique...*, dans *Échos d'Orient*, t. xxvii, 1928, p. 431 sq.; Fr. Halkin, *Analecta boll.*, t. xlviii, p. 201; A. Ehrhard, *Byz. Zeitschr.*, t. xxxiii, 1933, p. 380, et aussi L. Petit, *La vie et l'œuvre de Syméon le Nouveau théologien*, dans *Échos d'Orient*, t. xxvii, 1928, p. 163 sq.; du même, *Bibliographie des acolouthies grecques*, Bruxelles, 1926, p. 270.

II. Œuvres. — L'édition la plus complète est celle de D. Zagoraios, Τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν τοῦ νέου

θεολόγου τὰ εὑρισκόμενα διῃρημένα εἰς δύο, Venise, 1790, réimprimée à Syros (= Smyrne) en 1886; éditions partielles : *P. G.*, t. cxx, col. 321 sq., traduction latine de J. Pontanus (*Symeonis junioris opusc.*, Ingolstadt, 1603); la lettre sur la confession dans K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt*, Leipzig, 1898, p. 110 sq.; un discours inédit sur « ceux qui pensent avoir inconsciemment en eux l'Esprit-Saint, sans aucun sentiment de sa vertu », dans I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste* dans *Orientalia christiana*, t. IX, 1927, p. 173 sq.; *Hymnes* 4, 5, 10, 15, dans P. Maas, *Aus Poesie des Mystikers Symeon, Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur, Festgabe Alb. Ehrhard*, Bonn, 1922, p. 328 sq.; *hymne* 17 dans G. Soyter, *Byzant. Dichtung*, Heidelberg, 1931, p. 28 sq.; traductions en langues modernes : allemand, M. Buber, *Ekstatische Konfessionen*, 1909, contient quelques extraits des discours et K. Kirchhoff, *Licht vom Licht*, 1930, les hymnes; en français, M. Lot-Borodine, *Hymnes et discours*, dans *Vie spirituelle*, t. XXVII-XXVIII, 1931 : choix d'extraits traduits d'après une version russe.

III. Répertoires et études. — L. Allatius, *De Symeonum scriptis diatriba*, Paris, 1664, cf. *P. G.*, t. cxx, col. 287 sq.; Fabricius, *Bibliothec. græc.*, t. x, Hambourg, 1737, p. 299 sq.; A. Ehrhard-K. Krumbacher, *Geschichte der byz. Literatur*, Munich, 1897, p. 154 sq.; K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen*, Leipzig, 1898, p. 1-137 et passim; du même, *Symeon der neue Theologe*, dans *Protest. Realencyclopädie*, 3e éd., t. XIX, 1903, p. 215-219; H. Koch, *Historisches Jahrbuch*, 1900, p. 58 sq.; J. Bois, *Les hésychastes avant le XIVe siècle*, dans *Échos d'Orient*, t. v, 1901; K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, t. II *b*, 1928, p. 403-410; I. Hausherr, *Vie de Syméon*... (supra), introduction, et *La méthode d'oraison* (supra), p. 111-118, 120-129; M. Jugie, *Les origines de la méthode d'oraison des hésychastes*, dans *Échos d'Orient*, t. XXX, 1931, p. 179 sq.; M. Lot-Borodine, *La doctrine de la « déification » dans l'Église grecque jusqu'au XIe siècle*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. CV, 1932, p. 5 sq., t. CVI, 1932, p. 515 sq., t. CVII, p. 8 sq.; du même, *Le mystère du « don des larmes » dans l'Orient chrétien*, dans *Vie Spirituelle*, t. XLVIII, p. 65 sq.; J.-M. Hussey, *Church and learning in the byzantine Empire (867-1185)*, Londres, 1937, p. 201 sq. et passim.

J. Gouillard.

4. SYMÉON LOGOTHÈTE ET MAGISTROS, surnommé LE MÉTAPHRASTE

(† probablement dans le dernier quart du xe siècle).

I. Vie. — Les titres de Logothète et de Métaphraste, parfois accolés séparément à Syméon, s'appliquent à un seul et même personnage, haut fonctionnaire et hagiographe : l'argument paléographique comme l'argument historique le prouvent; ce personnage a exercé son activité au milieu et dans la seconde moitié du xe siècle : ces conclusions sont acquises. Une récente tentative de reporter le personnage au XIe siècle (S. Eustratiadès, Συμεὼν λογοθέτης ὁ μεταφραστής. Χρόνος τῆς ἀκμῆς, dans Ἐπετηρὶς Ἑταιρ. βυζαντ. σπουδῶν, t. VIII, 1931, p. 47 sq.; t. x, 1933, p. 26 sq.) a été reconnue dépourvue de tout fondement critique : non seulement ses preuves sont controuvées et se retournent contre elle (cf. F. Dölger, *Byz. Zeitschr.*, t. XXXIII, 1932, p. 400-401, et t. XXXIV, 1934, p. 401-402), mais la tradition manuscrite nous présente des témoins tellement anciens du Ménologe Métaphrastique que, si l'on admettait la chronologie d'Eustratiadès, ils seraient contemporains de l'enfance ou de la jeunesse de Syméon; cf. sur ce point, A. Ehrhard, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen... Literatur der griech. Kirche*, Ire part., t. II, Leipzig, 1938, p. 311 sq.

Ces conclusions sont néanmoins encore récentes. Rarement chronologie fut plus durement mise à l'épreuve que la présente. Les nombreuses opinions formulées — et dont les extrêmes se fixent sur le VIIe et le XIVe siècle — ne présentent même plus assez d'intérêt pour en rendre utile l'inventaire. Rappelons seulement la théorie qui eut la vie la plus longue et qui était encore admise, par exemple, par Rambaud, *L'Empire grec au Xe siècle. Constantin Porphyrogénète*, Paris, 1870, p. 92-104 : Allatius, *De Symeonum scriptis*, *P. G.*, t. CXIV, col. 18 sq., après M. Psellos du reste, *ibid.*, col. 204 D, s'était laissé prendre à un détail autobiographique jeté dans la *Vie de sainte Théoctiste de Lesbos* par l'auteur. Celui-ci affirme avoir participé à l'expédition de l'amiral Himérios en Crète (902). On a constaté depuis — notamment après la publication des Μνημεῖα ἁγιολογικά de Theophilos Ioannou, Venise, 1884, p. 1-17, 18-39 — qu'il existe plusieurs recensions du texte : l'originale qui est de Nicétas Magistros, et une métaphrase très ressemblante, qui provient de Syméon, que l'on avait crue bien à tort être l'originale. Cf. *Acta sanct.*, novembr., t. IV, 1925, p. 221 sq.

La publication de textes restés inédits, l'examen attentif des compositions de Métaphraste n'ont pas cessé, depuis 1880 environ, d'appuyer la chronologie désormais en possession d'état. Trois précieux témoignages extrinsèques apportent des données concordantes : 1. Le chroniqueur Yahya-ibn-Sa'id (mort vers 1066) note dans son *Histoire :* « La quatrième année du règne de Basile (II, le Bulgaroctone), Nicolas Chrysobergios fut élu patriarche de Constantinople. Après avoir siégé pendant douze ans, il mourut. A cette époque, fut connu Syméon secrétaire et logothète qui composa les histoires des saints et de leurs fêtes. » Édit. I. Kratchkovsky et A. Vasiliev, dans *Patr. Orient.*, t. XXIII, p. 402. Le passage avait été signalé, dès avant la première édition de la *Chronique*, en 1880 par V. Vasilievskij, *La vie et les œuvres de Syméon Métaphraste*, (en russe), dans le *Journal du ministère de l'Instruction publique*, Saint-Pétersbourg, t. CCXXII, p. 379 sq. — 2. Peu après, A. Papadopoulos Kérameus éditait le synaxaire d'une acolouthie consacrée par Marc d'Éphèse (1451) à Syméon Métaphraste, Μαυρογορδάτειος βιβλιοθήκη, Ἀνέκδοτα ἑλληνικά, Constantinople, 1884, p. 100-101. A côté de traits qui rappellent M. Psellos, *P. G.*, t. CXIV, col. 184 sq., la pièce fournit des précisions capitales qui trahissent une source beaucoup plus ancienne. E. von Dobschütz suggérait qu'il pourrait y avoir eu à l'origine une épitaphe du héros, dont on signale le lieu du tombeau. *Protest. Realencyklopädie*, 3e édit., t. XIX, p. 211. Nous apprenons ainsi que Syméon a servi comme logothète les empereurs Nicéphore Phocas († 969), Jean Tzimiscès († 976), Basile II (976-1025) : Ἐπὶ τῶν κοινῶν πραγμάτων καθίσταται, καὶ λογοθέτης μέγας χειροτονεῖται, καὶ τοῖς μεταξὺ βασιλεύσασι Φωκᾷ καὶ Ἰωάννῃ... ὑπηρετήσας, ...τῷ μετ' αὐτούς Βασιλείῳ τῷ Πορφυρογεννήτῳ τὴν πατρῴαν τε καὶ παππῴαν ἀρχὴν ἀνασώζει καὶ συγκαθίστησι καὶ γίνεται τούτῳ τὰ πάντα.., *loc. cit.*, p. 101. — 3. Enfin une notice d'Éphrem le Petit Mtsiré, hagiographe géorgien de la fin du XIe siècle, concorde avec les données précédentes. Elle débute ainsi : « Syméon magistre et logothète vivait au temps de l'empereur Basile qui occupa le trône grec jusqu'à son frère, Constantin. » Suivent des détails sur l'activité hagiographique de Syméon, les difficultés qu'elle lui aurait causées avec Basile et la consécration officielle finalement réservée à son œuvre. Cf. K. Kekelidze, *Syméon Métaphraste dans les sources géorgiennes* (en russe), dans les *Travaux de l'académie ecclésiastique de Kiev*, 1910, p. 187-190; *Analecta boll.*, t. XXIX, 1910, p. 357-359. — On devrait signaler aussi une épitaphe inédite de Syméon par Nicéphore Ouranos, haut dignitaire dans le dernier quart du xe siècle et le premier du XIe. Si elle ne semble guère apporter des détails concrets, elle a du moins l'intérêt d'être le témoignage le plus ancien et de réunir expressément sur le même personnage les épithètes de logothète et d'hagiographe. Voir A. Ehrhard, *Ueberlieferung...*, *loc. cit.*, p. 307-308.

Les œuvres de Syméon Métaphraste permettent une contre-épreuve concluante des arguments historiques précédents, par les synchronismes qu'elles appellent ou les dates qu'elles excluent. Même en laissant de côté la limite (948) de la chronique transmise sous son nom (voir plus bas le détail) ou le fait qu'il a composé une épitaphe au fils de Romain Lécapène, Étienne († 963), on trouve dans des pièces hagiographiques lui appartenant avec certitude et dans ses lettres, des indices décisifs. Ainsi la Vie de saint Luc le Jeune (8 février) n'a pu être écrite qu'après la reprise de la Crète aux Sarrasins (961); celle de saint Samson l'hospitalier (27 juin) après la mort de Jean Tzimiscès († 976). Au 16 août, Syméon emprunte à Constantin Porphyrogénète (912-959), la légende de l'image achéropite d'Édesse et de sa translation à Constantinople (944). S'il était absolument prouvé que la pièce consacrée, le 15 août, à la sainte Vierge dans le Ménologe de Métaphraste (B. Latišev, *Menologii byzantini sæculi* X[1] *quæ supersunt*, Saint-Pétersbourg, 1912, t. II, p. 347) est une refonte d'un morceau analogue de Jean le Géomètre, comme semble le prouver M. Jugie (*Sur la vie et les procédés littéraires de Syméon Métaphraste*, dans *Échos d'Orient*, t. XXII, 1923, p. 5-10) et non l'inverse, on pourrait admettre que notre hagiographe a dû mourir tout à fait à la fin du siècle. C'est durant cette période, en effet, que se situe l'activité littéraire de Jean. On ne saurait plus invoquer la Vie de saint Paul de Latros écrite après 969, comme on l'a fait autrefois (cf. V. Vasilievskij, *op. cit.*). H. Delehaye a montré que l'auteur était un moine de Latros, *Analecta boll.*, t. XI, 1892, p. 10 sq. Des lettres de Syméon récemment publiées par S. Eustratiadès, deux font allusion à des événements contemporains repérables, l'une aux incursions de l'émir Chamdam (944-966), l'autre à l'expédition byzantine de Calabre, en 964; cf. *op. cit.*, t. X, p. 31, et F. Dölger, *Byz. Zeitschr.*, t. XXXIV, p. 402, pour une interprétation correcte des passages.

Il n'est pas défendu d'identifier avec notre personnage le Syméon magistros et logothète, que le juriste Eusthatios Romanos a connu au Palais dans sa jeunesse, c'est-à-dire à la fin du Xe siècle. Πειρᾶ, c. LXIV, 1, Zachar. von Lingenthal, *Jus græco-romanum*, t. I, p. 272. C'est même le plus vraisemblable. Métaphraste a-t-il été *protasecretis* et patrice avant d'être logothète et peut-on, en ce cas, lui attribuer les deux novelles qu'on prête à un fonctionnaire homonyme de ce rang sous Nicéphore Phocas (964-967) ? Cf. *Coll. III*, nov. 19, 20, *Jus græco-romanum*, même édit., t. III, p. 292, 296. La fréquence des homonymies n'autorise pas de solution.

Résolu le problème chronologique, il reste fort peu à dire sur la vie de Syméon. Les documents sont quasi muets. Psellos le fait naître à Constantinople de noble et riche famille, briller dans toutes les sciences, mener en grand style les affaires de l'État. Il s'attarde surtout sur l'œuvre hagiographique, le fait finir en saint, etc. *P. G.*, t. CXIV, col. 183-200. Marc d'Éphèse ajoute peu : Syméon serait né sous Léon VI. Il nous le montre en controverse religieuse avec un ambassadeur « perse » : il aurait pris *in extremis* l'habit monastique et aurait été enterré dans l'église de Sainte-Marie τῶν ὁδηγῶν,, *op. cit.*

Nous avons signalé la légende d'Éphrem le Petit, selon qui Syméon aurait été plus ou moins disgrâcié par Basile II, vers 980, pour un passage de la Vie de sainte Théoctiste jugé humiliant pour l'empereur. Ce pourrait être un écho de difficultés rencontrées au début par la « révolution hagiographique » du Métaphraste, à moins qu'il n'y ait là qu'un artifice pour introduire la canonisation céleste de l'œuvre, qui fait suite dans le récit.

Célébré comme saint par M. Psellos et Marc d'Éphèse, Syméon n'a trouvé place dans les synaxaires imprimés que tardivement. Συναξαριστής τῶν δώδεκα μήνων.., de Nicodème l'Hagiorite, 2e édit., Zacynthe, 1868, 1re part., p. 244-245. Inscrit d'abord au 28 novembre, il a été placé ensuite au 8 du même mois.

II. Œuvres. — On doit exclure d'emblée le *Commentaire de saint Luc* qu'on a quelquefois prêté à notre Syméon, pour l'avoir souvent trouvé cité à son compte dans la chaîne de Nicétas. A. Maï. *Script. veter. nov. collectio*, t. IX, Rome, 1837, p. 626-734. Ces passages sont tout simplement empruntés au Ménologe. A rejeter de même la Διήγησις περὶ τῆς οἰκοδομῆς τοῦ ναοῦ τῆς ἐκκλησίας τῆς ἁγίας Σοφίας, cf. Th. Preger, *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, t. I, Leipzig, 1901, p. 74-108, qui porte son nom dans quatre manuscrits. Cf. du même, *Die Erzählung vom Bau der Hagia Sophia*, dans *Byz. Zeitschr.*, t. X, 1901, p. 456-457. Le traité *De moribus Ecclesiæ* signalé par N. Comnène Papadopoulos, *Prænotationes mystagogicæ*, Padoue, 1697, p. 398, pourrait bien être une fiction de cette infatigable faussaire, à moins qu'il n'ait voulu indiquer par là les Ἠθικοὶ λόγοι κδ', extraits de saint Basile sur lesquels nous reviendrons. Quant au reste de l'œuvre, on n'a pas fait encore la reconnaissance critique qui permettrait un départ complet de l'inauthentique et de ce qui ne l'est pas.

1° *Écrits d'ordre historique.* — 1. *La Chronique* de Syméon Logothète. La Chronique du *cod. Paris. gr. 1712*, partiellement éditée par Combefis, *Scriptores post Theophanem*, Paris, 1685, p. 401-498, et Bekker, *Corpus* de Bonn, 1838, sous le nom de Syméon Magister n'a rien à voir avec Syméon Métaphraste. On la désigne d'ordinaire sous le nom de Pseudo-Syméon. Cf. K. Krumbacher, *Geschichte der byz. Liter.*, p. 359.

Mais il existe aussi une *Chronique universelle* que beaucoup de manuscrits grecs attribuent à « Syméon magistros et logothète » et une traduction slavonne, « Syméon métaphraste et logothète » (éditée par Sreznevskij, *Spisanie mira ot bytia i lětovnik*, Saint-Pétersbourg, 1905). Sous sa forme initiale, elle finissait en 944 ou 948, bien que certaines recensions aillent plus loin. La critique a posé à son sujet une série de doutes dont la solution éclairerait une bonne portion de la littérature historique byzantine : authenticité, transmission du texte, sources. Aucun n'étant de tout point élucidé, il serait hasardeux de dépasser ici un simple état de la question; voir un bon résumé dans J.-B. Bury, *History of the eastern Roman Empire*, Londres, 1912, p. 455-459.

On admet que, par Syméon Logothète et Syméon Métaphraste, c'est le même écrivain qu'on entend désigner. En revanche on se sépare sur l'authenticité. C. de Boor, *Weiteres zur Chronik des Logotheten*, dans *Byz. Zeitschr.*, t. X, 1901, p. 70-90, ne retient au compte de Syméon que la κοσμοποῗα qui ouvre la *Chronique*. Ce serait un élément autonome, ajouté après coup, en guise de façade, à des compilations où le nom de Métaphraste se serait substitué assez vite au nom de l'auteur, si même il n'a pas tout bonnement suppléé au silence d'un recueil originairement anonyme. Beaucoup d'autres soutiennent l'authenticité, v. g. Ehrhard, J.-B. Bury, etc.

Le texte est représenté par de nombreuses recensions assez différentes; les unes, sous le nom de Syméon, d'autres, anonymes, une dernière série enfin, portant des étiquettes diverses. Sont dans ce cas : *a)* la *Chronique* de Léon le Grammairien (XIe s.) qui finit en 948. Bekker en a édité la deuxième partie (813-948) d'après le *Par. gr. 1711* en même temps que la section complémentaire du *Par. gr. 854*, qui, en fait, n'appartient pas, comme il le croyait, à la même ligne que la première. — *b)* la *Chronique* de Théodose

de Mélitène (xi[e] s.?) finissant pareillement en 948 et se rapprochant beaucoup de la précédente. Elle a été éditée par Tafel. *Chronographia*, Munich, 1859. — *c)* la *Chronique* de Georges le Moine, où l'apport de Syméon est constitué par des interpolations (de 813 à 843) et une continuation (843-948). L'attribution de ces éléments au Logothète est expressément notée dans plusieurs manuscrits. Se reporter à l'édition Bekker, *Theophanes continuatus*, Bonn, 1838.

Beaucoup tendent à regarder la version slavonne mentionnée ci-dessus comme fournissant la meilleure tradition de l'original; cf. V. Vasilievskij, *La Chronique du Logothète en slave et en grec* (en russe), dans *Viz. Vremennik*, t. II, 1895, p. 78 sq. On est, par contre, revenu du sentiment de S. Chestakov, *Les manuscrits parisiens de la Chronique du Logothète* (en russe), *ibid.*, t. IV, 1897, p. 167 sq., pour qui le *Paris. gr. 854* serait, parmi les témoins grecs, le plus proche de l'original.

Pour le contenu, la *Chronique* a la valeur de ses sources. J.-B. Bury qui l'a examiné de préférence en ce qui concerne la dynastie d'Amorium, en estime beaucoup la valeur sur ce point. *Op. cit.*, p. 457. La *Chronique* enfin, aurait été rédigée sous Nicéphore Phocas (963-969). Cf. F. Hirsch, *Byzantinische Studien*, Leipzig, 1876, p. 302 sq.

2. *Les lettres.* — Neuf sont depuis longtemps connues, grâce à l'édition d'Allatius reproduite dans *P. G.*, t. CXIV, col. 227-236. Peut-être ont-elles été empruntées à l'actuel *Angelic. gr. 13*, fol. 158 sq. S. Eustratiadès en a ajouté dix-sept autres empruntées à l'*Athon. Laura 1938, Ω 126*, fol. 113 sq. qui paraît former un recueil complet. Le groupe de l'*Angelicus* suit le même ordre que celui de l'*Athoniensis* ce qui fait supposer que les deux mss dépendent d'une collection commune. Le *Barocc. 131*, fol. 178, présente une lettre n'appartenant pas aux mss cités et dont l'incipit est Ἠλίθιος τῷ ὄντι. Est-ce la même que celle signalée par Allatius, *op. cit.*, p. 120? Ces lettres, à part les éléments chronologiques plus haut relevés, offrent surtout un intérêt littéraire. Les quelques destinataires nommés, Nicétas de Smyrne, Dermocaitès, Constantin Romaios ne sont pour nous que des noms.

2° *Œuvre canonique.* — Voell et Justel ont publié une *Epitome canonum* supposée de Syméon, dans *Biblioth. jur. can.*, Paris, 1661, t. II, p. 710 sq.; *P. G.*, t. CXIV, col. 235. Elle renferme les canons apostoliques, ceux des quatre premiers conciles œcuméniques, de différents synodes locaux : Ancyre, Sardique, etc., des lettres de saint Basile, etc. C'est ce texte qui a servi de base au commentaire d'A. Aristène, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 138. L'attribution à Syméon Métaphraste est commune à plusieurs manuscrits. Les recensions néanmoins diffèrent sensiblement et des collations seraient nécessaires. Notons qu'une compilation analogue du *Vindob. th. gr. CCVI* (Nessel) porte le nom de l'archimandrite Syméon hiéromoine τοῦ Σχολαρίου. Z. von Lingenthal a nié l'authenticité de l'*Epitome*. *Die Synopsis canonum*, dans *Monatsbericht der Berl. Akad.*, 1887, p. 1153 sq., et *Gesch. der gr.-röm. Rechts*, t. III, p. 20. Son argumentation repose sur des postulats d'ordre chronologique ou historique discutables.

3° *Écrits poétiques.* — On rangera sous cette rubrique un certain nombre de compositions assez diverses dont l'authenticité n'est ni toujours vérifiée, ni toujours vérifiable. Ce sont des pièces profanes, des morceaux édifiants ayant parfois acquis un emploi liturgique. La plupart sont en vers politiques, souvent disposés en acrostiche alphabétique, suivant une mode en faveur à Byzance (cf. K. Krumbacher, *Geschichte der byz. Liter.*, 1897, p. 717 sq., et D. N. Anastasijcevic, *Alphabete*, dans *Byz. Zeitschr.*, t. XVI, 1907, p. 479 sq.) en trimètres iambiques : adroits et pieux exercices, de souffle parfois un peu court.

1. Parmi les pièces profanes, deux épitaphes ont été éditées par V. Vasilievskij, *Deux épitaphes de Syméon logothète*, en russe, dans *Viz. Vremennik*, t. III, 1896, p. 574-578. La première concerne le fils de Romain Lécapène, Étienne († 963), la seconde est une grosse satire contre un magistros de Mélitène, Disinios; cf. *Byz. Zeitschrift*, t. VI, 1897, p. 442-443. On a voulu attribuer au même auteur trois autres poésies analogues du *Par. suppl. gr. 690*, ce n'est qu'une possibilité; cf. *ibid.*, t. VIII, 1899, p. 553. Ajoutons à cette série la pièce à Stylien, *P. G.*, t. CXIV, col. 133-136.

2. On trouvera dans S. Eustratiadès, *loc. cit.*, t. VIII, p. 60 sq., une liste des compositions hymnographiques présumées de Syméon. Nous en reproduisons les éléments avec quelques additions, corrections et éliminations.

Viennent d'abord huit séries de canons, distribués du 20 au 24 décembre, dans les Ménées. Le premier seul manque dans les recueils imprimés. L'attribution à Métaphraste est affirmée par quelques manuscrits et conservée dans l'édition de Constantinople de 1843. Elle est contestée, au contraire, dans celle de Barthélemy de Coutloumous, Venise, 1880, novembre-décembre, p. 138, note. Le canon du 22 décembre aux Ménées : Ἡ παντατιτία paraît à l'office du matin, le jeudi saint, au Triodion, sous le nom de Cosmas. Ceux des Ménées, du 20 et 24 décembre : Ἡ ἀπόρρητος et Κύριε θεέ μου, ressemblent beaucoup à d'autres, attribués au même Cosmas (Triodion, lundi et samedi de la grande semaine). Comme les canevas passe-partout sont fréquents dans la littérature de cette espèce, il faudrait plus qu'une confrontation littéraire pour établir la ligne des dépendances.

Pitra a édité un canon à sainte Marie l'Égyptienne et un *kontakion* acrostiche (Συμ) à saint Sabas, *Analecta sacra*, Paris, 1876, t. I, p. 433-435. — Eustratiadès fait grand cas, pour instaurer sa nouvelle chronologie de Métaphraste, d'un canon pour la Décollation de saint Jean-Baptiste, ainsi présenté dans le *Par. gr. 13*, fol. 381 : Ποίημα τοῦ λογοθέτου Συμεὼν ὡς ἐκ προσώπου τοῦ βασιλέως κυροῦ Μιχαὴλ τοῦ Δούκα (1071-1078). La thèse est réfutée. L'attribution est à étudier et la suscription, à expliquer. — Allatius signale un canon inédit à la Théotokos : Θέλων σου τὸ πλάσμα, *op. cit.*, p. 131. — Les stichères acrostiches (Συμεών) composés pour la fête de saint Syméon du Mont-Admirable (21 mai) sont tour à tour imputés à Théophane et à Syméon. L'acrostiche ne tranche rien : il est parfois constitué par le nom du saint ou de la fête, par exemple dans de nombreuses poésies de Théophane, cf. W. Weyh, *Die Acrostichis in der byz. Kanonesdichtung*, dans *Byz. Zeitschr.*, t. XVII, 1908, p. 56 sq. S. Eustratiadès n'y prête pas attention.

Notons plusieurs stichères alphabétiques : Ἄνοιξον κύριε... Ἄνω τὸ ὄμμα, de type double. C'est la seconde partie qui semble avoir été éditée par C. Litzica, *Poesia religiosa bizantina*, Bucarest, 1899. — Ἅπας ὁ βίος, imprimé au Triodion, mercredi de la cinquième semaine. — Ἀπὸ χειλέων λόγους, tantôt sous le nom de Syméon, tantôt sous celui de N. Ouranos; cf. pour cette dernière attribution, A. Papadopoulos-Kérameus, Ἀνάλεκτα βυζαντ., dans *Byz. Zeitschr.*, t. VIII, 1899, p. 66-70. — Dans le *Vindob. theol. gr. CCXXIV* (Nessel), un stichère du même type mais tronqué : Ὅταν τὸ πλῆθος, non mentionné par Eustratiadès. — D'un autre type, une prière inédite à la Théotokos : Παντάνασσα πανύμνητε, parfois attribuée à Syméon le Nouveau Théologien; l'hymne Ὦ Πάτερ, Υἱέ, Πνεῦμα... est dans le même cas; nommons encore les « vers à son âme », *P. G.*, t. CXIV, col. 133-134.

On ajoutera à la liste d'Eustratiadès, sauf expertise négative, les pièces suivantes qui viennent dans divers manuscrits sous le nom de Syméon : Un synaxaire en

vers de quinze syllabes sur la crucifixion : Δεῦτε βροτοί, dans *Vind. th. gr. CCXLVII* (Nessel). — Le tropaire indiqué par Allatius, *op. cit.*, p. 131 : Ἐξάρξατε κόραι. — Une pièce dodécasyllabique sur l'incarnation, par questions et réponses : Τί σῶτερ εἰς γῆν οὐρανοὺς κλίνας ἔδης, dans *Ambros. gr. 86; Par. gr. 426*, etc. — Un morceau également dodécasyllabique sur les apôtres : Ῥώμη ξίφει θνήσκοντα τὸν Παῦλον βλέπει, dans *Ambros. gr. 86*.

4° *Œuvres édifiantes diverses.* — Ce sont d'abord trois compilations : Ἠθικοὶ λόγοι κδ', extraits de saint Basile, *P. G.*, t. XXXII, col. 1115-1382; de saint Jean Chrysostome (inédits, *Par. gr. 509*); de saint Macaire : Παράφρασις... εἰς ρν' κεφάλαια εἰς τούς ν' λόγους τοῦ ἁγίου Μακαρίου, dans Φιλοκαλία, Venise, 1782, p. 699-754, *P. G.*, t. XXXIV, col. 861-965. On rencontre aussi cent trente et un κεφάλαια γνωμικά, censés de même provenance *(Par. gr. 509)*. On y joindra encore quelques discours sur la Compassion de la Sainte-Vierge, *P. G.*, t. CXIV, col. 209 sq., un autre pour le samedi saint, Combefis, *Biblioth. concionat.*, t. III. Un certain nombre de prières sont parfois aussi mises sous le nom de notre auteur, par exemple pour la communion, les unes, en prose, les autres, en vers, *P. G.*, t. CXIV, col. 224, 225, 219-224, introduites dans l'Ὡρολόγιον μέγα, Venise, 1778, p. 472, 473, 475, 463-464; une invocation à la sainte Vierge pour s'assurer son secours au moment de l'agonie; elle se rencontre dans d'assez nombreux manuscrits parfois avec des incipits un peu différents. Il va sans dire que ces attributions ne sauraient être que provisoires, tant qu'on n'aura pas procédé au dépouillement scientifique des témoins manuscrits.

5° *L'œuvre hagiographique : Le ménologe de Métaphraste.* — Syméon lui doit, avec son surnom de Métaphraste, toute sa renommée littéraire et son auréole de saint. Elle est pratiquement pour la postérité son unique production et c'est d'elle exclusivement que s'est toujours recommandée l'admiration sans limites dont il fut l'objet à Byzance durant des siècles; cf. L. Allatius, *op. cit.*, p. 33-37.

1. *Authenticité.* — Rien de mieux avéré que l'œuvre. N. Ouranos, un contemporain de Syméon, célèbre déjà en celui-ci le συγγραφεύς... τῶν βίων καὶ τῶν ἄθλων, *Ottobon. gr. 324*, fol. 193. Yahya d'Antioche relate l'entreprise dans sa *Chronique*, comme on l'a vu. De même, Éphrem le Petit (col. 2960) et Psellos surtout, *P. G.*, t. CXIV, col. 184-200, qui nous en détaillent intention et méthode. Les légendes de martyrs et les vies de confesseurs, nous dit ce dernier, avaient perdu toute clientèle; la simplicité naïve et le négligé de leur présentation littéraire n'allaient plus à une époque raffinée comme l'était la fin du Xe siècle. Le logothète en fit donc une refonte d'ordre stylistique en « métaphrasant » les anciennes pièces. Le nom lui en vint et lui resta de Métaphraste. Il y avait là, ni plus ni moins « qu'une révolution hagiographique : abandon des anciens textes, remplacement par des remaniements rhétoriques formant un grand recueil, destiné aux lectures liturgiques et qui devait prendre la place des anciens ménologes ». A. Ehrhard, *Die Ueberlieferung...*, Ire part., t. II, p. 307.

Si attesté que fût le fait, il a fallu refaire, de notre temps, « l'invention » de l'œuvre du Métaphraste. L'examen paléographique a prouvé, contrairement à ce qu'on avait pu penser (H. Delehaye, *Analecta boll and.*, t. XVI, 1897, p. 316, et t. XVII, 1898, p. 449) que jamais, considérée comme tout, elle n'est tombée dans l'oubli. Les *typica* la désignant, une fois pour toutes, d'un renvoi général et dont la constitution a été reconnue dans la suite comme calquée sur le ménologe métaphrastique (celui de Saint-Sabas, par exemple), la supposaient bien connue et immédiatement repérable. En outre, un certain nombre de scribes ont montré par les suscriptions qu'ils introduisaient dans leurs copies que son identité ne leur échappait pas, bien qu'elle se fût présentée à l'origine comme impersonnelle et anonyme. Cf. A. Ehrhard, *loc. cit.*, p. 315 sq., 700 sq.

2. *Essais de reconstitution de l'œuvre.* — Les éditions ou les inventaires des métaphrases, du XVIe au XIXe siècle, ont cependant manqué à restituer la physionomie de l'œuvre. Le premier éditeur des Vies en latin, A. Lipomani, évêque de Vérone (*Vitarum sanctorum Patrum* t. V, Venise, 1556; t. VI et VII, Rome, 1558), se contentait d'un choix empirique de manuscrits réunis de manière à constituer une année, sans s'inquiéter aucunement d'interroger la tradition manuscrite; il érigeait en principe l'admission comme authentique de toute Vie anonyme rencontrée dans ses recueils. Il arrivait ainsi au chiffre de 174. Allatius a pertinemment critiqué la faiblesse de ce dernier axiome. *Op. cit.*, p. 76. Ses instruments de recherches qui lui firent ramener le nombre à 122 Vies n'étaient cependant pas suffisants. Pour lui ne doivent être retenus que les morceaux décelant la manière métaphrastique telle que nous la connaissons par Psellos; seront exclus ceux qui présenteraient des indices, chronologiques ou autres, incompatibles avec notre auteur. C'était là s'exposer à laisser passer beaucoup de Vies que rien ne désignait pour un autre temps ou un autre lieu ou à en rejeter qui étaient authentiques. On a, en effet, constaté sur ce dernier point, que Syméon a plus d'une fois conservé dans ses métaphrases des détails chronologiques incompatibles avec son temps, cf. col. 2960, l'exemple de la Vie de sainte Théoctiste. Les catalogues entrepris ensuite par M. Hancke, *P. G.*, t. CXIV, col. 293, et D. Nessel, *ibid.*, col. 299 sq., qui comptaient respectivement 97 et 139 Vies n'échappent pas davantage à ces critiques. Voir, sur l'histoire de ces différents essais, H. Delehaye, *Analecta bolland.*, t. XVI, 1897, p. 312 sq.

Au XIXe siècle, J.-B. Malou a rendu un grand service en publiant en grec et en latin, ou en latin seulement, 138 Vies. Laissé de côté l'aspect de critique textuelle assez faible, puisqu'on ne recourait guère qu'à un seul texte, l'édition s'inspirait des principes consacrés par Allatius et ses successeurs. « Elle partait de cette supposition qu'il règne dans les manuscrits hagiographiques un irrémédiable désordre; se contentait de réunir les textes reconnus de Métaphraste par Surius, les *Acta sanctorum*, etc., en négligeant ceux qui étaient dits se trouver *in Metaphraste vel apud Metaphrasten*, de doubler le texte, jusqu'alors uniquement édité en latin, du texte grec chaque fois qu'on le trouvait dans les manuscrits parisiens et d'ordonner le tout selon le calendrier latin. L'édition commence donc au mois de janvier et donne pour premier texte, au 1er janvier, la vie de sainte Euphrosyne d'Alexandrie qui se trouve dans Métaphraste au 25 septembre. » A. Ehrhard, *loc. cit.*, p. 306, n. 1.

3. *Reconstitution définitive.* — A la faveur du renouveau des études hagiographiques accentué à la fin du XIXe siècle, notamment par les travaux des Bollandistes, on a enfin substitué à la méthode littéraire du passé celle de la critique paléographique. C'est à celle-ci qu'est due la reconstitution du Ménologe. Partis de la commune conviction qu'il est avant tout une unité collective et doit être étudié comme tel, à même les fonds hagiographiques manuscrits, A. Ehrhard et H. Delehaye, malgré des divergences sensibles sur le détail de la méthode, sont parvenus à un accord sur les résultats.

A. Ehrhard dont le nom restera attaché à cette découverte (voir la bibliographie) constata, grâce à une indication du *Mosq. syn. 382* (daté de 1063), que le

ménologe en question formait une collection de dix livres dont le dernier s'étendait sur les mois de mai, juin, juillet, août, qu'il courait donc, suivant le calendrier byzantin, du début de l'indiction, de septembre à août. Aidé des suscriptions de groupes mensuels ou de pièces isolées, il en restitua le contenu et la répartition exacte des volumes, un pour septembre, deux pour octobre, et de même pour novembre et décembre, un pour janvier, un pour février, mars, avril et un dernier pour les quatre mois restants. Toute une série d'arguments auxiliaires, tels que les données des *typica* (sortes d'*ordines* réglant l'emploi des leçons et textes liturgiques au cours de l'année), le caractère de métaphrases vérifié sur les textes, le groupement de livres différents dans les mêmes manuscrits, etc..., concourut à préciser ces données. On en verra l'application mois par mois dans le monumental ouvrage qui couronne ces recherches, *Die Ueberlieferung...*, Ire part., t. II.

H. Delehaye, tout en enregistrant les résultats, a critiqué le manque de rigueur de la méthode et mis en doute tant le caractère primitif de la division en dix livres que la valeur des attributions métaphrastiques des manuscrits; cf. *Analecta boll.*, t. XVI, 1897, p. 315, et t. XVII, 1898, p. 450. A. Ehrhard a montré depuis, que la suite de l'enquête se soldait en sa faveur sur les deux points. *Op. cit.*, p. 701 sq. Le Bollandiste a formulé une autre méthode qui a l'avantage de ne pas soulever d'objection préalable : « Il se rencontre dans tous les dépôts de manuscrits grecs des volumes d'un ménologe bien déterminé, qui doit avoir joui d'une très grande vogue. Il a été multiplié à un grand nombre d'exemplaires, dont une bonne partie présente des caractères paléographiques qui les feraient attribuer à une même officine, fonctionnant à Constantinople vers le milieu ou la fin du XIe siècle; la composition des mêmes subdivisions est sensiblement identique. Ce sont les mêmes saints aux mêmes dates et la même vie de chaque saint. De plus, chacune de ces pièces présente un texte invariablement fixé. Une lecture rapide permet de constater... que la très grande majorité sont des remaniements de pièces plus anciennes. C'est une collection de *métaphrases*, et la collection est si bien caractérisée que l'on ne se trompera pas en la désignant comme l'œuvre la plus considérable en ce genre : celle qui est attribuée à Syméon Métaphraste ». *Op. cit.*, t. XVI, p. 319. Excellente pour les cinq premiers mois, où le recueil de Métaphraste se rapproche des anciens ménologes, cette méthode ne suffit plus pour les autres, dont la composition est très différente (cf. plus bas) et sur ce point, la découverte par Ehrhard du Xe livre de Métaphraste a vraiment été la clef de la solution. Cf. A. Ehrhard, *Die Ueberlieferung*, p. 704 sq.

4. *Description du Ménologe.* — Nous emprunterons à A. Ehrhard les éléments de cette description, cf. *op. cit.*, passim et p. 660-700. Le recueil court, comme on l'a dit, de septembre à août et se distribue en dix livres : cette division est attestée par 545 manuscrits sur 693 et, au surplus, par les meilleurs et les plus anciens. Il comprend au total 148 pièces : le catalogue d'A. Ehrhard coïncide avec celui de la *Bibliotheca hagiographica græca*, 1909, p. 275 sq., à une exception près : il élimine, le 27 décembre, le panégyrique de saint Étienne par saint Grégoire de Nysse.

Le recueil ne s'intéresse qu'au cycle des fêtes fixes du calendrier et parmi elles aux seules fêtes des saints. On ne relève qu'une irrégularité : l'office de l'Acathiste, le samedi de la cinquième semaine de carême, dans le IXe livre. Sont négligées les fêtes « despotiques » et celles de la sainte Vierge, mise à part la Dormition. La raison en est que les recueils de panégyriques offraient abondamment leurs homélies pour ces circonstances.

A la différence des anciens ménologes qui présentaient plusieurs fêtes par jour, celui-ci n'en a qu'une, celle qui vient en premier lieu dans ceux-là. Il ne s'écarte de ce plan que sept fois où il en admet deux : le 6 septembre, le 19 octobre, les 24, 25, 26 novembre, le 22 janvier, le 7 février.

On remarque, en outre, une forte disproportion entre les cinq premiers mois et les autres. Ceux-là, parallèlement aux anciens ménologes, ont presque chaque jour leur fête, soit 25 en septembre, 27 en octobre, 27 en novembre, 23 en décembre, 20 en janvier. « Les omissions en septembre et en octobre s'expliquent par le fait que les grandes fêtes correspondantes concernaient des saints pour lesquels faisait défaut tout texte historique susceptible de faire l'objet d'un remaniement rhétorique. Cette explication ne vaut que pour une partie des omissions des trois mois suivants. Pour les autres on ne saurait donner, avec les moyens dont nous disposons, une justification objective des omissions. » A. Ehrhard, *loc. cit.*, p. 696. Pour ces sept derniers mois on a à peine vingt-six textes tandis que les précédents en totalisent cent vingt-deux. Les ménologes prémétaphrastiques étaient, au contraire, uniformément fournis d'un bout à l'autre de l'année. Certains ont cru que Syméon avait arrêté son ménologe à la fin de janvier, le chroniqueur Jean Xiphilin, par exemple, qui l'explique par une réduction des services liturgiques du matin durant les saisons de printemps et d'été, à cause de la brièveté des nuits durant cette période. La raison ne satisfait pas, car elle ne rend pas compte de la constitution égale des anciens ménologes. Le mieux est encore de supposer avec Ehrhard qu'il s'est produit à Constantinople, vers le Xe siècle, un écourtement des liturgies matinales laissant cependant subsister les leçons du sanctoral aux fêtes majeures, auquel Syméon n'aurait fait que se soumettre. Il faut compter encore avec le coefficient de libre initiative qui est une caractéristique de l'Église grecque; cf. A. Ehrhard, t. I, 1, p. 440, et t. I, 2, p. 695.

Ces « lacunes » du nouveau ménologe ont souvent eu pour conséquence de pousser les copistes à y introduire des éléments étrangers qu'il a fallu éliminer pour lui rendre sa vraie physionomie.

Les 148 textes sont presque tous des Μαρτύρια ou des *Vies*. Sont seuls à sortir de ce cadre la leçon pour la fête de l'Acathiste, la légende de l'image achéropite d'Édesse par Constantin Porphyrogénète. La majorité est formée par les légendes de martyrs et, parmi eux, de ceux des grandes persécutions. Viennent ensuite les Vies de saints confesseurs, des apôtres, de quelques saints de l'Ancien Testament et de saint Michel.

5. *Les textes.* — A. Ehrhard en distingue trois catégories : *a)* les anciens que Syméon a adoptés sans presque y faire de changement, sans doute parce qu'ils ne lui paraissaient pas en nécessiter. Ils gardent dans la collection le nom de leurs auteurs vrais ou supposés : huit sont dans ce cas (22 septembre, 17 novembre, 14 et 17 janvier, 6 mars, 1er avril, 1er et 16 août) ou bien viennent comme anonymes, ainsi le 25 janvier, 23 avril, etc... — *b)* Des œuvres originales contemporaines du Métaphraste qui pourraient lui appartenir ou qui reviennent sûrement à d'autres comme la Vie de saint Luc le Jeune ou de saint Arsène. On ne déterminera avec sûreté celles qui sont de lui qu'après une minutieuse étude de critique des sources et d'analyse littéraire. — *c)* Tandis que les deux groupes précédents n'atteignent que le chiffre de 23 numéros, le troisième en compte 123 qui sont des métaphrases et c'est lui qui donne au ménologe sa caractéristique. A. Ehrhard est arrivé à établir pour presque les deux tiers d'entre elles le texte original dont elles sont la transposition. Les anciens ménologes sont naturellement la source normale de ces déterminations. Seule

une édition complète des anciens textes pourrait permettre d'étendre l'enquête à presque tout le ménologe. On trouvera les *Vorlage* connus dans A. Ehrhard, t. i, 2, à la fin de l'étude respectivement consacrée à chaque livre.

6. *La méthode des métaphrases.* — Une connaissance circonstanciée de la méthode du Métaphraste ne sera possible que lorsqu'auront été publiées dans leur texte original toutes les vies et leurs modèles. De celles-là sept seulement ne sont pas encore publiées : saint Thomas apotre; saint Hilarion; saint Platon martyr; saint Jacques le Perse; saint Étienne le Jeune; saint Jean Calybite; translation des reliques de saint Jean Chrysostome. Il y aurait à soumettre à une révision critique la plupart des autres Vies publiées, pour vérifier si leur recension est une ou multiple et pour en fixer le texte. On peut néanmoins d'ores et déjà, avec les éléments dont nous disposons, constituer une certaine somme de conclusions sur la manière des métaphrases.

Syméon n'a pas touché à la substance des textes. Il est injuste de lui reprocher d'avoir aggravé le merveilleux de ses modèles. Il en a simplement respecté la crédulité, en accord là-dessus avec l'esprit de son temps. Les invectives que les polémistes ou les critiques lui ont adressées à ce sujet et dont on aura des échos dans le *De Symeonum scriptis* de L. Allatius sont donc hors de saison.

Les textes anciens sont soumis à un travail de stylisation qui porte sur la langue, la composition et en général, sur tous les aspects de la présentation littéraire.

Syméon tantôt allonge, tantôt résume. On trouvera des exemples intéressants du procédé dans le « discours » du 15 août, si vraiment il dépend de Jean le Géomètre; cf. M. Jugie, *Sur la vie et les procédés littéraires de S. Métaphraste*, dans *Échos d'Orient*, t. xxxii, 1923, p. 5 sq. Il réunit des pièces auparavant distinctes, par exemple, le 15 novembre, le martyre de Gurias est amalgamé avec le récit de son miracle. O. von Gebhardt et E. von Dobschütz. *Die Akten der Edessener Bekenner*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1911. Une introduction caractéristique est généralement plaquée au récit, par exemple pour la Vie de saint Samson, *P. G.*, t. cxv, col. 277 C sq. Les textes sont relevés de proverbes et de citations, tant bibliques que classiques; les discours, étoffés, cf. Vie de Théodore le Conscrit dans H. Delehaye, *Les légendes des saints militaires*, Paris, 1909, p. 25. Ailleurs, ce sont des adaptations liturgiques ou juridiques aux nouveaux usages. La préoccupation de Syméon est d'ordre si strictement littéraire qu'il ne se soucie même pas toujours de supprimer les données autobiographiques de ses modèles, comme on a vu pour sainte Théoctiste.

On a tenté récemment de réunir un florilège stylistique du Métaphraste; cf. H. Zilliacus, *Das lateinische Lehnwort in der griechischen Hagiographie*, dans *Byz. Zeitschr.*, t. xxxvii, 1937, p. 302 sq.; *Zur stilistichen Umarbeitungstechnik des S. Metaphrastes*, *ibid.*, t. xxxviii, 1938, p. 333 sq. Il suffit à donner le ton de l'ensemble. Sur toute la ligne, on constate une hellénisation concertée des formes, populaires mais vivantes, du passé : abandon ou hellénisation des mots techniques empruntés au latin en matière de lexique; tours stéréotypés dans les introductions et conclusions; intrusion de proverbes et jeux de mots, de citations, d'images ou d'antithèses; suppression fréquente de détails concrets : noms de personnes, de supplices, retour à des formes tombées en désuétude : duel, optatif, présent historique, préférence accordée au style périodique, souci de multiplier les figures de style, etc. Ces constatations définissent suffisamment le sens de l'œuvre hagiographique de Métaphraste : d'une part, elle marque un appauvrissement de la littérature hagiographique dans le domaine du sentiment religieux; de l'autre, elle nous fournit le barême du goût dans la Byzance du xe siècle : culte de la forme pour elle-même et minimisation du fond. Un tel travail rentrerait bien dans le cycle des compilations conçues par Constantin Porphyrogénète à qui on a proposé, non sans raison, de faire remonter l'impulsion d'où serait sortie le ménologe; cf. A. Ehrhard, *loc. cit.*, p. 493, n. 5 et p. 709. Notons encore que le caractère plus ou moins officiel du ménologe a pu brider l'originalité du compilateur mais sans contredire le penchant de l'époque.

7. *Influence.* — Celle-ci nous est garantie par le nombre des copies du recueil qui nous sont parvenues : Ehrhard a inventorié 693 manuscrits et 132 fragments, se répartissant inégalement selon les livres (suivant un decrescendo à peu près régulier de septembre à août) dont la majorité est antérieure au xiiie siècle. Elle l'est aussi par les nombreux admirateurs et imitateurs — les néométaphrastes : Constantin Acropolite, Nicéphore Grégoras etc. — qu'elle a suscités.

La concurrence qu'elle exerça, aussitôt parue, sur les anciens ménologes rejeta ceux-ci dans l'ombre. On cessa de les copier et la littérature hagiographique a pâti sur ce point du nouveau venu. H. Delehaye n'a donc point tout à fait tort en nommant Métaphraste *funestissimus homo. Bibliotheca hag. gr.*, 1re édit., Bruxelles, 1895, p. viii. C'est plutôt là cependant un simple contrecoup. Directement, les dégats sont minimes : la substitution de refontes aux anciens textes n'atteint qu'un nombre minime de ceux-ci puisque les métaphrases ne dépassent pas le chiffre de 123. « C'est un mince pourcentage de notre présent avoir en textes hagiographiques proprement dits. Et puisqu'on a même établi que les textes anciens ne nous manquent que pour fort peu de textes métaphrastiques (mieux, n'ont pu encore être jusqu'à présent repérés) la proportion du dégât directement opéré par le ménologe de Métaphraste se réduit à un minimum. » A. Ehrhard, *loc. cit.*, p. 707.

Nous n'avons pas à suivre la dépendance accusée par un grand nombre des ménologes de la suite à l'égard du nôtre. Notons seulement que cette influence s'exprimera de différentes façons : par écourtement en ce qui concerne les premiers mois, par allongement pour les autres, enfin par contamination pour une troisième série (rencontre de textes métaphrastiques avec des éléments hétérogènes d'autres recueils hagiographiques ou homilétiques). On se reportera pour cela à la suite de l'ouvrage d'Ehrhard. Celui-ci s'est demandé autrefois si le ménologe royal publié par B. Latišev, *Menologii byzantini sæculi X[1] quæ supersunt fragmenta*, Saint-Pétersbourg, 1911-1912, n'était pas l'œuvre de Métaphraste lui-même, en retenant tout au moins qu'il est d'un de ses disciples. *Byz. Zeitschr.*, t. xxi, 1912, p. 239-246. Sans doute ses travaux actuels préciseront-ils ces positions.

Conclusion. — La reconstitution du ménologe de Métaphraste éclaircit considérablement le champ de l'hagiographie en classant une quantité imposante de manuscrits. Elle permet une subdivision claire de la tradition hagiographique. Comme contenu, elle est essentiellement un témoin littéraire et relève au premier chef de l'histoire de la littérature. Il se pose encore un certain nombre de questions au sujet du ménologe. Nous avons signalé celle de la composition différente des mois de printemps et d'été par rapport à ceux d'automne et d'hiver. On peut aussi se demander si le ménologe n'a pas connu deux éditions. Pour quelques fêtes, on trouve tantôt une recension et tantôt une autre; par exemple pour sainte Théoctiste, saint Sébastien, saint Georges, etc.; voir *Bibliotheca hagio-*

graphica græca, Bruxelles, 1909, p. 273. Ces questions et d'autres ne pourront recevoir de solution ferme qu'après des éditions vraiment critiques. Or, celles-ci seront assez malaisées : on aura parfois jusqu'à une centaine de témoins à dépouiller.

Sauf en ce qui concerne l'œuvre hagiographique, nous ne mentionnons ici que les travaux non signalés au cours de l'article.

I. Ouvrages généraux. — Allatius, *De Symeonum scriptis diatriba*, Paris, 1664, *P. G.*, t. cxiv, col. 19 sq.; *Acta SS.*, Januarii, t. i, c. i, § 3; Fabricius, *Biblioth. græca*, Hambourg, 1726-1737, t. vi, p. 509 sq., t. ix, p. 48 sq., t. x, p. 296-329; K. Krumbacher-A. Ehrhard, *Geschichte der byz. Literatur*, Munich, 1897, p. 200 sq., 358 sq., 718 sq. et passim. — Pour la Vie ajouter : H. Delehaye, *La Vie de saint Paul le Jeune et la chronologie de Métaphraste*, dans *Rev. quest. hist.*, juillet 1893, p. 49. — Sur la chronique, ajouter : Patzig, *Leo Grammaticus und seine Sippe*, dans *Byz. Zeitschr.*, t. iii, 1894, p. 470 sq.; S. Chestakov, *Les manuscrits de Syméon logothète* (en russe), dans *Viz. Vremennik*, t. v, 1898, p. 19 sq.; C. de Boor, *Die Chronik des Logotheten*, dans *Byz. Zeitschr.*, t. vi, 1897, p. 233 sq.; D. Serruys, *Recherches sur l'Epitome*, *ibid.*, t. xvi, 1907, p. 1 sq.; V.-N. Zlatarski, *Les données sur la Bulgarie dans la Chronique de S. Métaphraste* (en bulgare), dans le *Sbornik narodni oumotvoreniia*, t. xxv, 1908. — Sur les extraits de Macaire : G.-L. Marriott, *Symeon Metaphrastes and the seven homilies of Macarius of Egypt*, dans *Journal of theol. studies*, t. xviii, 1917, p. 71 sq.; du même, *The Tractate of Symeon Metaphrastes « De perfectione in spiritu »*, *ibid.*, t. xix, 1918, p. 331 sq.

II. Œuvre hagiographique. — Éditions : A. Lipomani, *Tomus V vitarum sanctorum patrum numero nonaginta trium per Simeonem Metaphrastem... conscriptarum et... latinitate donatarum*, Venise, 1556; *tomus VI vitarum sanctorum priscorum patrum...*, Rome, 1558; *tomus VII vitarum sanctorum patrum...*, Rome, 1558. Les traductions sont de G. Hervet, Fr. Zino de Vérone et Sirlet. Les traductions dites de Surius sont celles de Lipomani, *P. G.*, t. cxv-cxvi, éd. J.-B. Malou. On peut citer une adaptation néogrecque d'A. Landos, Νέος Παράδεισος, Venise, 1641, et Νέον Ἐκλόγιον, Venise, 1679.

Plusieurs Vies ont été éditées dans le texte grec après la publication de la *Bibliotheca hagiographica græca* (1909). On les trouvera dans Χρυσοστομικά, Rome, 1908, édit. E. Batareikh (Chaînes de saint Pierre); B. Latišev, *Menologii byzantini sæculi X[1] quæ supersunt fragmenta*, Saint-Pétersbourg, 1911-1912, t. i et ii en appendice (SS. Parthenios, Nicéphore, Blaise, Sainte Vierge, Saint Jean-Baptiste); H. Delehaye, *Les saints stylites*, Bruxelles, 1923 (saint Alype).

III. Études dans l'ordre chronologique. — A. Rambaud, *L'empire grec au X[e] siècle*, Paris, 1870, c. v; V. Vasilievskij, *La vie et les œuvres de Syméon Métaphraste* (en russe), dans le *Journal du ministère de l'Instruction publique*, Saint-Pétersbourg, t. ccxii, 1880, p. 379 sq.; A. Ehrhard, *Die Legendensammlung des Symeon Metaphrastes und ihr ursprungslicher Bestand. Eine paläographische Studie zur griechischen Hagiographie im Festchrift zum 1100 jährigen Jubiläum des Deutschen Campo Santo in Rom*, Fribourg-en-B., 1896, p. 46 sq. (première étude sur les mss de Paris); cf. une analyse dans *Byz. Zeitschr.*, t. vi, 1897, p. 198 sq.; du même, *Forschungen zur Hagiographie der griechischen Kirche vornehmlich auf Grund der hagiographischen Hss. von Mailand, München und Moskau*, Rome, 1897, extrait de *Römische Quartalschrift*, t. xi, 1897, p. 67 sq.; cf. analyse dans *Byz. Zeitschr.*, t. vii, 1898, p. 231 sq.; critique de H. Delehaye, *Les ménologes grecs*, dans *Analecta bolland.*, t. xvi, 1897, p. 311 sq.; réponse de A. Ehrhard, dans *Röm. Quartalschr.*, t. xi, 1897, p. 531 sq.; cf. *Byz. Zeitschr.*, t. vii, 1898, p. 473 sq.; réplique de H. Delehaye, *Le ménologe de Métaphraste*, dans *Anal. boll.*, t. xvii, 1898, p. 449 sq.; *Bibliotheca hagiographica græca*, Bruxelles, 1909, *Synopsis metaphrastica*, p. 267 sq., donne l'état des recherches à cette époque; A. Ehrhard, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen...*, surtout *Erster Teil*, t. ii, p. 306-717.

J. Gouillard.

5. SYMÉON MÉSOPOTAMITÈS. — Un bon nombre de manuscrits, dont les plus anciens ne dépassent sans doute pas le xiii[e] siècle, lui attribuent un sermon sur la constante pensée de la mort, édité pour la première fois en latin dans la *Max. bibl. veter. Patr.* de Lyon, t. vii, 1687, col. 1228, et en grec par G. Cozza-Luzi dans la *Nov. Patr. biblioth.* de A. Maï, t. vii, part. III, Rome, 1871, p. 1-3. La pièce ne présente rien de bien original. Elle interprète allégoriquement la figuration orientale traditionnelle du rôle joué au jugement par les anges et les démons : les premiers sont les vertus acquises par l'âme en cette vie; les seconds, les vices dont elle s'y est chargée; cf. sur toute une littérature analogue, H. Gelzer, *Leontios von Neapolis, Leben des heiligen Johannes des Barmherzigen*, Fribourg, 1893, p. 146-147.

Ce sermon est parfois attribué à saint Éphrem le Syrien; c'est ainsi qu'il se trouve par exemple, dans l'édition latine des œuvres de ce docteur par Caillau, t. v, Paris, 1844, p. 31-33. Néanmoins l'attribution semble rare dans la tradition grecque de ses écrits, elle est même absente des recueils éphrémiens un peu étendus, tandis qu'elle se rencontre dans des codices très mêlés, par exemple le *Paris. gr. 269*, fol. 252 v°. Certains mss attribuent la pièce à saint Syméon Stylite le Jeune, par exemple l'*Athon. Iviron 4493* du xviii[e] siècle. Les éditeurs de la *Maxima Bibliotheca* de Lyon hésitaient entre les deux Syméon Stylites. Bref, le problème de l'authenticité est assez embrouillé.

S'il faut retenir le nom de Syméon Mésopotamitès (les suscriptions des manuscrits donnent concurremment μεσοποταμίτης et Μεσοποταμίας), peut-être avons-nous à faire à un moine du couvent épirote dit τοῦ Μεσοποτάμου. Ses membres sont appelés μεσοποταμῖται dans un acte du patriarche Jean Glykis (1316-1320), cf. *P. G.*, t. clii, col. 1088-1089, rendu en leur faveur. Le monastère était encore relativement récent à cette époque; il a pu être fondé au début du despotat d'Épire, indice chronologique peut-être utile à retenir. L'épithète de μεσοποταμίτης paraît encore plusieurs fois, au cours du xiii[e] siècle, à propos de divers personnages.

Ajouter aux ouvrages cités dans l'article : O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. v, Fribourg, 1932, p. 73. Sur le couvent τοῦ μεσοποτάμου quelques détails dans Νέος Ἑλληνομνήμων, t. x, 1913, p. 462; sur les différents Mésopotamités connus : un Constantin, cf. *ibid.*, t. xiii, 1916, p. 20; un Joseph, cf. N. Festa, *Th. Duc. Lascar. epistulæ*, Florence, 1898, p. 150-158.

J. Gouillard.

6. SYMÉON STUDITE LE MODESTE, ὁ εὐλαβής (vers 916-986) n'aurait sans doute pas laissé de nom à l'historien, s'il ne lui était échu, pour le célébrer, voire le canoniser, un disciple incomparablement plus marquant que lui, son homonyme le « Nouveau Théologien ». Le principal monument de ce culte, une biographie (cf. *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, édit. I. Hausherr, Rome, 1928, n. 72) a disparu sans espoir; il nous en reste cependant des témoins — soigneusement réunis dans l'introduction à l'édition citée, p. xxxviii sq. — dans les écrits du fils spirituel, et dans la *Vie* de celui-ci par Nicétas Stéthatos. Ce sont il est vrai, pour l'ordinaire, plutôt des éloges ou des généralités que des faits.

Le plus clair est qu'il passa au monastère de Stoudios les quarante-cinq années de sa vie monastique (*Vie de Syméon...*, *op. cit.*, n. 72). Il ne se plia sans doute jamais entièrement aux sages us et coutumes de la communauté studite, bien qu'il fût probablement plus docile que son protégé. On croit du moins le deviner à ce que celui-ci nous rapporte : ce moine, bénéficiaire et apôtre du don des larmes, favorisé abondamment de la conscience de son état de grâce, recommandant des auteurs tels que Marc l'Ermite, incliné à fuir le commerce de ses frères, détonait dans son milieu. L'encouragement qu'il dut donner

aux penchants de son disciple confirmerait assez cette conjecture.

Enfin une troublante originalité dans le jugement n'était pas faite pour lui concilier l'admiration universelle. Dans un hymne « précieux pour qui entreprendra d'écrire une histoire du sentiment de la pudeur » (P. Maas, *Festgabe A. Ehrhard*, Bonn, 1922, p. 34), le Nouveau Théologien nous confie que « saint Syméon le Modeste n'avait pas honte de voir la nudité totale d'autres hommes non plus que de laisser voir la sienne... il était tout entier le Christ... et il n'en sortait pas pour cela de son immobile et inviolée apatheia ». P. Maas, *ibid*, p. 338; le traducteur latin, J. Pontanus a sauté le passage en se bornant à une allusion, *P. G.*, t. CXX, col. 531-532. Nicétas fait, de son côté, un discret écho aux méchants bruits qui couraient à ce propos : « Celui-ci, Syméon, après avoir mortifié sa chair par une apatheia extrême et éteint parfaitement dès ici-bas ses mouvements instinctifs, tellement que le corps de qui l'approchait ne lui inspirait pas plus de sentiment qu'un cadavre à un autre cadavre, contrefaisait la sensibilité », et d'ajouter d'édifiantes raisons. *Loc. cit.*, n. 81. Il nous a déjà appris plus haut que le surnom de modeste lui était venu par la « modestie de ses manières ». *Ibid.*, n. 4. Bref, la vertu de Syméon et son jugement étaient sans doute des choses assez différentes.

Syméon n'était pas prêtre. Nous le savons par son disciple (cf. *Lettre sur la confession*, édit. K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt*, Leipzig, 1898, p. 127, l. 3 sq.) qui n'en voulait pas connaître d'autre pour l'absoudre. La pratique n'était pas inédite. Syméon Studite avait préparé son disciple à la vie de moine. Il présida à son entrée au monastère, l'y forma durant les quelques mois qu'il y passa, dans sa propre cellule, le présenta au couvent de Saint-Mamas quand il fut congédié.

A peine le maître mort (vers 986), le disciple lui voua un vrai culte avec une fête liturgique, nous ne savons à quel jour. L'office dut sans doute rester local et l'intervention de la hiérarchie y fut pour quelque chose; pour toute la question des rapports des deux Syméon, se reporter plus haut à l'art. SYMÉON LE JEUNE LE THÉOLOGIEN. Notons cependant qu'une même acolouthie les réunit tous deux dans l'*Athon. Panteleim. 5791*, fol. 393.

Le Nouveau Théologien et Nicétas Stéthatos (cf. I. Hausherr, *Vie de Syméon*, p. XLVI et n. 72) attribuent au Studite « un livre entier rempli de toute utilité spirituelle ». C'est au juste un choix de préceptes spirituels, publiés sous son nom par D. Zagoraios, Τοῦ ὁσίου... Συμεὼν τοῦ νέου θεολόγου τὰ εὑρισκόμενα.., Venise, 1790, t. I, à la suite des Κεφάλαια du Nouveau théologien, au nombre de quarante. Trente-deux seulement reparaissent, sans l'attribution, dans la Philocalie et partant, dans la *P. G.*, t. CXX, col. 668 D-696 B, mais dans un ordre un peu différent. En attendant que la tradition manuscrite apporte d'autres garanties de l'authenticité, I. Hausherr y a, de fait, retrouvé deux courtes péricopes que Syméon le Nouveau Théologien prête à son père spirituel. D'autres ne s'y retrouvent pas, d'où l'on pourrait supposer que l'ouvrage formait un ensemble plus étendu, peut-être une centurie. Allatius signale, en effet, une centurie de même incipit, *P. G.*, t. CXX, col. 306 D. L'ordre de la *P. G.*, t. CXX, col. 668 D sq. n'est pas primitif : l'original commençait au n. 127 (col. 672 C) comme nous l'apprend le fils spirituel (I. Hausherr, *op. cit.*, p. XLVII) et comme cela se vérifie au n. LXIII de la liste dressée par L. Allatius des écrits présumés du Nouveau Théologien. *P. G.*, t. CXX, col. 298 A.

Cet opuscule est de mince intérêt. Il s'agit surtout d'avis intéressant les rapports avec les autres moines et l'higoumène ou le père spirituel, et de cet ensemble de pratiques et de vertus qui assurent les meilleures conditions au recueillement. A noter seulement l'insistance sur les relations avec le père spirituel, sur l'importance du don des larmes, fruit et indice de la grâce, enfin sur l'illumination, la vision de la Lumière, la participation de l'Esprit Saint : tous éléments qui prendront une portée capitale dans les exposés du disciple. Il n'y a cependant pas là de quoi expliquer tout le Nouveau Théologien. On y rencontre même, somme toute, plus de discrétion qu'on n'en aurait attendue.

Denys Zagoraios, Τοῦ ὁσίου... Συμεὼν τοῦ νέου θεολόγου τὰ εὑρισκόμενα, Venise, 1790, t. I, et à son défaut, *P. G.*, t. CXX, col. 668 D-686 B, pour l'œuvre. Le travail de I. Hausherr, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, dans *Orientalia christiana*, t. XII, Rome, 1928, p. XXXVIII-LI, donne l'état de dernières recherches et dispense de toute autre bibliographie.

J. GOUILLARD.

7. SYMÉON STYLITE LE JEUNE (par opposition au père du stylitisme, Syméon l'Ancien), surnommé SYMÉON THAUMASTORITE ou du MONT ADMIRABLE (518?-26 mai 592).

I. VIE. — La plus vieille *Vie de Syméon*, écrite pour une génération qui l'avait connu (voir la bibliographie de l'art.) forme un troublant mélange de merveilleux continu et de précisions historiques ou topographiques plusieurs fois vérifiables. En voici les grandes lignes : Syméon naît à Antioche d'une famille originaire d'Édesse. Le surnaturel qui a présidé à sa conception ne le lâchera plus jusqu'à sa mort. Il n'y a pas à s'y arrêter longuement. On s'en fera déjà une idée par ce qui suit. A cinq ans, il perd son père, au cours d'un tremblement de terre. Il quitte bientôt sa mère, la future sainte Marthe, pour gagner une solitude nommée « Pila », située dans la « région des anciens bains de Tibère », peut-être sur les rives de l'Oronte; cf. à ce sujet d'intéressantes conjectures de P. Peeters, *Analecta bolland.*, t. XLV, 1927, p. 286 sq. Quelques jours plus tard, il vient se placer, dans un monastère voisin, sous la protection d'un stylite nommé Jean. Émerveillé de sa précocité, on ne tarde pas à lui élever une colonne auprès de celle de son maître. Il y restera de sept à douze ou treize ans et y laissera ses dents de lait, nous dit l'historien Évagre. *Hist. eccl.*, l. VI, c. XXIII, *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 2880.

En bon disciple des anciens stylites, Syméon l'Ancien et Daniel, il éprouvera plusieurs fois le besoin de changer de colonne. Il s'en fait d'abord ériger une de quarante pieds et y monte, en présence des évêques d'Antioche et de Séleucie, qui sont venus lui conférer le diaconat. Cette station dure huit ans. Après quoi, il va élire domicile sur une colline déserte, dominant, vers l'embouchure de l'Oronte, l'antique Séleucie (Souaïdié). La réputation de son hôte lui vaudra désormais le nom de Mont Admirable. Le stylite fait un premier séjour de dix ans sur un socle rocheux. Ses disciples se construisent un monastère et lui érigent la colonne sur laquelle s'écouleront ses quarante dernières années. Il y recevra même l'ordination sacerdotale de l'évêque de Séleucie, à l'âge, sans doute symbolique, de trente-trois ans.

Durant tout ce temps, il n'a pas cessé d'exercer les charismes les plus élevés : guérisons, prophéties, etc. On accourt à lui ou on lui écrit de partout : parmi ses clients on en note d'illustres, Justin le Jeune, Jean le Scolastique, le futur patriarche de Constantinople, Évagre l'historien. Il meurt le vendredi 26 mai 592, âgé de soixante-quinze ans. Cette dernière date est sans doute la plus assurée de toute la biographie. Pour la foi à ajouter à l'ensemble, mis à part l'existence de Syméon, le caractère extraordinaire de son

genre de vie et l'admiration qu'il lui valut, certains détails comme les changements de colonne, telles données topographiques, ses rapports avec certains personnages importants, on ne saurait user d'une circonspection trop avertie. Le monastère et la colonne de Syméon ont longtemps maintenu son prestigieux souvenir. Il figure aux Ménées, le 24 mai, au martyrologe romain, le 3 septembre.

II. Œuvres. — Il nous est parvenu sous le nom de Syméon du Mont Admirable trente sermons, des lettres, des tropaires.

1° La collection des *sermons* est contenue au complet dans divers manuscrits tels que les *Athonites Caracall. 1588; Esphigménou 2118* (voir description dans S. Lambros, *Catal. of the greek manuscr. on Mount Athos*, Cambridge, 1895), etc. Les inscriptions indiquent parfois, dans le premier ms. indiqué, par exemple, jusqu'à l'âge auquel ils furent prononcés : de dix à vingt-quatre ans! Cela cadre bien avec la *Vie*, sinon avec la vraisemblance. G. Cozza-Luzi en a publié vingt-sept, d'après les *Vat. gr. 2021* et *2089* surtout. Les numéros 1-3 manquent. A. Maï, *Nov. Patr. biblioth.*, Rome, 1871, t. viii, part. 3, p. 4-156. Certains titres, celui du sermon vi, par exemple, sont inexacts et le texte est passablement corrompu. Ce sont des allocutions de teneur ascétique assez élémentaire, destinées surtout à un auditoire de moines. La pensée dominante répond bien à la formule du n. xiv : *Recordare novissima.* L'auditeur est constamment invité au détachement évangélique, au souvenir de la mort, à la pénitence et à la prière, particulièrement à la psalmodie, en vue du jugement. Le fonds dogmatique est fort mince; point de trace d'un courant mystique quelconque. Bref, une ascèse simple et pratique. La culture du prédicateur est assez fruste : il connaît le Psautier et le Nouveau Testament. Quelques vagues allusions aux légendes de la mythologie sont aussi à relever. Il aime les comparaisons, mais ne parvient pas toujours à faire entendre ce qu'il veut dire.

Ces pièces n'ont pas encore été soumises à un examen sérieux et on n'en peut admettre l'authenticité sans restriction. On peut néanmoins invoquer pour l'affirmative deux témoignages : saint Jean Damascène a cité sous le nom de notre Syméon, dans son florilège iconologique (*De imagin.*, orat. iii, *P. G.*, t. xciv, col. 1409), un passage du sermon viii, dans Maï (*loc. cit.*, p. 35-36); saint Nil de Grottaferrata († 1005) attribuait, de son côté, le contenu du n. xxii à Syméon; se reporter à la dissertation de A. Rocchi dans l'édition de A. Maï, p. xvii sq. Ce sont les seules présomptions pour l'affirmative. Elles ne sont pas pour autant décisives. Il serait donc prématuré de trancher si les sermons sont sortis de la plume du stylite, s'ils ne sont qu'un recueil de ses pieux propos arrangés par des auditeurs ou simplement le fruit d'une supercherie. Cf. H. Delehaye, *Les saints stylites*, Bruxelles, 1923, p. lxxv.

2° Il a dû exister jadis un recueil des *lettres* de Syméon : nous trouvons en effet, parmi les actes du IIe concile de Nicée, le texte de la « cinquième lettre à l'empereur Justin ». Mansi, *Concil.*, t. xiii, col. 159-162; *P. G.*, t. lxxxvi *b*, col. 3216-3220. La *Vie de sainte Marthe* produit une réponse de Syméon à Thomas, stavrophylax de Jérusalem, ce n'est sans doute là qu'un artifice littéraire. Évagre prétend aussi avoir reçu une lettre du stylite mais le texte n'en a pas été conservé. Enfin la longue réponse d'Isaac le Syrien à Syméon, dans *Nova Patr. biblioth.*, Rome, 1871, t. viii, part. 3, p. 157 sq., supposerait une missive de ce dernier qui aurait aussi disparu. Il n'est pas facile d'accorder la chronologie des Isaac que nous connaissons avec celle de notre stylite. Le mieux est de suspendre son jugement.

3° Syméon a quelque titre à être rangé parmi les plus anciens hymnographes byzantins. Il composa en effet les paroles et le chant de trois tropaires à l'occasion de tremblements de terre sans doute en novembre-décembre 557; cf. P. Pétridès, *Syméon le nouveau Stylite mélode*, dans *Échos d'Orient*, t. v, 1901-1902, p. 270-274. On trouvera les trois morceaux dans la Vie la plus ancienne de Syméon, dans les extraits publiés par A. Papadopoulos-Kérameus, Συμεὼν ὁ Θωμαστορείτης ὡς ὑμνογράφος, *Viz. Vremennik*, t. i, 1894, p. 145-148. Le troisième d'entre eux se retrouve dans la paraphrase de N. Ouranos (cf. bibliogr.). Le premier seul a été admis après remaniements dans les Ménées pour la mémoire du tremblement de terre du 26 octobre 740, à la suite de deux autres pièces de provenance différente. Les autres compositions parfois mises sous son étiquette, cf. Pitra, *Analecta sacra*, Paris, 1876, t. i, p. 622, en note, reviennent sûrement à des homonymes entre lesquels on n'a que l'embarras de choisir.

I. Sources biographiques. — Évagre, *Hist. eccl.*, l. V, c. xxi, l. VI, c. xxiii, *P. G.*, t. lxxxvi *a*, col. 2836-2880; *Biblioth. hagiographica græca*, Bruxelles, 1909, n. 1689-1691. Il existe trois *Vies de Syméon :* 1. la plus ancienne, attribuée par saint Jean Damascène, *De imagin.* orat., iii, *P. G.*, t. xciv, col. 1393, à Arcadius évêque de Chypre († entre 626 et 642). A. Papadopoulos Kérameus en a publié quelques chapitres dans le *Viz. Vremennik*, t. i, 1894, p. 145-148 et 602-612; H. Delehaye, un choix d'extraits formant un bon résumé, dans *Les saints stylites*, Bruxelles, 1923, p. 238-271. 2. Une paraphrase de la précédente, à peu près aussi longue qu'elle, due probablement à Nic. Ouranos, magistros d'Antioche sous Basile II (976-1025), éditée dans *Acta sanctorum maii*, t. v, 3e éd., col. 310-397, et dans *P. G.*, t. lxxxvi, col. 2987-3216. 3. Un abrégé médiocre de la première, du moine Jean du couvent de Pétra (xe siècle, au plus tard) édit. A. Th. Semenov, *Žitie prepodn. Simeona Divnog.*, Kiev, 1898, cf. K. Krumbacher, *Byz. Zeitschr.*, t. viii, 1899, p. 232-234 et E. Kurtz, *Viz. Vremennik*, t. vi, 1899, p. 537-542. On pourra consulter aussi la *Vie de sainte Marthe, Acta sanctorum*, maii t. v, 3e édit., p. 399-425.

II. Études subsidiaires. — E. Müller, *Studien zu den Biographien des Styliten Symeon des Jüngeren* (Progr.), Aschaffenbourg, 1914 ; H. Delehaye, *op. cit.*, p. lix-lxxv ; J. Huby, *Un rapprochement littéraire entre la Vie de saint Syméon Stylite le Jeune et les Actes des Apôtres*, dans *Recherches de sc. rel.*, t. xiii, 1923, p. 554-556; P. Peeters, *Saint Thomas d'Émèse et la Vie de sainte Marthe*, dans *Analecta bolland.*, t. xlv, 1927, p. 262-296; du même, *L'Église géorgienne du Clibanion au Mont Admirable*, dans *Analecta bolland.*, t. xlvi, 1928, p. 241-286; cf. aussi H. Lammens, *Promenades dans l'Amanus*, Bruxelles, 1905, p. 51 sq.; P. Bazantay, *La chaîne de l'Amanus*, Beyrouth, 1933.

III. Sur l'œuvre. — Outre le texte : *Nov. Patr. biblioth.*, Rome, 1871, t. viii, part. 3, p. 4-156, et sa préface, p. xvii sq.; L. Allatius, *De Symeonum scriptis*, Paris, 1664, p. 21; A. Ehrhard, dans K. Krumbacher, *Geschichte der byz. Lit.*, Munich, 1897, p. 144-145; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Lit.*, t. v, Fribourg, 1932, p. 71-73; A. Papadopoulos-Kérameus, Συμεὼν ὁ θαυμαστορείτης ὡς ὑμνογράφος, dans *Viz. Vrem.*, t. i, 1894, p. 141-150, 602-612; à compléter par P. Pétridès, *S. Syméon le nouveau Stylite mélode*, dans *Échos d'Orient*, t. v, 1901-1902, p. 270-274; A. Émereau, *Hymnographi byzantini*, dans *Échos d'Orient*, t. xxiv, 1925, p. 175; K. Holl, *Der Anteil der Styliten am Aufkommen der Bilderverehrung*, dans *Philotesia P. Kleinert*, Berlin, 1907, p. 56 sq.

J. Gouillard.

8. SYMÉON DE THESSALONIQUE,

archevêque de cette ville, théologien et liturgiste byzantin de la première moitié du xve siècle. — I. Vie et œuvres. II. Doctrine.

I. Vie et œuvres de Syméon. — Nous parlons en même temps de la vie et des œuvres de Syméon, parce que tout ce que nous savons de sa vie tient en quelques lignes. Le plus clair sur ce chapitre se réduit à ceci : successeur du métropolite Gabriel sur le siège de Thessalonique, à une date que les uns placent en 1410, les autres en 1418, et qui est sûrement antérieure à 1425

— cette année-là il procéda à la dédicace de l'oratoire Saint-Georges, au monastère Saint-Paul de l'Athos — Syméon, au témoignage d'Allatius, dans sa *Diatriba de Symeonibus* (cf. *P. G.*, t. CLV, col. 12-18), qui déduit le fait de plusieurs documents dignes de foi, mourut six mois avant la prise de Thessalonique par les Turcs, c'est-à-dire en septembre 1429. C'est peu pour la vie d'un auteur dont les écrits remplissent le tome CLV de la *Patrologie grecque* de Migne. Sa notice dans le *Synodicon* de l'Église de Thessalonique, rédigée par le frère de Marc d'Éphèse, Jean Eugénicos et non Eugenios, comme a écrit par erreur Allatius, *P. G.*, t. cit., col. 9-10, est des plus élogieuses, mais vide de renseignements biographiques, sauf celui-ci : que notre héros fut un moine fervent avant de devenir évêque.

Les œuvres que donne la *P. G.* sont une reproduction de l'édition faite par Dosithée, patriarche de Jérusalem, à Iassy, en 1683, accompagnée d'une mauvaise traduction latine, dont on ne saurait trop se défier, car les contresens y abondent. Elles comprennent : 1. un gros ouvrage dogmatico-liturgique divisé en 373 chapitres d'étendue fort inégale et dont les titres sont parfois trompeurs; 2. cinq opuscules, dont un liturgique, trois dogmatiques, un ascétique; 3. des questions quodlibétiques au nombre de 83, adressées à Gabriel, métropolite de la Pentapole. Quelques courtes productions liturgiques sont encore inédites.

1° *L'ouvrage dogmatico-liturgique*, dont le titre, tel du moins que le donne Dosithée, est fort long, est rédigé sous forme de dialogue entre un évêque et un clerc. L'auteur paraît avoir eu en vue de rédiger une sorte de manuel ou de somme à l'usage des clercs et spécialement des prêtres, où il a réuni tout ce que les ministres de l'autel doivent savoir. On y discerne deux grandes divisions :

1. Une partie proprement dogmatique et polémique intitulée : Διάλογος ἐν Χριστῷ κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων, *Dialogue contre toutes les hérésies*, comprenant les 32 premiers chapitres de l'ouvrage, col. 33-176 : Syméon commence par démontrer l'existence de Dieu contre les athées; il réfute ensuite les idolâtres, les fatalistes, les Juifs, puis les hérésies proprement chrétiennes. Parmi ces dernières, et avec de longs développements, figure le latinisme, c'est-à-dire la série des innovations de tout genre que Syméon reproche aux latins (c. XIX-XXIII, col. 96-124), alors que les autres hérésies sont signalées très brièvement. Les trois derniers chapitres (c. XXX-XXXII, col. 144-176) sont consacrés à l'exposé de la doctrine palamite, dont Syméon est un chaud partisan et qu'il défend contre les attaques de Barlaam, d'Acindyne et des latins en général.

2. Une partie liturgico-dogmatique, intitulée : Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν, *Des rites sacrés*, divisée elle-même en onze sections : 1. *Des sacrements en général* et de leur institution par Jésus-Christ, qui les a tous reçus lui-même en quelque façon, c. XXXIII-LVII, col. 176-208; 2. *Du baptême*, c. LVIII-LXX, col. 208-238; 3. *De la consécration du saint-chrême et du sacrement de confirmation*, c. LXXI-LXXVIII, col. 208-252; 4. *De la sainte liturgie*, c'est-à-dire du sacrifice de la messe, c. LXXIX-C, col. 253-304; 5. *Du saint temple et de sa consécration* avec une série de questions accessoires, c. CI-CLV, col. 305-362; 6. *Des saintes ordinations*, c. CLVI-CCL, col. 362-470; 7. *De la pénitence*, c. CCLI-CCLXXV, col. 470-504, il faut noter que l'auteur rattache au sacrement de pénitence la vie monastique; 8. *Du mariage honnête et légitime*, c. CCLXXVI-CCLXXXII, col. 504-516; 9. *Du rite sacré de l'huile sainte ou euchelæon*, c'est-à-dire de l'extrême-onction, c. CCLXXXIII-CCXCIII, col. 516-536; 10. *De la divine prière*, c'est-à-dire de l'office canonique, c. CCXCIV-CCCLIX, col. 536-670; 11. *De notre mort et du rite sacré des funérailles*, c. CCCLX-CCCLXXIII, col. 670-696. Chacune de ces sections est précédée d'une courte introduction. L'introduction au sacrement de baptême n'est pas nettement détachée dans l'édition. On la trouve à la col. 208. L'ouvrage est très clair et d'une lecture facile. Les données liturgiques sont particulièrement abondantes et pleines d'intérêt. Syméon s'est largement inspiré de l'interprétation de la liturgie byzantine composée par Nicolas Cabasilas au siècle précédent.

2° *Les opuscules.* — Les cinq opuscules signalés plus haut portent les titres suivants :

1. *Explication touchant le temple divin, les diacres, les prêtres et les évêques et les ornements sacrés qu'ils revêtent, et aussi le divin sacrifice et tout ce qui s'y accomplit divinement, adressée, sur leur demande, à des hommes pieux de l'île de Crète*, col. 697-750. De cet ouvrage, dont le long titre indique suffisamment l'objet, Goar donna une première édition dans son *Euchologium Græcorum*, mais son texte est plus court du tiers. Ce qui est dit dans cet opuscule rappelle partiellement le contenu de plusieurs sections de l'ouvrage précédent dans sa seconde partie.

2. *Exposition aussi abrégée que possible du divin et sacré symbole de notre foi chrétienne orthodoxe et immaculée*, col. 751-801. C'est une explication du texte du symbole de Nicée-Constantinople article par article. Ici, comme d'ailleurs dans ses autres écrits, Syméon ne manque pas de manifester son esprit polémique contre les latins; cf. col. 784-794.

3. *Exposition très utile des articles du symbole sacré ; d'où ils ont été tirés et contre qui ils sont dirigés*, col. 803-818. Opuscule original sur les sources scripturaires du symbole nicéno-constantinopolitain, qui est divisé en 21 articles ou péricopes. Chaque article porte un titre nommant les hérétiques qui y sont visés. Suivent les textes scripturaires, plus ou moins nombreux selon les cas, où l'on peut retrouver la doctrine exprimée dans l'article. C'est donc pratiquement une série de passages scripturaires sans aucun travail de rédaction personnelle, sauf au début et à l'article 16, où il est question de la procession du Saint-Esprit.

4. *Douze chapitres renfermant dans la mesure du possible la claire exposition de notre unique foi à nous chrétiens, chapitres que certains appellent les articles de la foi : où l'on montre que le symbole sacré renferme ces articles et où il est aussi question des vertus cardinales*, col. 819-830. Comme l'indique ce titre fort long et assez compliqué, qui n'est peut-être pas de Syméon mais de Dosithée ou de quelque scribe, cet opuscule est un bref résumé, en douze articles, des principales vérités de la foi chrétienne. Trois articles regardent la Trinité, six l'incarnation, trois la consommation des choses. L'auteur montre ensuite que ces articles sont marqués dans le symbole de Nicée-Constantinople. La fin est comme un résumé de morale chrétienne fondée sur les articles mêmes du symbole. Il y est question des sept vertus capitales, αἱ περιεκτικαὶ ἀρεταί, opposées aux sept vices principaux. Ces vertus sont : l'humilité, la fuite de la vaine gloire, le détachement des richesses, le jeûne, la chasteté, la patience et la longanimité, qui s'opposent à l'orgueil, la vaine gloire, l'avarice, la gourmandise, la fornication, la colère et la paresse, ἀκηδία. Cette énumération est assez curieuse. Elle est suivie de la mention de nos trois vertus théologales, qui sont appelées *sublimes et capitales*, ὑψηλαὶ καὶ κεφαλαιώδεις, et de nos quatre vertus cardinales, qualifiées de *vertus générales*, αἱ γενικαὶ ἀρεταί. On peut en conclure que Syméon n'a pas conçu une synthèse bien claire des vertus et qu'il a emprunté ses énumérations à diverses sources.

5. *Du sacerdoce, adressé à un pieux moine élevé au diaconat*, col. 953-976. La fin du titre nous apprend que Syméon composa ce petit traité sur le sacerdoce,

alors qu'il était lui-même simple prêtre : ἔτι καὶ τοῦ ἀρχιερέως εἰς τὸν τοῦ πρεσβυτέρου τελοῦντος τότε βαθμόν : ce que le traducteur latin de la *P. G.* a rendu par un gros contresens : *ad monachorum quemdam sacro diaconi munere ornatum necnon ab episcopo deinde erectum ad gradum presbyteri*. Ce que dit Syméon du sacerdoce, de sa sublimité, de ses fonctions, des vertus qu'il exige est de tout point excellent.

3° *Réponses aux questions de Gabriel métropolite de la Pentapole*, col. 829-952. — Le nom du destinataire de ces réponses ne paraît pas dans tous les manuscrits. Celui qu'a utilisé Dosithée porte simplement : Ἀποκρίσεις πρός τινας ἐρωτήσεις ἀρχιερέως ἠρωτηκότος αὐτόν. Ces réponses quodlibétiques, au nombre de 83, sont fort intéressantes tant du point de vue dogmatique que du point de vue liturgique et disciplinaire. La série ne présente aucun ordre logique.

4° *Poésies et prières*. — Dans sa notice sur Syméon insérée au *Synodicon* de l'Église de Thessalonique, Jean Eugénicos lui attribue des poésies en l'honneur des saints : Καὶ ᾠδαῖς ἱεραῖς τοὺς τῶν ἁγίων χοροὺς καὶ οἴκοθεν καταστέψαντος, *P. G.*, t. CLV, col. 12. Ces poésies n'ont pas été publiées par Dosithée, mais quelques-unes d'entre elles sont signalées dans les manuscrits. Cf. Sp. Lampros, *Catalogue des manuscrits de l'Athos*, t. I, p. 69; Papadopoulos-Kérameus, Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, t. IV, p. 150; A. Émereau, *Hymnographi byzantini*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXIV, 1925, p. 176. Il s'agit de canons *triodes et prohéortiques* en l'honneur du grand patron de Thessalonique, saint Démétrius. Le ms. *Vindobon. 270* contient six prières de Syméon qui attendent un éditeur. La première a pour but de demander la délivrance des attaques des infidèles; les trois suivantes s'adressent à la Vierge; la cinquième contre les calamités publiques : tremblements de terre, sécheresse, famine, etc.; la sixième, adressée au Saint-Esprit, devait être récitée à la fête de la Pentecôte. Un autre manuscrit, le *Vindobon. 282*, donne des extraits de sentences sur la vie ascétique et monastique. Il y aurait lieu de rechercher si ces sentences sont authentiques ou, du moins, si elles ne sont pas des extraits des ouvrages déjà publiés. Cf. Lambecius, *Biblioth. cæsareæ catal.*, t. IV, p. 466 sq., 470.

On trouve, en effet, dans les manuscrits, sous le nom de Syméon, d'autres titres d'écrits, qui ne paraissent pas dans notre liste. Il s'agit, la plupart du temps, sinon toujours, d'extraits des ouvrages signalés, spécialement du premier. Ainsi Jean Morin inséra dans son *De sacramento pænitentiæ*, Paris, 1651, ce qu'a écrit notre auteur sur le sacrement de pénitence dans son grand ouvrage écrit sous forme de dialogue. Il fit de même pour ce qui regarde le sacrement de l'ordre dans son *De sacris ordinationibus*, Paris, 1655. On rencontre encore séparément le *Dialogue contre les hérésies*, l'*Explication de la liturgie*, même la *Liste des innovations des latins*, Περὶ ὧν καινοτομοῦσι Λατῖνοι, que Fabricius, édit. Harlès, *Bibliotheca græca*, t. XI, p. 328, présente comme un ouvrage séparé.

Syméon écrit en une langue simple et claire sans aucune prétention littéraire, comme le demandaient du reste les sujets qu'il a traités. Ses écrits témoignent de connaissances variées et de vastes lectures. Ses sources sont avant tout byzantines et, s'il y a traces d'influences latines, elles lui sont venues par des intermédiaires byzantins. On peut le considérer comme le docteur par excellence du symbolisme liturgique. Il excelle à trouver des raisons mystiques à tous les objets et instruments du culte, aux moindres prières, aux moindres cérémonies. Sa fécondité sous ce rapport rappelle celle de saint Thomas d'Aquin dans le domaine des raisons de convenance des vérités révélées.

II. Doctrine. — Il y aurait beaucoup à dire sur les opinions particulières de Syméon de Thessalonique dans le domaine théologique. Quelques-unes sont en contradiction directe avec l'enseignement commun des théologiens gréco-russes de nos jours, spécialement sur les questions qui font l'objet de controverses entre l'Église catholique et l'Église byzantine dissidente. Nous ne donnerons ici que quelques brèves indications.

Il faut d'abord signaler la doctrine très explicite de notre théologien sur la primauté de saint Pierre et celle de son successeur l'évêque de Rome, primauté non de simple préséance et d'honneur, mais primauté véritable de juridiction et de droit divin. Le passage capital sur ce sujet a été donné à l'article Primauté du pape dans l'Église byzantine et gréco-russe, t. XIII, col. 373. Sur la primauté de saint Pierre en particulier voir *Dialogue contre les hérésies*, c. XIX, col. 100. Mais, d'après Syméon, cette primauté n'est légitime et effective que tant que l'Église romaine et son chef restent attachés à l'orthodoxie. Si le pape s'écarte de celle-ci, il perd tout droit à la soumission de l'Église. C'est dire que, si notre théologien admet la primauté romaine proprement dite, il ne reconnaît pas à l'évêque de Rome le privilège de l'infaillibilité personnelle : « Que l'évêque de Rome, dit-il, professe seulement la foi de Sylvestre, d'Agathon, de Léon, de Libère, de Martin et de Grégoire, et nous le proclamerons vraiment apostolique, et nous lui obéirons non seulement comme à Pierre mais comme au Sauveur lui-même. » *Contra hæreses*, c. XXIII, col. 120 CD.

Syméon est un adversaire du césaropapisme. Si l'empereur convoque le concile œcuménique, ce n'est point qu'il ait quelque juridiction sur l'Église et les affaires ecclésiastiques; c'est un privilège que l'Église lui a concédé. Par l'onction impériale il a été constitué son défenseur et son serviteur. Aussi notre auteur s'indigne-t-il de ce que, contre l'ancienne coutume, celui qui est ordonné évêque aille s'incliner devant l'empereur et lui baiser la main. Il trouve encore plus insupportable que l'empereur se mêle de nommer les évêques et de les transférer d'un siège à un autre et il demande qu'on rende à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. Parlant de l'élection du patriarche de Constantinople, il déclare que, si le basileus y a quelque part, ce n'est pas en vertu de son autorité séculière, mais en tant qu'il est le délégué et le serviteur de l'Église. *De sacris ordinationibus*, c. CCXVIII-CCXXIX, col. 429-444. Il était plutôt rare d'entendre, à Byzance, de pareilles explications.

Syméon est de ceux qui, outre les sept premiers conciles œcuméniques, en admettent un huitième, à savoir le concile photien de Sainte-Sophie, tenu en 879-880. *Contra hæreses*, c. XIX, col. 97 D.

Il est fermement attaché à la doctrine palamite sur l'essence de Dieu et son opération, mais il défigure la pensée des adversaires de cette doctrine, Barlaam, Acindyne, Nicéphore Grégoras, etc., lorsqu'il leur prête le pur nominalisme, comme s'ils refusaient à la nature divine toute opération et niaient l'existence de la grâce, μηδεμίαν δύναμιν προσεῖναι λέγοντες τῷ Θεῷ. Col. 153 C. Son exposé du palamisme est, du reste, gros d'équivoques. Du point de vue historique, il est intéressant par les renseignements qu'il donne sur les personnages ayant pris part à la controverse du XIVe siècle sur cette question. *Contra hæreses*, c. XXX-XXXII, col. 144-176.

Il va sans dire que, sur la procession du Saint-Esprit, il défend l'hérésie photienne de la procession *a Patre solo*, mais il l'explique en fonction de la doctrine palamite, *op. cit.*, c. XXXII, col. 157-176, et : *Expositio succincta sacri symboli*, col. 784-794. Au demeurant, il se tait sur la formule des Pères grecs : Ἐκ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεται, et se débarrasse des témoignages contraires de la tradition à la manière de Photius,

par des affirmations gratuites et générales dans le genre de celle-ci : « Le Verbe du Père n'a pas dit : *L'Esprit procède de moi*, mais il a dit : *Il procède du Père*. Et toi, le novateur, tu as l'audace de lui donner ce que lui-même ne s'est pas attribué. Qui cependant mieux que lui est renseigné sur la procession éternelle du divin Esprit? » *Expositio symboli*, col. 784-785.

Sur l'origine de l'âme humaine, il est partisan du créatianisme et de l'animation immédiate. *Resp. II ad Gabrielem Pentapolitanum*, col. 840.

Contrairement à plusieurs de ses contemporains, il n'admet point ce que nous appelons l'opinion scotiste sur le motif de l'incarnation. Dans son *Exposition abrégée du symbole*, col. 768 BC, il déclare que les anges n'ont reçu de l'œuvre de la rédemption opérée par le Verbe incarné qu'une augmentation accidentelle de gloire et de bonheur, surtout par la joie qu'ils éprouvent de notre salut.

C'est surtout par sa doctrine sacramentaire que notre auteur mérite de retenir l'attention et cela n'est pas étonnant, puisque la plus grande partie de ce qu'il a écrit a pour objet les sacrements et les rites qui s'y réfèrent. Il enseigne d'abord le septénaire sacramentel, le septénaire catholique, non celui du moine Job le Jasite, dont il a connu le petit traité. Job énumérait comme sixième sacrement l'habit monastique et faisait un seul sacrement de l'*euchelaion* (extrême-onction) et de la pénitence. Syméon suit bien l'ordre de Job dans l'énumération des sacrements, mais il place en sixième rang la pénitence, à laquelle, du reste, il rattache l'habit monastique comme une sorte de sacramental, un sacramental que Jésus-Christ lui-même a institué. Col. 177 B, 197-202. Il rapproche le septénaire sacramentel des sept dons du Saint-Esprit, col. 177 B.

D'après lui, non seulement Jésus-Christ a institué tous les sacrements, mais on peut dire qu'il les a tous reçus lui-même en quelque manière. Plusieurs chapitres sont consacrés à le démontrer, c. XLIII-LVI, col. 185-205. Syméon condamne sans doute les rebaptisations et les réordinations mais il paraît ignorer la doctrine du caractère sacramentel. Le seul sacrement au sujet duquel il parle d'un sceau, σφραγίς, est la confirmation; mais justement il déclare que ce sacrement doit être réitéré aux apostats de la foi chrétienne, parce qu'il confère la vie et la respiration dans le Christ, la sainteté et le sceau ou caractère du chrétien, toutes choses que fait perdre l'apostasie et qu'il faut renouveler. C. XLIII, col. 188 CD; *Resp. XXIII ad Gabrielem*, col. 873-876. On voit combien cette théologie est éloignée de la nôtre. C'est aussi chez lui une conviction bien arrêtée que le baptême n'imprime aucun sceau et ne donne aucune grâce. Il ne fait qu'effacer les péchés. Cette théorie lui permet d'attaquer les latins, qui ne confèrent pas la confirmation aux petits enfants aussitôt après le baptême, les exposant ainsi à mourir sans avoir reçu le sceau et la grâce du Saint-Esprit et dans l'état d'imperfection spirituelle : Ἀχαρίτωτος ἄρα καὶ ἀσφράγιστος τῷ Χριστῷ ὁ μὴ τὸ μύρον δεξάμενος, c. XLIII, col. 188 BC; cf. c. XXXV, col. 177 C; c. LXV-LXVI, col. 229-232; c. LXXXIII, col. 248 A, où il est dit positivement : « Celui qui n'est pas oint après le baptême ne reçoit ni le sceau et la marque de la sainte Trinité, ni la grâce de l'Esprit. » C. CCXCI, col. 529 D; *Expositio de divino templo*, 1-2, col. 700.

Sur l'eucharistie sacrifice et sacrement notre auteur a une doctrine conforme à la tradition grecque et byzantine sans aucune spéculation scolastique. Il affirme très nettement le dogme de la présence réelle à la manière réaliste des anciens Pères grecs, sans aucune vue des accidents eucharistiques considérés comme distincts du corps et du sang de Jésus-Christ, et comme voilant et contenant ceux-ci : Jésus-Christ n'est pas présent dans l'eucharistie; mais l'eucharistie, après la consécration, c'est Jésus-Christ lui-même. L'eucharistie, c'est aussi un vrai sacrifice offert, renouvelé *hic et nunc*. Cf. *De sacra liturgia*, c. XCVIII, col. 293 : « Le pontife représente le Christ lui-même mis à mort et vivant, placé sur l'autel comme immolé mystiquement et offert sans cesse en sacrifice »; et encore *Expositio de divino templo*, 86, col. 733 A : « Aussitôt après l'épiclèse, le célébrant voit Jésus étendu vivant et étant lui-même véritablement le pain et le vin, car le pain est son corps même, et le contenu du calice son sang même. » Voir aussi *De sacerdotio*, col. 969 AB, où il est dit que le sang de Jésus n'a pas été répandu seulement une fois, mais qu'il l'est continuellement sur nos autels.

A propos des parcelles qui, dans le rite byzantin, sont rangées autour de la grande hostie et représentent les saints du ciel, les vivants et les morts, Syméon déclare qu'elles ne sont pas consacrées mais qu'elles sont sanctifiées par le voisinage du Christ rendu présent sur l'autel. *De sacra liturgia*, c. XCIV, col. 280-286. Par contre il paraît enseigner la consécration de l'eau et du vin du calice, à la messe des présanctifiés, par le contact de l'hostie consacrée. *Responsio LVII ad Gabrielem*, col. 909; cf. *Respons. LXXXIII*, col. 952.

Sur la question des azymes, notre auteur déclare seul licite l'usage du pain fermenté, sans oser déclarer explicitement invalide la consécration *in azymo*, comme l'ont fait quelques rares polémistes. D'après lui, Jésus-Christ a bien mangé la pâque légale avec ses disciples, mais il en a devancé le moment et a pu ainsi se servir de pain fermenté pour instituer sa pâque à lui. *De sacra liturgia*, c. LXXXIX-XCI, col. 268-274. C'est une des cinq opinions des polémistes antilatins sur cette question.

Sur la forme de l'eucharistie et le moment précis de la transsubstantiation, Syméon reproduit la doctrine de son prédécesseur Nicolas Cabasilas. Voir ici l'art. ÉPICLÈSE, t. V, col. 250-258. A l'en croire, la réception de l'eucharistie serait de nécessité de moyen pour le salut, même pour les petits enfants. C'est pourquoi les latins ont grandement tort de supprimer la communion des petits enfants aussitôt après le baptême. *De sacramentis*, c. LXIX, col. 236 CD.

Un point sur lequel notre théologien a une doctrine ferme, opposée à certains abus qui avaient cours dans l'Église byzantine, c'est la nécessité de l'ordination sacerdotale tant pour célébrer que pour absoudre validement; et pour absoudre validement, le simple prêtre a encore besoin de la permission de son évêque. Cf. *Resp. X-XIII ad Gabrielem*, col. 860-864, où l'auteur enseigne aussi très clairement la validité des sacrements conférés par un ministre indigne. *Resp. XXXIII, XXXVI-XXXVIII*, col. 881 CD, 884-888.

A retenir aussi cette affirmation, qui va directement contre la doctrine, commune de nos jours parmi les gréco-russes : que la bénédiction nuptiale est une pure cérémonie ecclésiastique, qui ne confère pas la grâce et ne peut, par conséquent, constituer le sacrement de mariage comme tel : Τελετὴ μόνη καὶ οὐ τῆς μεταδοτικῆς χάριτος (texte fautif, vraisemblablement, pour : οὐ μεταδοτικὴ τῆς χάριτος). *De matrimonio*, c. CCLXXXI, col. 509 C.

Pour Syméon comme pour beaucoup d'autres byzantins, l'*euchelaion* ou extrême-onction est une sorte de succédané du sacrement de pénitence. On ne doit pas seulement l'administrer aux malades et aux moribonds, comme font les latins, mais aussi aux bien-portants pour la rémission des péchés, spécialement comme préparation à la communion. *De sacramentis*, c. LVI, col. 204-205; *De sancto euchelæo*, c. CCLXXXV, col. 517-520; *Resp. LXXII ad Gabrielem*. col. 926-

932. Pour l'administrer il faut trois prêtres au moins. *Ibid.*, c. CCLXXXIII, col. 517 B; *Resp. XLIX ad Gabrielem*, col. 893 C. Le rite récemment introduit de l'*euchelaion* des morts n'est pas un sacrement mais un sacramental d'institution ecclésiastique. *De sancto euchelæo*, c. CCLXXXVI, col. 520-522.

Sur les fins dernières notre auteur s'écarte sur plusieurs points de la doctrine catholique. Non seulement il enseigne que la vision de l'essence divine est inaccessible aux anges et aux bienheureux avant comme après la résurrection — c'est là un des dogmes du palamisme (cf. *Dial. contra hæreses*, c. XXXII, col. 172 BC; *Resp. III ad Gabrielem*, col. 840 D) — mais encore il retarde jusqu'au jugement dernier les rétributions d'outre-tombe. Les justes, tout comme les damnés, ne reçoivent, après la mort, qu'un commencement de rétribution. C'est pourquoi on peut prier pour les saints à la messe, leur félicité commencée pouvant recevoir quelque accroissement. Cf. *Dial. contra hæreses*, c. XXIII, col. 117; *Resp. IV ad Gabrielem*, col. 844 C: Πᾶσαι δὲ ψυχαΐ εἰσιν ἀτελεῖς ἕως ἂν ὁ Κύριος ἔλθῃ. *De sacra liturgia*, c. XCIV, col. 280-286; *De ordine sepulturæ*, c. CCCLXXIII, col. 693 BC; *Expositio de divino templo*, 102, col. 748 BC. Quoi qu'il dise contre le purgatoire des latins, dans lequel il découvre la doctrine origéniste de l'apocatastase finale, Syméon est complètement d'accord avec le dogme catholique du purgatoire dans ce qu'il a d'essentiel et de défini. Il enseigne en effet très clairement l'existence d'une peine temporelle due au péché même pardonné, peine qu'il faut subir en ce monde ou en l'autre, et l'efficacité des suffrages de l'Église pour soulager et délivrer les âmes des défunts qui sont morts dans le repentir avant d'avoir achevé leur pénitence. *Contra hæreses*, c. XXIII, col. 117-118; *Resp. IV ad Gabrielem*, col. 842-848.

Il nous reste, en terminant, à dire un mot de la polémique de Syméon contre les latins. Elle n'est pas son meilleur titre de gloire, car elle rappelle les petitesses et les mesquineries de celle de Michel Cérulaire et de ses théologiens. Tout usage latin dans les sacrements, les rites et la discipline en désaccord avec la règle byzantine est blâmé, censuré quelquefois en termes violents. Il trouve à redire à tout, même à la rotondité de nos hosties. *De sacra liturgia*, c. LXXXVIII, col. 265-268. Ces attaques contre les latins viennent sous sa plume même dans ses ouvrages les plus iréniques. Quand il parle ex professo de leurs innovations dans le *Dialogue contre les hérésies*, c. XIX-XXIII, col. 97-124, il se fait l'écho des pires insanités propagées contre eux depuis le schisme du XI[e] siècle : les latins mangent des viandes étouffées, des animaux impurs. Ils vont jusqu'à boire leurs urines « comme beaucoup l'ont constaté »; ils font leur lessive dans les ustensiles qui servent ensuite à leur cuisine. Leurs moines ne sont pas d'un seul habit, mais ils ont multiplié les frocs, violant ainsi la prescription du divin Denys, etc. Si l'on compare cette polémique avec celle de Georges Scholarios, contemporain plus jeune de Syméon, quelle différence! C'est que Syméon est sorti d'un milieu monastique imbu de toutes sortes de préjugés contre les Occidentaux. Il ne connaît la doctrine de l'Église latine que par les écrits des polémistes, ses devanciers, qui souvent la travestissent. Esprit assez borné et peu spéculatif, il attache une importance démesurée à des vétilles d'ordre liturgique. Passé maître dans l'interprétation symboliste des rites, il n'était que trop porté à en exagérer la portée.

L. Allatius, *Diatriba de Symeonibus*, reproduit en tête de *P. G.*, t. CLV, col. 9-18; Fabricius-Harlès, *Bibliotheca græca*, t. XI, p. 328 sq., reproduit *ibid.*, col. 18-24; Krumbacher-Ehrhard, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2[e] éd., Munich, 1897, p. 112 sq.; L. Petit, *Les évêques de Thessalonique*, dans *Échos d'Orient*, t. V, 1902, p. 95-96; cf. t. XVIII, p. 250. Sur la doctrine de Syméon on trouvera de nombreux extraits et références dans les quatre premiers volumes de notre *Theologia Orientalium dissidentium* spécialement dans le t. III, *De sacramentis*.

M. JUGIE.

SYMMAQUE (Saint), pape du 22 novembre 498 au 19 juillet 514. — I. Le pontificat. II. La littérature symmachienne.

I. LE PONTIFICAT DE SYMMAQUE. — Au moment où disparaissait le pape Anastase II (19 novembre 498), la situation dans Rome était troublée. L'attitude que ce pape avait prise dans l'affaire du schisme acacien avait paru un recul en comparaison avec la fermeté qu'avaient montrée ses deux prédécesseurs, Félix III et Gélase. Un grand nombre de clercs et de prêtres s'étaient séparés de lui. Il était inévitable qu'un conflit ouvert n'éclatât à sa mort. En fait une double élection eut lieu, le même jour, pour remplacer Anastase; une partie considérable du clergé, celle-là vraisemblablement qui avait pris parti contre le feu pape, se prononça en faveur du diacre Cælius Symmachus, originaire de Sardaigne, tandis qu'une autre faction, numériquement moins forte, mais qui paraissait vouloir continuer la politique d'Anastase II, élisait l'archiprêtre Laurent. Celui-ci fut consacré le dimanche 22 novembre, dans la basilique de Sainte-Marie-Majeure; au même moment Symmaque était consacré au Latran. Nul des deux concurrents n'ayant voulu céder, ce fut le schisme déclaré dans l'Église romaine, avec son cortège habituel de troubles et de violences.

Finalement il fallut bien recourir à l'arbitrage du roi des Austrogoths, Théodoric. Bien qu'arien, le souverain se décida à prendre l'affaire en main. Malgré les insinuations perfides du récit mis en circulation par le parti de Laurent (fragment laurentien), il n'était pas nécessaire que Symmaque recourût à des moyens de corruption. La sentence du roi goth était des plus équitables : celui des deux compétiteurs qui aurait été élu le premier, serait reconnu; s'il était impossible de prouver l'antériorité d'une élection sur l'autre, on considérerait comme évêque légitime celui qui aurait réuni le plus grand nombre d'électeurs. Ainsi fut assurée la reconnaissance de Symmaque. Très peu de temps après, un concile romain, réuni à Saint-Pierre le 1[er] mars 499 et dont les actes se sont conservés, Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 229-238, entérinait ce résultat. Il prenait en même temps des mesures pour empêcher à l'avenir le retour d'un schisme : tout engagement pris durant la vie d'un pape et à son insu, au sujet de l'élection de son successeur, toute manœuvre pour s'assurer des voix seraient punis de la déposition et de l'excommunication; si un pape mourait subitement, sans avoir rien déterminé pour le choix de son successeur, le candidat serait reconnu qui aurait été élu par l'unanimité du clergé ou tout au moins par la majorité. On remarquera que le droit semble reconnu au pape de désigner plus ou moins explicitement son successeur. Trente ans ne se passeraient pas que cette concession ne fût retirée. Le concile de mars 499 n'accabla pas, d'ailleurs, le candidat évincé, Laurent; il fut maintenu à son rang d'évêque et se vit attribuer le siège de Nocera, en Campanie. Symmaque paraissait ainsi définitivement reconnu; ce fut lui qui, en 500, reçut Théodoric, lors de la visite officielle que fit le souverain dans l'ancienne capitale de l'empire. Cf. Jaffé, *Regesta*, post n. 754. De même régla-t-il de son autorité le différend entre les deux métropoles de Vienne et d'Arles, en prenant le contrepied de ce qu'avait décidé son prédécesseur le pape Anastase II. Jaffé, *Regesta*, n. 753, 754.

Mais le parti adverse n'avait pas dit son dernier mot, sans doute encouragé à distance par les menées

de Laurent. Dès la fin de 500, une sourde agitation se faisait sentir dans Rome. Elle prenait prétexte de ce que le pape avait fixé pour l'année suivante la célébration de Pâques au 25 mars, selon le vieux comput romain, alors que les grecs — et le comput mis à la mode par Victorius — pensaient célébrer la fête le 22 avril. Cf. art. Paques, t. xi, col. 1960 sq. Sur cette accusation s'en greffaient d'autres : Symmaque aurait dilapidé les biens d'Église; ses mœurs n'auraient pas été au-dessus de tout reproche. De tous ces griefs le roi des Goths fut saisi. A peine Symmaque avait-il célébré la fête de Pâques, qu'il fut mandé à Ravenne. Il partit pour la capitale du roi goth, mais fut arrêté à Rimini, d'où, sans vouloir continuer son chemin, il retourna à Rome. Entre temps Théodoric avait désigné, à la demande des laurentiens, un *visitator*, c'est-à-dire un administrateur provisoire du Siège apostolique, en la personne de Pierre d'Altinum. Celui-ci devrait célébrer la fête de Pâques à la date réglementaire, 22 avril, et s'occuper ensuite des griefs faits à Symmaque. Incapable de rentrer au Latran, le pape se réfugia à Saint-Pierre, alors complètement séparé de la ville.

Les fêtes pascales terminées, Pierre d'Altinum, qui, dès ce moment, avait pris parti pour les laurentiens, pressa la réunion d'un grand concile italien qui tirerait au clair les accusations portées contre Symmaque. Le pape s'était déclaré prêt à répondre devant l'assemblée, mais à la condition expresse que Pierre serait d'abord éloigné et qu'on lui rendrait à lui-même la jouissance de son temporel. Cf. Mansi, t. viii, col. 248-249. La première session du concile n'aboutit pourtant à rien, parce que, les conditions posées par Symmaque n'ayant pas été remplies, le pape se refusa à paraître à l'assemblée. Au dire du fragment laurentien, il s'y trouva, d'ailleurs, un certain nombre de membres pour déclarer que le pape, quels que fussent ses accusateurs, ne pouvait être jugé par personne. « Mais, continue-t-il, les évêques les plus distingués, tant en considération de la religion que pour obéir au roi, étaient d'avis qu'une telle affaire, autour de quoi s'était fait tant de bruit, ne pouvait aboutir à un simple non-lieu. » Les discussions furent vives au sein de l'assemblée, mais elles ne pouvaient apporter aucune lumière.

Saisi de tout cela, Théodoric exigea une nouvelle session, à laquelle Symmaque promit de paraître; ce devait être vers le 1er septembre. Mais, assailli en cours de route par l'émeute, le pape déclara que désormais il ne mettrait plus les pieds dans l'assemblée; il en appela au roi, à qui le concile en avait, lui aussi, référé. Mansi, *ibid.*, col. 249 DE. Théodoric, de son côté, tenait avant tout à laisser aux gens d'Église la décision que lui, prince arien, ne voulait pas prendre. Une nouvelle session s'étant tenue, sans résultat, il ordonna aux évêques d'en finir en une nouvelle séance qui se tint le 23 octobre 501. C'est le *Synodus palmaris* des documents. Procès-verbal dans Mansi, *ibid.*, col. 247-253. C'est alors que fut rendue la fameuse décision selon laquelle était abandonnée l'accusation contre Symmaque et l'idée même d'une enquête : à cause de l'autorité de Pierre, le concile ne pouvait procéder contre un pape; il ne restait qu'à l'abandonner au jugement de Dieu. *Decernimus, ut Symmachus ab hujusmodi propositionibus impetitus, quantum ad homines respicit (quia totum causis obsistentibus superius designatis constat arbitrio divino fuisse dimissum) sit immunis et liber.* En conséquence, ceux qui ne voudraient pas entrer en communion avec Symmaque étaient déclarés schismatiques. Pierre d'Altinum et Laurent, lequel était depuis quelque temps rentré à Rome, étaient condamnés. Symmaque, ainsi remis en possession, prit aussitôt ses précautions pour empêcher que l'on pût tirer quelque précédent de cette procédure extraordinaire. Une dernière session du synode romain fut tenue le 6 novembre. Texte dans Mansi, *ibid.*, col. 263-269; cf. Vogel, dans *Neues Archiv*, t. xxiii, p. 55 (Jaffé le reporte à l'année suivante). On y exhuma une ordonnance rendue en 483, par le préfet du prétoire Basile, sur ordre du roi Odoacre, qui défendait de procéder à l'élection d'un pape sans un accord préalable avec le représentant du souverain et qui, d'autre part, interdisait aux papes l'aliénation des biens de l'Église. Ces actes furent déclarés sans valeur, comme ayant été faits par un laïque et sans intervention du pape. Symmaque d'ailleurs n'hésita pas à prendre lui-même à son compte les dispositions de l'ordonnance de Basile relatives à l'aliénation des propriétés ecclésiastiques.

La victoire remportée par Symmaque sur le parti laurentien ne fut pas décisive. Soutenu par un certain nombre de personnages consulaires et un assez fort contingent du clergé, Laurent parvint non seulement à se maintenir dans Rome, mais à réduire son adversaire à une situation fort précaire. Pendant près de quatre ans, il fut impossible à Symmaque, bloqué à Saint-Pierre, de mettre le pied en ville. Entre les deux partis adverses les scènes de violence se multipliaient, alternant avec des scènes de lubricité. Mais, comme dit le fragment laurentien, « ce n'est pas ici le lieu de raconter les troubles en question ». Ils durèrent jusqu'au moment où Théodoric, en 506, docile aux suggestions du diacre alexandrin Dioscore, envoya au patrice Festus, le plus ferme soutien de Laurent, l'ordre de faire rendre à Symmaque les diverses églises (titres) que Laurent occupait et « de faire qu'il n'y eût plus à Rome qu'un seul évêque ». Le patrice dut s'exécuter; Laurent se retira sur les terres de Festus, y vécut dans la profession d'ascète et ne tarda pas à y mourir.

Débarrassé de son compétiteur, Symmaque put se consacrer avec plus de liberté au gouvernement de l'Église. En 513, il recevait à Rome la visite de saint Césaire d'Arles et tranchait une nouvelle fois en sa faveur le différend entre Vienne et Arles. Jaffé, *Regesta*, n. 764-766. L'année suivante il accordait au même personnage des pouvoirs qui faisaient de lui un vicaire du Saint-Siège pour la Gaule et l'Espagne. *Ibid.*, n. 769. Cf. art. Césaire, t. ii, col. 2169. A son habitude le *Liber pontificalis* s'étend avec complaisance sur les travaux de ce pape à Saint-Pierre de Rome et en d'autres basiliques, soit à l'extérieur de la ville, soit à l'intérieur. Il lui rapporte également une ordonnance liturgique prescrivant de chanter tous les dimanches et aux fêtes des martyrs le *Gloria in excelsis*, jusqu'alors réservé à la fête de Noël, ceci devant s'entendre de la messe épiscopale seulement. Par ailleurs, célébrant la charité du pontife, il parle des secours en argent et en nature envoyés aux évêques exilés en Afrique et en Sardaigne lors de la persécution de Thrasamond, à partir de 508, cf. Jaffé, n. 762; de même signale-t-il l'empressement de Symmaque à racheter les prisonniers, victimes des guerres récentes, en Ligurie, à Milan et dans les provinces du Nord de l'Italie. Il aurait pu ajouter qu'à l'endroit de l'empereur Anastase, protecteur déclaré du monophysisme, Symmaque reprit la ferme attitude de Gélase, dont il retrouva quelques formules, et se garda des compromissions qui avaient si mal réussi à son prédécesseur Anastase II. Cf. Jaffé, n. 759, 761. Il mourut le 19 juillet 514, laissant une grande réputation de sainteté.

II. La littérature symmachienne. — Les luttes à main armée qui marquèrent le pontificat de Symmaque se doublèrent de polémiques littéraires dont quelques témoins se sont conservés et qui ne sont pas sans intérêt pour l'histoire du droit canonique et des prérogatives pontificales.

Peu après le concile d'octobre 501, les laurentiens avaient mis en circulation un factum : *Contra synodum absolutionis incongruæ*, où était attaquée la décision prise synodalement; l'on y mettait spécialement l'accent sur l'axiome de droit : *in criminibus objectis, quod non excluditur approbatur.* On voulait aussi voir une contradiction entre le principe dont s'était réclamé le concile que le titulaire du Siège apostolique ne peut être jugé par personne et la procédure qui avait permis le rétablissement de Symmaque : *Si vera est episcoporum adsertio Sedis apostolicæ præsulem minorum nunquam subjacuisse sententiæ, cur ad judicium districta conventione productus est?* Cette attaque ne demeura pas sans réponse. Ennodius le futur évêque de Pavie, pour lors diacre de Milan, écrivit son *Libellus adversus eos qui contra synodum scribere præsumunt.* Texte dans *P. L.*, t. LXIII, et dans *Mon. Germ. hist., Auct. antiq.*, t. VII, p. 48 sq. Il y prenait avec véhémence la défense des droits du Siège apostolique : Dieu, disait-il, s'est exclusivement réservé le jugement du titulaire de ce siège. Aussi bien Pierre et ses successeurs ont-ils *hereditas innocentiæ pro actuum luce.* Peut-on douter de la sainteté de celui qui est élevé à cette dignité? s'il lui manque les biens spirituels acquis par son propre mérite, n'a-t-il pas les biens qui lui sont fournis par son prédécesseur? *Si desint bona adquisita per meritum, sufficiunt quæ a loci decessore præstantur.* Saint Avit, évêque de Vienne, défendit également la décision du 23 octobre : *Epist.*, XXXIV, dans *Mon. Germ. hist., Auct. antiq.*, t. VI *b*, p. 64.

On aurait mauvaise grâce à comparer avec le plaidoyer d'Ennodius, véhément, sans doute, mais d'une belle tenue littéraire et théologique, d'autres publications émanées du parti symmachien, où la barbarie de la langue le dispute avec l'absurdité du contenu. C'est bien en effet — tout le monde en convient aujourd'hui — à des clercs fort ignorants du parti de Symmaque qu'il faut faire remonter un certain nombre de pièces apocryphes qui ont réussi à pénétrer, d'assez bonne heure, dans des collections canoniques de second ordre et dont quelques-unes ont, en fin de compte, forcé l'entrée des grandes collections. Ces « apocryphes symmachiens », dont l'esprit de parti a certainement exagéré l'influence, cf. I. Döllinger, *Papsttum*, édit. de 1892, p. 23, ont ceci de commun qu'ils veulent trouver des précédents à la situation extraordinaire où se débattait le pape légitime et démontrer par l'histoire l'impossibilité de soumettre à une assemblée épiscopale la cause du titulaire du Siège apostolique. Pour établir et justifier l'adage *Prima sedes non judicatur a quoquam*, destiné à une si haute fortune, ils ont plus fait, a-t-on dit, non sans exagération, que les savantes déclarations d'Ennodius de Pavie.

Tels qu'ils sont groupés dans une collection canonique italienne transcrite dans un ms. de Saint-Blaise (actuellement à Saint-Paul de Carinthie) ces apocryphes comportent : 1. le *Constitutum Silvestri* (déjà étudié à l'art. SILVESTRE, ci-dessus, col. 2071); 2. les *Gesta Liberii;* 3. les *Gesta Xysti;* 4. les *Gesta Polychronii;* 5. enfin les *Gesta Marcellini* ou *Synodus Sinuessana.* En voici le contenu sommaire.

Le *Constitutum Silvestri*, *P. L.*, t. VIII, col. 829-840, est le procès-verbal d'un concile tenu à Rome par le pape Silvestre en présence de Constantin; plusieurs hérétiques y sont condamnés, tout spécialement les partisans d'un comput pascal différent de celui qu'avait suivi le pape Symmaque en 501. Victorius (ou Victor) qui a préconisé ce comput est signalé comme un sectaire des plus dangereux. A côté de cette préoccupation apparaît encore celle de rendre sinon impossible, tout au moins extrêmement difficile, une accusation contre un membre du clergé : diacre, prêtre, évêque. Le nombre des témoins exigés pour que l'accusation soit recevable augmente avec la dignité de l'accusé; il interdit, de fait, toute procédure. Plusieurs des pièces suivantes mettent en application les règles ici indiquées.

Les *Gesta Liberii*, *P. L.*, t. VIII, col. 1388-1393, cherchent un précédent à la situation de Symmaque, bloqué au Vatican et incapable de célébrer au Latran les fêtes pascales. Ils le trouvent dans le cas du pape Libère, exilé par l'empereur sur la voie Salaria et à qui l'accès de Rome est interdit. Aux approches de la fête, ses prêtres lui démontrent que la cérémonie baptismale peut être célébrée n'importe où; c'est au cimetière ostrien que Libère accomplit les rites de la nuit de Pâques; pour ce qui est de la fête baptismale de la Pentecôte, le prêtre Damase trouve le temps et les ressources pour construire un baptistère à Saint-Pierre, qui n'est pas dans Rome.

Avec les *Gesta de Xysti purgatione*, Mansi, *Concil.*, t. V, col. 1161-1170 (cf. ci-dessus, art. SIXTE III, col. 2198 au bas) nous avons affaire avec un procès intenté au pape Sixte III. Deux personnages de Rome, en contestation avec l'Église romaine au sujet de quelques propriétés, intentent au pape, pour se débarrasser de son opposition, un procès pour mauvaises mœurs. L'empereur Valentinien en vient à éviter la communion de Sixte; finalement une assemblée du sénat, du clergé et des moines se réunit dans la basilique d'Hélène (Sainte-Croix); le pape et l'empereur y paraissent. Mais le consulaire Maxime expose au souverain que l'évêque ne peut être jugé par ses inférieurs. Sixte admet néanmoins que l'on fasse la preuve; mais, comme on ne peut le convaincre, Valentinien lui donne pouvoir de juger ses accusateurs; ils sont excommuniés et meurent peu après sans réconciliation : aussi bien ont-ils péché contre le Saint-Esprit. Quant à la culpabilité même du pape, on évite de se prononcer sur elle : « Que celui qui est sans péché lui jette la première pierre! »

Les *Gesta Polychronii*, Mansi, *Concil.*, t. V, col. 1169-1178, nous laissent dans un monde d'idées exactement semblable; seulement l'accusé est ici Polychronius, un évêque de Jérusalem, qui fait justice, de la même manière, de griefs portés contre lui. Il n'est pas inutile de souligner que le faussaire voudrait étendre à tout évêque l'immunité judiciaire qui couvre le pape de Rome.

Bien autrement importants sont les *Gesta Marcellini*, ou procès-verbal du concile de Sinuesse, Mansi, *Concil.*, t. I, col. 1249-1257; cf. *P. L.*, t. VI, col. 11-20. C'est ici en effet que s'exprime avec le plus de netteté l'axiome : *Prima sedes a nemine judicatur.* Au début de la persécution de Dioclétien, le pape Marcellin a la faiblesse de sacrifier publiquement dans le temple de Vesta et d'Isis. Deux diacres et trois prêtres vont le dénoncer aux fidèles, dont beaucoup viennent constater *de visu* la défaillance du pape. Bien vite un concile de trois cents évêques se rassemble dans une caverne spacieuse aux environs de Sinuesse. Marcellin comparaît; l'assemblée déclare qu'elle n'entend pas juger le pape; mais, si celui-ci est coupable, il doit se condamner lui-même. Néanmoins il faut d'abord établir le fait de la « thurification ». Marcellin essaie d'abord de nier, mais il y a suffisamment de témoins à charge pour qu'à la fin il avoue son crime. L'un des évêques lui dit alors : « C'est à toi maintenant à te condamner. » Et Marcellin dit : « J'ai péché; je ne puis rester dans l'ordre sacerdotal. » En d'autres termes, il prononce lui-même sa propre déposition, à laquelle souscrivent les évêques présents; l'un d'eux tire, d'ailleurs, la conclusion : *Nemo unquam judicavit pontificem, nec præsul sacerdotem suum quoniam prima sedes non judicabitur a quoquam.* Ces mots donnent la clé de

la narration, dont Baronius a eu grand tort de vouloir sauver l'historicité substantielle. Les actes du concile de Sinuesse rejoignent très exactement les récits des autres procès ecclésiastiques à la suite desquels ils figurent dans le ms. de Saint-Blaise, qui paraît bien avoir été le premier à les accueillir, vers le milieu du VIe siècle.

En une autre collection canonique transmise par le *Vaticanus lat. 1342* (IXe siècle), où ces apocryphes sont insérés non en bloc, comme dans le ms. de Saint-Blaise, mais répartis à leur place chronologique (à l'exception des *Gesta Marcellini* qui ont une place tout à fait aberrante), s'adjoignent une série de pièces qui entourent le *Constitutum Silvestri*, et une autre qui double ce dernier document et que nous appellerons, avec L. Duchesne, le *Concile des 275 évêques*. Ce dernier texte, dont Labbe et Hardouin admettaient encore l'authenticité et dont le P. Coustant, qui ne croyait pas à sa valeur, reconnaissait néanmoins qu'il différait profondément du *Constitutum Silvestri*, n'a rien à faire avec les apocryphes symmachiens et a toutes chances de dater d'une époque antérieure. Son idée essentielle est de faire approuver par le pape Silvestre les décisions dogmatiques du concile de Nicée et de substituer à la législation disciplinaire édictée par cette assemblée un règlement ecclésiastique plus en rapport avec les habitudes et les besoins de l'Église romaine. Laissons de côté ce *Concile des 275*, sur lequel le nécessaire a été dit à l'art. SILVESTRE.

Au contraire, les deux lettres qui précèdent et celle qui suit le *Constitutum Silvestri* se rattachent étroitement aux apocryphes déjà étudiés et à la lutte entre Laurent et Symmaque. La première, *Quoniam omnia*, *P. L.*, t. VIII, col. 822, est censée adressée au pape par les présidents du concile de Nicée, qui lui demandent la confirmation des actes de l'assemblée. Dans la lettre *Gaudeo promptam*, *ibid.*, col. 823, Silvestre donne l'approbation sollicitée, tout en insistant avec force sur la condamnation de Victorin et de son comput pascal. Autant que j'aie pu l'entendre, le pape transmet aux conciliaires de Nicée son *Constitutum*, c'est-à-dire les décisions arrêtées par lui en synode antérieurement à la tenue du concile œcuménique. Enfin la lettre *Gloriosissimus*, *ibid.*, col. 828 D, qui double plus ou moins la précédente, exprime avec plus de précision les mêmes idées, cite plus clairement l'évêque Victorin, le diacre Hippolyte avec Jovien (Jovinien?) et Calliste, condamne en bloc les trois ennemis de la Trinité, Photin, Sabellius et Arius. Le voisinage de tous ces noms donne, à lui tout seul, la mesure de l'ignorance où l'on commençait à s'enliser dans l'Italie du VIe siècle.

Il vaudrait la peine d'étudier le sort ultérieur de ces différentes pièces et leur pénétration dans les collections canoniques. Cela permettrait de juger de l'intérêt qu'on leur a attaché et, jusqu'à un certain point, de l'influence qu'elles ont exercée. Remarquons d'abord que ni la *Dionysiana*, compilée au premier quart du VIe siècle, ni la *Quesnelliana*, un peu plus tardive, ne leur ont fait accueil (elles figurent néanmoins, mais interpolées, dans quelques exemplaires de la *Dionysio-Hadriana*). L'*Hispana* ne les connaît pas davantage et, de ce chef, la collection de Pseudo-Isidore les ignore. C'est en des collections secondaires qu'elles ont trouvé un refuge. Pour le détail, voir L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. CXXXIV-CXXXV, se référant à Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande*. On peut dire que, dans l'ensemble, leur succès n'a pas été des plus considérables. Sans doute, par une voie détournée, certains faits imaginés par ces apocryphes ont pénétré dans l'histoire traditionnelle, qui ont eu ensuite leur répercussion sur la réalité et même sur le droit. Le *Liber pontificalis* en a gardé plusieurs, en particulier quelques détails narratifs des vies des papes Jules, Libère et Félix II (empruntés aux *Gesta Liberii*), quelques traits de la notice du pape Sixte III (empruntés aux *Gesta Xysti*), les indications relatives aux prescriptions disciplinaires de Silvestre (empruntées au *Constitutum Silvestri*), l'idée de la condamnation collective d'Arius, Sabellius et Photin (empruntée aux lettres pseudo-silvestrines). Il est incontestable enfin que c'est au *Concile des 275 évêques* que le *Liber* doit le plus clair de ses renseignements sur l'activité législative du pape Silvestre. Mais ce n'est point par le *Liber* que le concile de Sinuesse est entré dans l'histoire. La notice du pape Marcellin dans la biographie pontificale dépend, en effet, d'une autre légende, la *Passio Marcellini*, selon qui le pape rachète sa faute par le martyre, sans qu'il soit le moins du monde question d'une assemblée conciliaire devant laquelle il aurait dû comparaître. Ce ne peut donc être que par la voie des collections canoniques signalées plus haut que le faux concile, auquel tout le Moyen-Age a cru, est devenu un événement historique. Mais on aura déjà remarqué que la formule lapidaire transmise à la postérité : *Prima sedes a nemine judicatur* se retrouve, sous une forme à peine différente, dans Ennodius de Pavie et même, sous une forme plus tempérée, dans Avit de Vienne, qu'elle n'était donc pas une nouveauté au début du VIe siècle — le fragment laurentien la met sur les lèvres des partisans de Symmaque — que, loin de l'avoir créée, les apocryphes symmachiens, n'ont fait que la recueillir dans un milieu où elle était courante. Nous avons affaire avec un phénomène qui se reproduira lors de la composition des Fausses Décrétales. Loin de créer la doctrine, ces faux n'ont guère fait qu'en constater l'existence à l'époque où ils ont paru. Si, d'ailleurs, l'on était tenté de presser le rapprochement entre les apocryphes symmachiens et la collection pseudo-isidorienne, on serait amené à constater, avec L. Duchesne, qu'il y a loin d'y avoir parité entre ces deux séries de faux. « Quelle différence, écrit celui-ci, dans le choix des éléments, dans l'art de la composition, dans le succès! Les fausses décrétales du IXe siècle n'ont guère été discutées. *Sint ut sunt aut non sint*, telle est la formule qui exprime la moindre de leurs situations devant l'opinion, jusqu'au XVIe siècle; après quelques hésitations, assez timides, on a dit : *Sint*. Les décrétales apocryphes du VIe siècle n'ont point eu cette fortune. Les moins avisés y ont vu tout de suite des ébauches informes que le premier venu était autorisé à retoucher. » Gardons-nous donc d'en exagérer l'importance et d'y voir l'origine d'une des prérogatives essentielles reconnues par le droit au titulaire du Siège apostolique.

1° *Sources.* — Il y a deux récits presque contemporains de la compétition Symmaque-Laurent. Le plus ancien est celui du « fragment laurentien », dans L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. 44-46; un peu postérieur est celui du *Liber pontificalis* lui-même, 1re édition, *ibid.*, p. 97-99, 2e édition, p. 260-268. Leurs renseignements peuvent être contrôlés par des récits un peu postérieurs (Théodore le Lecteur, *Hist. eccl.*, l. II, c. XVI, *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 189; l'Anonyme de Valois, dans *Mon. Germ. hist.*, *Auct. ant.*, t. IX, p. 324) et par des textes contemporains : lettres et actes synodaux, soit dans les collections conciliaires, soit de préférence dans Thiel, *Epistolæ pontificum romanorum*, t. I, p. 639 sq. ou dans *Mon. Germ. hist.*, *Auct. ant.*, t. XII, p. 416-453; lettres de Théodoric, dans *Mon. Germ. hist.*, *Epistolæ*, t. III, p. 33 sq. Indications relatives à ces divers textes dans Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, p. 96 sq.

2° *Travaux.* — Les diverses histoires de Rome, de l'Église romaine, de l'Italie mentionnées aux notices des papes de cette même époque, auxquelles on ajoutera Caspar, *Geschichte des Papsttums*, t. II, p. 87-129 et G. Bardy, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. IV, p. 341-352.

É. AMANN.

SYMPHORIEN DE MONS, frère mineur capucin belge. — Né à Cuesmes, près de Mons, le 5 février 1873, de la famille Waver, il fit ses humanités au collège des jésuites de Mons et revêtit l'habit capucin, le 19 avril 1890, au couvent d'Enghien, où, le 21 avril 1891, il émit les vœux simples et, le 21 avril 1894, les vœux solennels. Il fut ordonné prêtre le 30 mai 1896. Après avoir enseigné pendant deux ans à l'école séraphique de Bruges, il fut envoyé à l'Institut supérieur de philosophie de l'université de Louvain, où il fut promu docteur en philosophie, en 1901, avec une dissertation sur l'argument ontologique de saint Anselme, dont il défendait la valeur probative pour l'existence de Dieu, contre le célèbre D. Mercier, plus tard archevêque de Malines. Il enseigna ensuite la philosophie à Bruges et à Izegem et contribua beaucoup à la formation scientifique des capucins de Belgique. Il exerça le lectorat pendant une dizaine d'années et fut élu entretemps aux charges de custode général, en 1903, 1906, 1912 et 1919, de définiteur provincial en 1906 et 1919, de provincial en 1909, et de supérieur de l'hospice de Louvain en 1912. Pendant son provincialat (1909-1912) il visita la mission du Punjab dans les Indes anglaises et accepta officiellement la nouvelle mission de l'Oubanghi dans le Congo belge, le 26 janvier 1910. Le grand mérite du P. Symphorien est d'avoir attiré l'attention des capucins belges sur saint Bonaventure, dont il approfondit la doctrine pendant les années de la guerre et dont il poursuivit l'étude pendant son séjour à Rome comme définiteur général, depuis le chapitre général du mois de mai 1920 jusqu'à sa mort inopinée à Rome, le 1er avril 1924.

Connaissant parfaitement la philosophie franciscaine, le P. Symphorien a laissé plusieurs études sur cette matière, mais surtout sur saint Bonaventure. Il a publié les travaux suivants : *La distinction formelle de Scot et les universaux*, dans *Études franciscaines*, t. XXI, 1909, p. 489-512; t. XXIII, 1910, p. 239-251; *L'itinéraire de l'esprit vers Dieu de saint Bonaventure*, dans *Annales de l'Institut supérieur de philosophie*, t. V, 1924, p. 3-37, dans lequel il démontre que l'*Itinerarium mentis in Deum* de saint Bonaventure est une œuvre éminemment mystique plutôt que philosophique et que, si saint Bonaventure admet les raisons éternelles, il ne les entend point dans le sens ontologiste; *Florilegium spiritualitatis franciscanæ præsertim bonaventurianæ*, dans *Analecta ord. fr. min. capuccinorum*, 1921, 1922 et 1924, t. XXXVII, XXXVIII et XL; *De l'influence et de la méthode d'influence de saint François de Sales*, dans *Études francisc.*, t. XXXVI, 1924, p. 204-208; *Théocentrisme, anthropocentrisme*, dans la même revue, t. XXXVII, 1925, p. 561-577. Le P. Symphorien est aussi l'auteur de l'ouvrage suivant : *L'influence spirituelle de saint Bonaventure et l'Imitation de Jésus-Christ de Thomas a Kempis*, qui parut d'abord dans *Études franciscaines*, t. XXXIII-XXXV, 1921-1923 et séparément à Paris, 1923, in-8°, 242 p.; dans cette étude il n'a pas voulu démontrer d'une manière certaine et péremptoire la parenté doctrinale entre saint Bonaventure et Thomas a Kempis, ni la dépendance directe, immédiate et unique de l'*Imitation* vis-à-vis du Docteur séraphique, mais seulement établir l'existence de rapports probables entre le maître franciscain et Thomas et démontrer que saint Bonaventure constitue une source (pas la source) au moins indirecte et médiate de l'*Imitation*.

Rmus P. Symphorianus a Montibus, prov. belgicæ definitor generalis, dans *Analecta ord. fr. min. capuccinorum*, t. XL, 1924, p. 166-168; Jean de Dieu, *In memoriam*, dans *Études francisc.*, t. XXXVII, 1925, p. 561; Hugues d'Eernegem, *Nécrologe des fr. mineurs capucins de la prov. belge, du 1er mars 1882 au 1er mars 1932*, Ekeren, 1932, p. 33-34.

A. TEETAERT.

SYNDÉRÈSE. — Terme employé en théologie morale pour désigner la conscience habituelle, plus particulièrement les premiers principes innés à la conscience morale. — I. Origine du mot. II. Doctrines scolastiques. III. La syndérèse surnaturelle.

I. ORIGINE DU MOT. — L'expression semble due à une leçon fautive d'un texte de saint Jérôme. Dans le commentaire de la vision d'Ézéchiel, *P. L.*, t. XXV, col. 22, l'auteur cite une théorie philosophique qui compare les quatre animaux de la vision avec la distinction platonicienne des parties de l'âme. L'homme, le lion et le taureau correspondraient aux parties raisonnable, λογικόν, irascible, θυμικόν, et concupiscible, ἐπιθυμικόν. L'aigle correspondrait à une quatrième partie que les grecs désignent par le terme συντήρησις que saint Jérôme traduit par *scintilla conscientiæ*. Cette étincelle de la conscience, explique l'auteur, est indestructible dans l'homme, elle n'a pas été éteinte dans le cœur d'Adam après son expulsion du paradis terrestre. Elle est en nous la source des jugements moraux. C'est avec raison que les grecs ont vu le symbole de cette partie de l'âme dans l'aigle; elle plane en quelque sorte au-dessus des trois autres parties, les dirige et les corrige lorsque celles-ci se trompent. Saint Jérôme rapproche ensuite cette syndérèse de deux passages de saint Paul, I Thess., V, 23, et Rom., VIII, 26. La réalité appelée syndérèse correspondrait également à ce que saint Paul entend par le terme « esprit », l'esprit « qui prie en nous en des gémissements ineffables », qui « connaît ce qui est dans l'homme » et que l'apôtre recommande aux chrétiens de sauvegarder. Dans la suite du texte, saint Jérôme prend visiblement le terme συντήρησις comme synonyme du terme συνείδησις et le traduit simplement par *conscientia*. Le passage suggère ainsi de lui-même que le terme συντήρησις pourrait n'être qu'une déformation de συνείδησις. La preuve a été tentée par Fr. Nitzsch une première fois et reprise plus récemment par R. Leiber. Trois manuscrits du commentaire de saint Jérôme portent effectivement συνείδησις à la place de συντήρησις.

Le passage cité de saint Jérôme est incontestablement le point de départ de l'acception du terme chez les théologiens scolastiques. On trouverait encore l'expression syndérèse chez saint Grégoire de Nazianze, mais dans un sens étranger à celui de saint Jérôme, pour désigner l'union de l'âme et du corps. Le sens scolastique est expliqué par les uns en fonction du verbe συν-τηρῶ, conserver, et désignerait ainsi la mémoire des vérités morales. D'autres le ramènent avec saint Albert le Grand à συνδιαίρησις du verbe συνδιαιρῶ ce qui donnerait à peu près le sens de résumé ou synthèse des principes moraux. Selon les deux étymologies on écrit *synteresis* et *synderesis*.

II. DOCTRINES SCOLASTIQUES. — Comme on le voit, le sens du terme pose le problème du dernier fondement de la moralité dans l'homme. La doctrine de la syndérèse est chez les scolastiques nécessairement fonction de la conception qu'ils se font de la finalité morale, c'est-à-dire de la dotation morale qui oriente la nature humaine vers sa fin dernière. De la nature de cette orientation dépend la réalité décrite sous le vocable de syndérèse. Saint Thomas, précisant la doctrine de saint Albert le Grand, attribue la syndérèse exclusivement à l'intelligence et l'identifie à l'*habitus* des premiers principes moraux, fondement des jugements de la conscience morale. Saint Bonaventure qui suit sur ce point la tradition de son ordre, affirmée déjà chez Alexandre de Halès, distingue la syndérèse de la conscience et l'attribue à la volonté. Les deux doctrines traduisent deux conceptions différentes de la finalité morale. La première oriente la volonté humaine par les lois métaphysiques universelles vers sa

fin dernière en Dieu, sans lui attribuer un rôle différent de celui des autres causes secondes. La fonction de la volonté sera de se soumettre aux lois de la finalité universelle que lui impose la raison pratique. Dans cette perspective, le fondement dernier de la dotation morale de l'homme se ramène aux seules dispositions fondamentales de la raison pratique, c'est-à-dire de la conscience morale. Dans la conception franciscaine, par contre, la volonté humaine est orientée vers la fin dernière par une finalité morale distincte de la finalité métaphysique universelle. Dans cette perspective, la volonté doit bénéficier d'une dotation morale particulière distincte de celle de la conscience. C'est à quoi répond la doctrine franciscaine de la syndérèse. Nous allons indiquer l'essentiel des deux doctrines.

1° *Doctrine de saint Thomas* (Voir *Sum. theol.*, Iª, q. LXXIX, a. 12 et 14; Iª-IIæ, q. XCIV, a. 1; *De veritate*, q. XVI, a. 1-3). — Saint Thomas appuie sa doctrine principalement sur le texte cité de saint Jérôme, dont il rapproche des passages, concernant la conscience, de saint Jean Damascène, saint Basile et saint Augustin. Il est à noter que saint Thomas semble également prendre le terme συντήρησις pour synonyme de συνείδησις. Voici le passage du Damascène : Λέγεται δὲ καὶ ἡ ἡμέτερα συνείδησις νόμος τοῦ νοὸς ἡμῶν, (saint Thomas traduit : *Dicit quod synderesis est lex intellectus nostri*), *De fide orthod.*, l. IV, c. XXII, *P. G.*, t. XCIV, col. 1200. Quant à saint Basile, il est dit de lui : *Basilius synderesim naturale judicatorium nominat*, mais le texte invoqué ne fait pas mention de la conscience, il y est simplement question d'un κριτήριον φυσικόν, le *naturale judicatorium* de saint Thomas, par lequel nous discernons le bien et le mal. *Homil. in Princ. Prov.*, *P. G.*, t. XXXI, col. 405. De même le texte d'Augustin, cité par saint Thomas dans le *De veritate*, q. XVI, a.1, ne contient qu'une mention générale se rapportant à la conscience, il y est question des règles immuables que sont les vertus elles-mêmes : *quædam regulæ et lumina virtutum et vera et incommutabilia*, sans qu'il soit fait mention de la syndérèse ou de la conscience. On voit donc que l'identification de la syndérèse à l'*habitus* des premiers principes moraux est le fait des traditions scolastiques suivies par saint Thomas.

Dans l'enseignement traditionnel saint Thomas distingue trois opinions. Les uns considèrent la syndérèse comme un pouvoir indéterminé, distinct de la raison et supérieure à celle-ci — il s'agit sans doute de la tradition franciscaine — d'autres en font un pouvoir indéterminé qu'ils identifient à la fonction naturelle de la raison, d'autres encore, en font le pouvoir naturel de la raison, mais en tant qu'il est déterminé par un *habitus* inné. C'est cette dernière opinion que saint Thomas adopte lui-même. Le pouvoir naturel de juger est fondé chez l'homme sur la connaissance intuitive des principes naturels innés à la raison. Cette connaissance ne saurait exister en nous simplement à l'état d'un pouvoir indéterminé. La possibilité de disposer promptement en toute occasion de ces vérités premières suppose que celles-ci ont dans notre esprit le caractère déterminé d'un *habitus*. Dans la raison spéculative cette disposition constitue l'*habitus primorum principiorum* des vérités théoriques, la syndérèse est l'équivalent de cet *habitus* dans l'ordre de la raison pratique, elle est la connaissance habituelle des principes du droit naturel, *habitus* aussi déterminé que celui des principes de la raison spéculative. *De veritate*, q. XVI, a. 3. Cet *habitus* fait partie de la constitution de la nature humaine, au point que la déchéance la plus profonde ne saurait le détruire. C'est par la syndérèse que l'homme garde toujours conscience de sa vocation morale, point de départ d'une conversion qui reste toujours possible à l'aide de la grâce. *Loc. cit.*, q. XVII, a. 2, ad 3um. Chez les damnés même la syndérèse subsiste comme source de leur sentiment de culpabilité et de leurs remords.

Définie par l'*habitus* des premiers principes moraux, la syndérèse sert de fondement à la distinction devenue classique, de la conscience habituelle et de la conscience actuelle; voir CONSCIENCE, t. III, col. 1156 sq., surtout col. 1162. Son contenu est déterminé dans la doctrine thomiste en fonction des principes métaphysiques qui régissent l'ordre universel de la création. Les principes constituant la syndérèse sont essentiellement l'expression, dans l'homme, des principes généraux qui président à l'activité des causes secondes. La conscience morale reflète nécessairement l'ordre universel dans lequel chaque être est déterminé à agir conformément à sa nature propre, à poursuivre la perfection de son être sous l'actuation de la cause première et dernière qui est Dieu. Appelé à se conformer librement à cet ordre, l'homme a le privilège de le connaître. La syndérèse est ainsi la conscience des nécessités universelles qui s'imposent à la volonté libre sous la forme de l'obligation morale. Ses principes constituent les obligations morales premières, sources et fondement de tous nos devoirs. La nature de ces vérités morales premières pose le même problème que celle des premiers principes spéculatifs : Sont-elles des vérités innées, présentes à la conscience à titre d'idées innées, ou sont-elles simplement des vérités incluses virtuellement dans nos jugements et que la raison connaît après coup par abstraction? La solution donnée par saint Thomas se tient entre ces deux conceptions, *De veritate*, q. XVI, a. 1. Les premiers principes sont des vérités premières que l'intelligence saisira intuitivement dès ses premières démarches en vertu d'un *habitus* inné. Ce n'est pas l'idée qui est innée en tant que telle, mais l'esprit la contient en quelque sorte en puissance, elle jaillira de la disposition innée à l'intellect. Ainsi l'usage de la raison pratique comporte nécessairement la connaissance de l'obligation première et fondamentale qui s'impose à l'homme d'agir conformément à sa nature et de respecter les relations essentielles qui conditionnent cette nature. On peut donc formuler le premier principe de la syndérèse par cet impératif : « agis conformément à ta nature. » Sa présence se traduit dans toutes les consciences humaines par la nécessité universelle d'aimer le bien et de fuir le mal, c'est-à-dire d'aimer ce qui est conforme et de fuir ce qui est contraire aux exigences de la nature raisonnable de l'homme. De ce premier principe procèdent immédiatement d'autres qui formulent la nécessité de respecter, en même temps que notre nature, les relations que celle-ci soutient avec Dieu et nos semblables : « agis envers Dieu conformément à ce qu'il est pour toi », « agis envers le prochain conformément à ce qu'il est pour toi ». Notre nature dépend, comme toutes les causes secondes, dans son existence et dans son action de l'Être nécessaire. Ainsi, d'après saint Thomas, l'obligation d'aimer Dieu comme notre fin dernière est, dans notre syndérèse, le reflet du déterminisme finaliste universel qui s'impose à notre volonté comme elle s'impose à l'ensemble des causes secondes. C'est pourquoi cette obligation est nécessairement présente aux premières démarches de la raison pratique. Cette conception des premiers principes de la syndérèse explique la position si originale, adoptée par saint Thomas dans la célèbre question de l'enfant qui parvient à l'usage de la raison. Le premier devoir qui s'impose à la conscience de l'enfant sera celui d'ordonner sa volonté vers Dieu par un acte d'amour. La clarté des principes de la syndérèse, miroir de l'ordre métaphysique universel, est telle que l'enfant ne saurait commettre un péché véniel avant d'avoir, ou obéi, ou désobéi à ce premier devoir envers Dieu. Voir la discussion de ce problème chez

les théologiens à l'article Infidèles *(Salut des)*, t. vii, col. 1863-1878.

Fondement inné de toutes nos obligations, l'*habitus* des premiers principes moraux est appelé à s'enrichir par la connaissance détaillée de nos devoirs. La théologie morale distingue pour cette raison le contenu inné de la syndérèse d'un contenu acquis formé par la science morale.

2° *Doctrine de saint Bonaventure.* — La doctrine franciscaine, conformément à la perspective indiquée plus haut, voit dans la syndérèse un pouvoir appartenant exclusivement à la volonté et qui incline l'homme au bien moral. Ce pouvoir est indépendant de la conscience habituelle que la doctrine franciscaine décrit d'une manière analogue à celle de saint Thomas.

De même que l'intellect est doté de la lumière naturelle de ses premiers principes, l'affectivité est pourvue d'un certain penchant naturel qui la dirige dans ses désirs. Or, il convient de distinguer un double penchant dans l'homme, celui qui le porte au bien être et celui qui le porte au bien honnête. De même que l'*habitus* des premiers principes moraux est distinct de celui des premiers principes spéculatifs, le penchant qui incline la volonté au bien moral est distinct des autres inclinations et constitue un *habitus* particulier de la volonté. La syndérèse est ce pouvoir habituel qui incline la volonté au bien moral. *In II*um, *Sent.*, dist. XXXIX, a. 2, q. i, édit. de Quaracchi, t. ii, p. 910. Le rôle attribué par saint Bonaventure à ce pouvoir, par rapport à la conscience morale, montre bien comment la doctrine franciscaine se sépare de la conception intellectualiste de saint Thomas. Si la syndérèse est appelée *scintilla conscientiæ*, c'est, continue l'auteur, que la conscience, par elle-même, ne saurait être efficace, ne saurait mouvoir la volonté et la stimuler au bien. C'est la syndérèse qui lui apporte en quelque sorte l'étincelle de son énergie. De même que la raison ne peut commander et imposer son verdict que par l'intermédiaire de la volonté, la conscience morale ne peut imposer ses décisions que par l'intervention du pouvoir affectif de la syndérèse. On retrouve dans cette doctrine le point de vue particulier du volontarisme propre à l'école franciscaine. La syndérèse, *habitus* de la volonté, constitue chez saint Bonaventure le principe d'une inclination spécifiquement morale qui prédispose la volonté à sa fonction proprement morale. Elle se rattache par le fait même étroitement à la doctrine bonaventurienne de l'amour. L'amour de bienveillance, qui constitue, pour l'école franciscaine, la forme morale de la poursuite du bien honnête, procède de la syndérèse. Celle-ci devient ainsi le fondement premier et le principe directeur de cette finalité qui oriente l'homme vers la charité parfaite, dans la vision de Dieu, comme vers l'achèvement de sa vocation morale. D'un autre point de vue la doctrine franciscaine de la syndérèse constitue le point de départ de la conception du fondement des vertus propre à cette école. Pouvoir naturel et inné de l'amour du bien honnête, la syndérèse constitue dans la volonté même le principe des vertus, son *habitus* général servira de siège à leurs *habitus* particuliers. A cette syndérèse saint Bonaventure attribue également les privilèges de la syndérèse thomiste : ni le péché, ni la dépravation ne sauraient l'extirper de la nature de l'homme. *Loc. cit.*, a. 2, q. ii.

III. La syndérèse surnaturelle. — La conception thomiste de la syndérèse forme une partie du traité de la conscience devenue classique dans l'enseignement de la théologie morale. La description qu'on a donnée plus haut ne saurait être complète dans une théologie qui considère la dotation morale de l'homme à la double lumière de la nature et de la grâce. Du fait que cette théologie détermine une dotation surnaturelle qui ajoute ses *habitus* infus par la grâce aux *habitus* de la nature, elle est amenée à distinguer également une syndérèse surnaturelle, fondement de la conscience surnaturelle chrétienne. L'existence d'une syndérèse proprement surnaturelle est impliquée dans la notion de loi surnaturelle chrétienne, de la « loi nouvelle » de l'Évangile, qui est décrite par les théologiens comme une réalité immanente à la conscience morale. C'est ainsi qu'elle est définie par saint Thomas comme une loi interne : *Lex nova proprie et principaliter est lex interna nobis indita.* Elle ne s'impose point du dehors à la conscience, mais la dispose intérieurement : *ex abundantia amoris et gratiæ suaviter inclinantis.* Ia-IIæ, q. cvi, a. 1. On trouvera un développement de cette notion chez Suarez, qui démontre l'existence d'une « loi connaturelle à la grâce », à laquelle revient dans l'ordre surnaturel un rôle analogue à celui de la loi naturelle dans l'ordre moral naturel. De même que la raison connaît intuitivement les vérités morales premières de la loi naturelle, la raison éclairée par la grâce connaît les obligations premières et fondamentales de l'ordre moral surnaturel : les obligations de la foi, de l'espérance et de la charité. Suarez, *De legibus*, l. I, c. iii, n. 12, édit. Vivès, t. v, p. 10. De ce point de vue, les *habitus* infus des vertus théologales constituent une syndérèse surnaturelle, c'est-à-dire des principes premiers qui sont présents à la conscience du fait même de la grâce et qui servent de fondement à l'ensemble des devoirs de la vie surnaturelle chrétienne. Leur présence apporte aux principes de la syndérèse naturelle une certitude et un sens nouveaux. A ces données il convient d'ajouter ceux de la doctrine des dons du Saint-Esprit. Ces dispositions infuses par la grâce, particulièrement les dons de sagesse, de science et de conseil ont pour fin de faciliter le rôle de la conscience chrétienne. S. Thomas, Ia-IIæ, q. lxviii. Ainsi constituée, la syndérèse surnaturelle est proprement la source de la vie spirituelle du chrétien, de cet esprit d'adoption des enfants de Dieu dont parle saint Paul et qu'il nous appartient de développer au cours de la vie.

Pour les doctrines scolastiques, voir Ueberwegs-Geyer, *Gesch. der Phil.*, t. i, § 35, p. 145; Fr. Nitzsch, *Ueber die Entstehung der scholast. Lehre von der Synteresis*, dans *Jahrbücher für prot. Theol.*, t. v, 1879, puis l'article du même auteur dans *Zeitschr. für Kirchengeschichte*, t. xviii, 1, p. 23; l'opinion de Nitzsch a été attaquée par N. Siebeck, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. x; elle a été défendue plus récemment par R. Leiber, *Phil. Jahrb.*, 1912, p. 370, 992; voir aussi Jahnel, *Woher stammt der Ausdruck Synderesis bei den Scholastikern?* dans *Theol. Quartalschr.*, t. lii, 1870; H. Gass, *Die Lehre vom Gewissen*, Berlin, 1869; 1. Appel, *Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis*, Rostock, 1891; du même : *Die Synteresis in der mittelalterl. Mystik*, dans *Zeitschr. für Kirchengesch.*, 1894, p. 535-544.

J. Rohmer.

1. SYNÉSIUS, évêque de Ptolémaïs au commencement du ve siècle.

I. Vie. — Synésius naquit à Cyrène, capitale de la Cyrénaïque, entre 370 et 375. Il appartenait à une excellente famille du pays et se glorifiait de descendre de l'Héraclide Eurysthène. *Epist.*, lvii et cxiii. Il fit à Alexandrie ses études de philosophie et il y reçut entre autres les leçons de la célèbre Hypatie, qui lui fit connaître les doctrines du néoplatonisme. Durant toute sa vie, il conserva à Hypatie une profonde reconnaissance et il resta en relations suivies avec elle. Il alla jusqu'à Athènes, peut-être pour y entendre quelqu'un des maîtres alors renommés; mais il rentra déçu de ce séjour en Grèce. *Epist.*, cxxxvi. En 399, semble-t-il, Synésius fut, en dépit de sa jeunesse, choisi par ses compatriotes pour prendre la tête d'une ambassade envoyée à Constantinople auprès de l'empereur Arcadius : il s'agissait d'obtenir de lui des réductions d'im-

pôts pour sa ville natale et pour toute la province qui avaient été ravagées par les incursions des Barbares et réduites à la misère par les tremblements de terre et les invasions de sauterelles. Synésius dut rester à Constantinople pendant près de trois ans, afin de plaider la cause de ses concitoyens; il n'épargna d'ailleurs pas ses peines; enfin son éloquence, aidée parfois par de riches cadeaux aux gens en place, parvint à démontrer l'excellence de sa cause : au début de 402, il put rentrer à Cyrène et rapporter à ses mandataires l'annonce des faveurs qu'il avait obtenues pour eux.

Bientôt après son retour, Synésius repartit pour Alexandrie : ce fut là qu'il se maria; Théophile d'Alexandrie fut, à ce qu'il semble, le ministre de cette union. Il suit des formules qu'il emploie pour parler de ce mariage que Synésius était dès lors chrétien. On peut d'ailleurs le conclure également du récit qu'il donne de sa légation à Constantinople, puisqu'il raconte que, pour venir à bout de son affaire, il se rendait volontiers dans les temples pour offrir à Dieu des sacrifices et que là, prosterné contre terre et les larmes aux yeux, il invoquait tous les saints de Thrace et de Chalcédoine, que Dieu a couronnés de la gloire des anges, de lui venir en aide.

C'était d'ailleurs un chrétien d'une espèce à part, que l'on peut rapprocher de son contemporain Ausone. Il ne se croyait pas obligé de renoncer à la philosophie grecque pour pratiquer les devoirs de la religion, et volontiers il opposait même les enseignements des sages de l'hellénisme à ceux des théologiens et des moines qu'il qualifiait de Barbares. *Dion*, 9 et 13. La vie idéale qu'il rêvait pour lui et qu'il souhaitait à ses amis était un heureux mélange de lectures, de méditations, de travaux manuels et de sports : il aimait par dessus tout la chasse et le jardinage : « Je comprends les choses et j'en juge aussi bien qu'un autre, écrivait-il de lui; mais pour la rhétorique, ce n'est pas mon métier. Je fais ma vie de deux choses : cultiver des arbres et nourrir de bons chiens de chasse. Mes doigts ne s'usent pas à manier la plume, mais à manier des dards et des bêches. » Ailleurs, il décrivait ainsi son existence : « Le divertissement et l'étude sont toute mon occupation. Lorsque j'étudie, si c'est quelque chose de Dieu, il faut que je sois tout seul; mais pour me divertir, j'aime fort la compagnie; et, dès que je n'ai plus les yeux sur des livres, je suis prêt à tout ce qu'on veut. Pour ce qui est du soin des affaires et du gouvernement, mon naturel et mes occupations m'en détournent entièrement. »

Tel qu'il se dépeint lui-même, Synésius nous apparaît comme un grand seigneur, ami de son repos et fort incapable de vaillants efforts. Il se trouva pourtant que les circonstances l'obligèrent à plusieurs reprises à sortir de son égoïsme : il sut alors révéler tout ce qu'il cachait dans son âme de véritable grandeur. Déjà nous l'avons vu à l'œuvre lors de sa légation à Constantinople. En 405, la ville de Cyrène fut assiégée par les Barbares : les Macètes, après avoir mis à feu et à sang la campagne voisine arrivèrent devant la capitale et menacèrent de la réduire à leur merci. Synésius fut l'âme de la résistance; il se plaça à la tête de ses concitoyens et obligea les Barbares à s'éloigner. Une nouvelle alerte eut lieu en 406 : elle fut repoussée, grâce au courage dont Synésius fit preuve une fois de plus.

Les années suivantes furent plus calmes. Retiré à la campagne, Synésius put alors partager son temps entre la vie de famille et l'éducation de ses fils, les réflexions philosophiques et religieuses, le jardinage et la chasse, la pratique de l'hospitalité. Sans doute espérait-il jouir longtemps de cette paix et de ce calme. Mais il arriva qu'en 410, l'évêché de Ptolémaïs fut vacant : ses compatriotes, reconnaissants du dévouement dont il avait fait preuve lors des invasions, l'élurent malgré lui. Son premier mouvement fut pour refuser une charge dont il s'estimait profondément indigne. « Il considérait que, plus l'état de l'épiscopat est éminent, plus il fallait de pureté pour le recevoir. Car jouir d'honneurs presque divins, dit-il, quoi qu'on ne soit qu'un homme, c'est une douce et agréable récompense à qui la mérite; mais, si l'on en est indigne, c'est un terrible sujet de crainte pour l'autre vie... Il lui semblait encore que l'inclination qu'il avait aux divertissements, quoiqu'il fût disposé à les quitter, ne lui permettrait jamais d'acquérir la gravité nécessaire à un prélat... Outre l'aversion qu'il avait pour les affaires, il considérait combien il était difficile de s'engager dans ces embarras et de conserver en même temps son âme dans la pureté et la tranquillité nécessaires pour la prière, et même de ne pas éteindre peu à peu l'esprit de Dieu en soi-même. Cependant il était persuadé que la vie d'un évêque doit être sans tache et sa vertu d'autant plus éminente et plus pure qu'il est obligé de laver les taches des autres... Il craignait encore que l'estime qu'on témoignait avoir de lui ne l'enflât de vanité et qu'acceptant l'épiscopat en cette manière, il n'acquît point la vertu propre à cet état et ne perdît même celle de l'état inférieur qu'il aurait méprisé. » Tillemont, *Mémoires*, t. XII, p. 517.

Un autre motif poussait Synésius à refuser l'épiscopat. Il avait une femme qu'il aimait et qui lui avait déjà donné trois fils. Il ne pouvait accepter la pensée qu'il serait obligé désormais de renoncer à l'espoir d'avoir de nouveaux enfants.

Enfin, il objectait certaines de ses opinions qui n'étaient pas conformes à la doctrine reçue généralement des fidèles : il ne pouvait pas en particulier arriver à se persuader que l'âme est postérieure au corps, que le monde et les parties qui le composent doivent périr, que la résurrection aura lieu de la manière dont le peuple en parle. Il veut bien, dit-il, ne pas prêcher au peuple sur ces sujets obscurs; mais il ne peut accepter d'être contraint d'admettre des opinions qu'il considère comme fausses : « La vérité est propre à Dieu contre lequel je ne veux faire aucune faute. Il n'y a qu'en cela où je ne puis me déguiser... Je crois plaire à Dieu en aimant cette sincérité et en en faisant une profession publique. S'il faut être évêque, il faut commencer par la chose de toutes la plus divine, qui est la vérité, et non pas entrer dans le ministère de Dieu par ce qui est le plus contraire à Dieu, c'est-à-dire par le mensonge. » *Epist.*, CV.

Les scrupules et la sincérité avec laquelle Synésius les expose dans une lettre à Théophile d'Alexandrie honorent grandement l'homme capable de parler de la sorte. Il faut croire que Théophile donna à Synésius tous les apaisements nécessaires, car celui-ci ne tarda pas à recevoir la consécration épiscopale. Même les problèmes doctrinaux qu'il avait soulevés ne parurent pas des obstacles insurmontables : s'il admettait l'éternité du monde et la préexistence des âmes, s'il interprétait d'une manière allégorique la résurrection, il se contentait, après tout, de reprendre des idées exprimées naguère par Origène et sur lesquelles l'Église ne s'était pas encore prononcée d'une manière définitive. Au plus doit-on trouver étrange que Théophile ait donné un laisser-passer à de telles doctrines; il est vrai que, depuis les premiers éclats de la controverse origéniste, il s'était bien calmé.

Devenu évêque, Synésius connut plus de peines et de tristesses que de joies. Non seulement, il eut la douleur de voir mourir ses enfants qu'il chérissait, mais il eut sans cesse à lutter pour le bien de ses diocésains. Le gouverneur de la province, Andronicus, était un homme cupide et cruel, qui mettait en coupe réglée ses administrés et n'avait aucun respect pour les biens même de l'Église : Synésius dut agir contre lui, récla-

mer à la cour, et finalement l'exclure de la communion des fidèles. Les ariens troublèrent la foi des simples par leurs prédications : l'évêque les réduisit au silence. Surtout les Macètes et les Ausuriens recommençaient leurs incursions sanglantes dans la Pentapole, pillant et massacrant sur leur passage; ils arrivèrent même jusque devant les murs de Ptolémaïs. Partout, Synésius donna le plus bel exemple du courage : « Si je me trouve dans la ville au temps de l'assaut, déclare-t-il, je courrai droit à l'église et n'en partirai point; je ne l'abandonnerai pas; je prendrai pour protection la piscine sacrée; j'embrasserai les saintes colonnes qui soutiennent la table inviolable de l'autel; c'est là que je me tiendrai tant que je vivrai; c'est là que je veux reposer après ma mort. Je suis le ministre et le sacrificateur de Dieu : il faut peut-être que je lui offre ma vie en sacrifice. Il sera sans doute touché de voir l'autel où l'on ne lui offre pas de victime sanglante, souillé par le sang du prêtre. » *Catast.*, II, 6.

L'orage passa cependant; les Barbares furent impuissants à s'emparer de Ptolémaïs; Synésius survécut à l'invasion. Ce ne fut pas pour longtemps à ce qu'il semble, car on ne trouve dans ses lettres aucune trace des événements postérieurs à 413. Il dut mourir cette année-là ou la suivante.

II. Écrits. — Synésius a beaucoup écrit. Dès avant son épiscopat, il avait multiplié les ouvrages sur toutes sortes de sujets, souvent futiles, il ne cessa jamais d'écrire des lettres et des hymnes; devenu évêque, il composa des discours d'une inégale importance.

1° Des premiers écrits de Synésius, nous n'avons conservé que le souvenir : quelques poèmes, un ouvrage assez important sur la chasse voilà, semble-t-il, quel fut son premier bagage littéraire; cf. *Epist.*, CLIV et CI.

2° Au cours de sa légation à Constantinople, vers 400, Synésius prononça, devant l'empereur Arcadius et sa suite, un discours sur la royauté, Περὶ βασιλείας, édité peu de temps après, *P. G.*, t. LXVI, col. 1053-1108. L'orateur y expose les devoirs d'un prince qui doit s'efforcer de ressembler à Dieu dans l'accomplissement de sa tâche.

3° De la même époque date un écrit intitulé *Les Égyptiens ou sur la Providence*, Αἰγύπτιοι ἢ περὶ προνοίας, *P. G.*, t. LXVI, col. 1209-1282. Sous le voile du mythe égyptien qui oppose les deux frères, Osiris et Typhon, Synésius décrit dans ce livre les luttes qui opposent, vers 400, le consul d'alors, Aurelianus, et un autre personnage d'importance, dans lequel O. Seeck a cru pouvoir reconnaître le frère aîné d'Aurelianus, Flavius Césaire, le consul de 397.

4° C'est encore au cours de sa légation que Synésius a écrit l'ouvrage *Sur le don*, Περὶ τοῦ δώρου, *P. G.*, t. LXVI, col. 1577-1588, où il est question d'un instrument d'astronomie qui devait être offert à un personnage influent, Pionius.

5° La lettre CLIV d'Hypatie mentionne deux œuvres de caractère assez différent : la première est intitulée *Dion ou sur sa manière de vivre*, Δίων ἢ περὶ τῆς κατ' αὐτὸν διαγωγῆς, *P. G.*, t. LXVI, col. 1111-1164. C'est une apologie contre des critiques jalouses qui atteignaient les publications antérieures de Synésius, en particulier le traité sur la chasse et les poésies : on se demandait comment un vrai philosophe pouvait être en même temps un littérateur. Synésius répond que le philosophe ne doit pas se tenir constamment perdu dans les hauteurs de la spéculation, mais qu'il doit aussi cultiver la beauté, telle que peuvent la révéler la rhétorique et la poésie.

6° La seconde est consacrée aux *Songes*, Περὶ ἐνυπνίων, *P. G.*, t. LXVI, col. 1281-1320. Ce livre a été composé en une seule nuit, en 403 ou 404. Il se propose d'expliquer l'origine et la signification des songes.

7° Un dernier traité, *Éloge de la calvitie*, Φαλάκρας ἐγκώμιον, *P. G.*, t. LXVI, col. 1167-1206, a été rédigé en 404 ou 405 : c'est une réponse à l'ouvrage de Dion Chrysostome, *Éloge de la chevelure*. Synésius s'amuse à développer les arguments que l'on peut faire valoir en faveur de la calvitie. Il ne faut pas chercher dans son livre une intention profonde; c'est plutôt un amusement, une manière de jeu. Un contemporain, peut-être même un compatriote de Synésius y a répliqué par un nouvel éloge de la chevelure.

8° Les *lettres* de Synésius datent de la période antérieure à son épiscopat aussi bien que de son épiscopat lui-même; elles jettent sur la vie de leur auteur une vive lumière. L'édition de *P. G.*, t. LXVI, col. 1321-1560 compte 156 de ces lettres; celle de Hercher en donne 159, mais la dernière lettre de Migne, les trois dernières de Hercher sont inauthentiques. Le grand nombre des manuscrits que nous possédons de la correspondance de Synésius — on en connaît plus de cent qui ont été copiés avant le XVIe siècle — témoigne de la singulière faveur avec laquelle ces lettres ont été lues au Moyen-Age : on y a goûté d'abord la pureté du style, mais on a été sensible aussi à la variété des idées, à l'éclat des mots : Synésius est le dernier des grands épistolographes de l'antiquité.

Il serait intéressant et utile de savoir de quelle manière a été formé le recueil actuel de ces lettres, qui couvre la période comprise entre 399 et 413. Nous ne pouvons pas le dire avec précision; car ni l'ordre chronologique, ni l'ordre des correspondants ne sont suivis. Il semble qu'on ait constitué, d'une manière indépendante, des recueils partiels et que la collection complète ait été formée par le simple rapprochement de ces recueils. C'est aux lecteurs qu'il appartient maintenant de retrouver l'ordre des faits et de remettre chaque pièce à la place qui lui convient le mieux.

En tout cas, les lettres de Synésius nous permettent de suivre les diverses étapes de sa marche vers la sainteté : à ce titre, elles sont particulièrement précieuses. Au début, nous voyons agir devant nous le grand seigneur, ami du repos, qui partage son existence entre la lecture, la chasse, le jardinage et la méditation; toujours prêt d'ailleurs à rendre service à ses concitoyens, mais jaloux de sa tranquillité. Peu à peu, Synésius prend du christianisme une conscience plus claire; il se rend compte des insuffisances de la philosophie hellénique pour résoudre les grands problèmes de l'existence. Enfin, lorsqu'il est devenu évêque, il se donne tout entier à sa nouvelle mission; ce qui est plus remarquable, il n'en accomplit pas seulement avec zèle les obligations extérieures, mais il en pénètre l'esprit; il se met à la poursuite de la sainteté; il développe sa vie intérieure; il favorise les ascètes; et lui-même, purifié par de douloureuses épreuves, se remet tout entier entre les mains de Dieu. Il n'abandonne pas pour autant la philosophie qui a été le guide de sa jeunesse, et l'on risque de s'étonner parfois en trouvant ici ou là sous sa plume des réminiscences profanes auxquelles on ne s'attendait pas. Mais il n'y a là qu'un signe de richesse spirituelle, encore insuffisamment assimilée peut-être. Synésius éveille en nous une sympathie profonde par tout ce qu'il a d'humanité.

9° *Les hymnes*, *P. G.*, t. XLVI, col. 1581-1616, sont à la fois des témoignages d'une âme profondément religieuse et des œuvres d'art soigneusement ciselées. Ces hymnes suivent les lois de la prosodie antique et sont écrites en trimètres spondaïques, en anacréontiques, en vers anapestiques, etc. Le dialecte dorien, dans lequel elles sont rédigées est également le fait d'un savant observateur des traditions.

Des neuf hymnes qui nous restent — la dixième est apocryphe et doit être l'œuvre d'un copiste postérieur — les quatre premières sont presque entièrement

philosophiques, et c'est à peine si, de temps à autre, une expression trahit la connaissance du christianisme. Au contraire, les hymnes V-IX sont inspirées par le christianisme le plus authentique : non seulement la langue est plus simple, la pensée plus claire, mais surtout les dogmes chrétiens y sont mis en pleine lumière : qu'il s'agisse de célébrer le fils de la Vierge, de fêter l'Épiphanie et d'expliquer les présents des mages, de remercier le Christ pour tous les dons de la nature et de la grâce, de chanter les gloires de la résurrection et de l'ascension du Sauveur, Synésius trouve des accents émouvants pour exprimer sa pensée.

10° *Sermons et discours.* — Au temps de l'épiscopat de Synésius remontent quelques discours ou sermons, en partie fragmentaires. *P. G.*, t. LXVI, col. 1561-1578. De ces discours, les deux plus intéressants sont les Καταστάσεις, en rapports étroits avec les événements actuels : le premier est un bref remerciement à l'excellent Anysius qui, en 406-407, fut gouverneur militaire de la Pentapole, *dux Libyarum*, et qui fit momentanément rentrer les Barbares sous l'obéissance romaine. Le second, écrit en 412, est une pathétique exhortation aux habitants de Ptolémaïs, assiégés par les Barbares : il constitue en même temps un beau monument de zèle pastoral et de flamme oratoire.

On peut ajouter que la lettre LVII n'est pas une véritable lettre, mais un discours, et précisément une invective contre le préfet Andronicus, déféré à un synode et excommunié par l'évêque.

Synésius ne tient pas de place dans l'histoire de la théologie proprement dite. Improvisé évêque, comme saint Ambroise, il n'a pas eu comme celui-ci le temps ni l'occasion d'étudier profondément l'enseignement traditionnel et de le penser à nouveau. Ce qui nous intéresse en lui, c'est sa vie intérieure et le développement de sa spiritualité. A ce point de vue, il offre un exemple presque unique dans l'histoire. On peut sans doute le comparer à quelques autres, à Clément d'Alexandrie par exemple. Mais Clément va plutôt en se compliquant, du *Protreptique* aux derniers *Stromates*, tandis que Synésius se simplifie. Les pages qu'il a écrites sur les devoirs des évêques ne sont pas seulement une confession émouvante par sa sincérité; elles expriment aussi la haute idée que se faisaient les hommes instruits, au début du Ve siècle, du sacerdoce chrétien et de ses tâches; elles méritent de prendre place à côté du *De sacerdotio* de saint Jean Chrysostome et de quelques autres écrits du même genre.

Il ne saurait être question de donner une bibliographie tant soit peu complète sur Synésius de Cyrène. Peu d'auteurs en effet ont davantage retenu l'attention et le nombre des ouvrages qui lui ont été consacrés est considérable.

La première édition des œuvres de Synésius a été publiée à Paris en 1553 par Hadrien Turnèbe. Une autre édition, avec traduction latine et notes, a paru à Paris en 1612, par les soins de Denys Petau (rééditée en 1631, 1633 et 1640). C'est l'édition de Petau qui est reproduite dans *P. G.*, t. LXVI (sauf pour *L'éloge de la calvitie*, dont le texte est celui de Krabinger); à J.-G. Krabinger, on doit en effet une édition de l'*Éloge de la calvitie* (Stuttgart, 1836), des *Égyptiens* (Sulzbach, 1835), et du *Discours sur la royauté* (Munich, 1835). D'une édition complète entreprise par le même savant, seul a paru le t. I, Landshut, 1850. Les lettres de Synésius ont été éditées séparément par R. Hercher, *Epistolographi græci*, Paris, 1873, p. 638-739; cf. p. LXXII-LXXIX. Des travaux d'approche en vue d'une nouvelle édition ont été faits par W. Fritz, *Die Briefe des Synesius von Kyrene, ein Beitrag zur Geschichte des Attizismus im IV. und V. Jahrhundert*, Leipzig, 1898; *Die handschriftliche Ueberlieferung der Briefe des Synesius von Kyrene*, dans *Abhandlungen der kgl. bayer. Akad. der Wissensch.*, Philos.-philol. Klasse, t. XXIII, p. 319-398, Munich, 1905; *Unechte Synesios Briefe*, dans *Byzant. Zeitschr.*, t. XIV, 1905, p. 75-86.

Les hymnes de Synésius ont été éditées séparément par W. Christ et M. Paranikas, *Anthologia græca carminum christianorum*, Leipzig, 1871, p. 3-23, et par J. Flach, *Synesii episcopi hymni metrici*, Tubingue, 1875.

Une traduction française des œuvres de Synésius est due à H. Druon, *Les œuvres de Synésius, évêque de Ptolémaïs dans la Cyrénaïque au commencement du Ve siècle, traduites entièrement pour la première fois en français et précédées d'une étude biographique et littéraire*, Paris, 1878. Une traduction anglaise, due à A. Fitzgerald, a paru à Londres en 1926 et 1930.

Parmi les études consacrées à Synésius, nous citerons seulement : A. Gardner, *Synesius of Cyrene, philosopher and bishop*, Londres, 1886; O. Seeck, *Studien zu Synesios*, dans *Philologus*, t. LII, 1893, p. 442-483; J. Mandoul, *De Synesio Ptolemensi episcopo et Pentapoleos defensore*, Paris, 1899; W. S. Crawford, *Synesius the Hellene*, Londres, 1901; A.-J. Kleffner, *Synesius von Kyrene, Der Philosoph und Dichter und sein angeblicher Vorbehalt bei seiner Wahl und Weihe zum Bischof von Ptolemais*, Paderborn, 1901; G. Grützmacher, *Synesios von Kyrene, ein Charakterbild aus dem Untergang des Hellenentums*, Leipzig, 1913; J. Stiglmayr, *Synesius von Kyrene, Metropolit der Pentapolis*, dans *Zeitschr. für kathol. Theologie*, t. XXXVIII, 1914, p. 509-563; A. Hauck, *Welche griechischen Autoren der klassischen Zeit kennt und benützt Synesius von Kyrene? Ein Beitrag zur παιδεία des 4. Jahrhunderts nach Christus*, Friedland in Meklemburg, 1911; R. Sollert, *Die Sprichwörter bei Synesius von Kyrene*, Augsbourg, 1909 et 1910.

G. BARDY.

2. SYNESIUS KRIEGER, frère mineur allemand (XVIIIe siècle). — Originaire de Ratisbonne, il fut lecteur pendant les années 1715-1719 et mourut à Cham, comme vicaire du couvent, le 18 novembre 1740. On lui doit les ouvrages suivants : *Simon magus proto-hæresiarcha a Simone Petro Romæ ex aere præceps actus, nunc naturæ artisque legibus subjectus ac secundum Cotchica sua opera philosophice examinatus*, Landshut, 1713, in-8°, 109 p.; *Theses theologicæ de necessitate pænitentiæ*, Ingolstadt, 1717, in-8°, 72 p.; *Quæstiones theologicæ im-et opportunæ de fide*, Ingolstadt, 1718, in-8°, 102 p., où il traite les quatre questions suivantes : *An catholicus semper fidem fateri teneatur interrogatus* (p. 1-20); *An liceat aliquando fidem dissimulare* (p. 21-60); *An catholici tempore persecutionis possint vel teneantur fugere* (p. 61-74); *Qualiter prohibita sit lectio librorum hæreticorum* (p. 74-104); *Pax æterna*, Landshut, 1715.

B. Lins, *Geschichte des ehemaligen Augustiner-und jetzigen Franziskaner-Klosters in Ingolstadt*, Ingolstadt, 1920, p. 135.

A. TEETAERT.

SYNOPTIQUES (ÉVANGILES). — Les trois premiers évangiles, qui portent respectivement les noms de saint Matthieu, de saint Marc et de saint Luc, sont désignés sous le nom de *Synoptiques* (ils ont reçu ce nom de J.-J. Griesbach en 1774), parce qu'ils ont presque le même contenu, disposé dans un ordre à peu près semblable, de sorte que leur texte peut être placé sur trois colonnes parallèles et être ainsi embrassé d'un coup d'œil (σύνοψις). Ces trois évangiles ayant déjà été étudiés individuellement (art. MATTHIEU, t. X, col. 359-374; MARC, t. IX, col. 1939-1959; LUC, t. IX, col. 971-1000), il reste à examiner leurs rapports, à préciser leurs ressemblances et leurs différences, en vue d'apporter une solution à ce qu'on appelle le problème synoptique, l'un des plus difficiles parmi les problèmes d'ordre littéraire que pose l'Introduction au Nouveau Testament.

I. LE FAIT SYNOPTIQUE. — La comparaison des trois premiers évangiles fait ressortir entre eux, soit pour le fond, soit pour l'ordre des épisodes, soit pour la forme, des ressemblances étroites, et en même temps de notables différences.

1° *Ressemblances et différences pour le fond.* — 1. *Ressemblances.* — Le fond des Synoptiques est constitué par un ensemble d'épisodes de la vie de Jésus et d'entretiens du Sauveur, dont beaucoup sont communs à ces trois évangiles, ou au moins à deux d'entre eux,

qui tous présentent le même caractère (en contraste avec les récits et discours du quatrième évangile), et sont disposés dans le même cadre général. Ils débutent (mis à part les récits de l'enfance de Jésus rapportés par saint Matthieu et saint Luc seuls) par le baptême du Sauveur, racontent son ministère en Galilée et en Pérée, conduisent ensuite Jésus à Jérusalem, où, après quelques jours de prédication, se déroulent les événements de la passion et de la résurrection. Tout l'apostolat du Christ semble ainsi renfermé dans le cadre chronologique d'une seule année, et dans un cadre géographique qui comprend deux théâtres successifs : la Galilée (et régions environnantes), puis la Judée, alors que le quatrième évangile indique plusieurs voyages de Jésus à Jérusalem avec retours en Galilée, et laisse entendre, d'après les données chronologiques qu'il fournit, que la prédication du Sauveur a duré deux ans et demi ou trois ans.

On se rend compte avec précision de la ressemblance du contenu des Synoptiques, soit en divisant leur texte en sections et en déterminant le nombre des sections communes, soit en comptant le nombre des versets communs. D'après le comput de Reuss (*Histoire évangélique*, Paris, 1876), si l'on divise la matière évangélique en 130 sections, 47 sont communes aux trois Synoptiques, 12 communes à Matthieu et Marc, 6 communes à Marc et Luc, 2 communes à Matthieu et Luc; Luc a 38 péricopes particulières, Matthieu 17, et Marc 5 seulement (ce sont : III, 20-21, la famille de Jésus veut s'emparer de lui; IV, 26-29, parabole de la semence qui croît d'elle-même; VII, 32-37, guérison d'un sourd-muet; VIII, 22-26, guérison de l'aveugle de Bethsaïda; XIV, 51-52, le jeune homme qui s'enfuit sans vêtements après l'arrestation de Jésus). — En comptant les versets au lieu des péricopes, on trouve 350 versets communs aux trois Synoptiques, 170 communs à Matthieu et Marc, 50 communs à Marc et Luc, 230 communs à Matthieu et Luc; Matthieu a 330 versets particuliers (le tiers environ du premier évangile), Luc 541 (à peu près la moitié du troisième évangile), Marc 68 seulement (un dixième de cet évangile). La double constatation que, d'une part, le contenu de Marc se retrouve presqu'intégralement dans Matthieu et dans Luc, et que, d'autre part, Matthieu et Luc ont une proportion considérable de parties communes qui n'ont pas de parallèles dans Marc, constitue un des éléments essentiels du fait synoptique.

2. *Différences.* — *a)* Elles apparaissent d'abord dans les *additions et suppressions* que l'on constate en comparant les Synoptiques. Luc et Matthieu surtout ont en propre des parties considérables, par exemple les récits de l'enfance de Jésus, complètement différents d'ailleurs dans ces deux évangiles. Luc a en propre une dizaine de chapitres, IX, 50-XVIII, 14, dont le contenu : récits et paraboles placés par l'évangéliste au cours du voyage de Jésus à Jérusalem, n'a pas le plus souvent de parallèle dans Matthieu et surtout dans Marc. Par contre, il y a dans Luc une omission assez considérable : le voyage de Jésus dans les pays du Nord et les récits qui s'y rattachent, Matth., XIV, 22-XVI, 12 et Marc, VI, 45-VIII, 21, n'ayant pas de parallèle dans le troisième évangile.

b) A côté des additions et suppressions, il y a dans les Synoptiques *de grandes différences pour le développement donné au récit* de certains faits que tous les trois mentionnent : par exemple, la mort de saint Jean-Baptiste, à laquelle Luc fait simplement allusion, III, 19-20, que Matthieu raconte sobrement, XIV, 3-12, et dont Marc fait un récit tout à fait détaillé et vivant, VI, 17-29.

c) Les différences de fond entre les Synoptiques vont parfois jusqu'à *d'apparentes contradictions*, soit dans les faits eux-mêmes, soit dans les détails des récits. On sait les difficultés qu'il y a à concilier le récit de l'institution de l'eucharistie dans le troisième évangile avec celui des deux premiers Synoptiques; le manque de concordance entre les récits des apparitions du Christ ressuscité, Luc ne parlant que des apparitions à Jérusalem, tandis que, d'après Matthieu, le Ressuscité semble ne s'être manifesté à ses apôtres qu'en Galilée. Parmi les oppositions de détail entre des passages parallèles des Synoptiques, on peut mentionner la recommandation faite par Jésus aux apôtres de n'emporter dans leurs courses apostoliques rien autre qu'un bâton, Marc., VI, 8, de ne rien emporter, pas même un bâton, Matth., X, 10, Luc., IX, 3; la guérison d'un aveugle qui se produit lorsque Jésus approche de Jéricho, Luc., XVIII, 35-43, à sa sortie de Jéricho, Matth., XX, 29-34, Marc., X, 46-52; les divergences dans les circonstances (temps et personnes) du reniement de saint Pierre.

2° *Ressemblances et différences dans l'ordre des parties.* — 1. L'ordre des épisodes dans Marc et Luc est presque constamment le même (il faut naturellement tenir compte de l'introduction dans la trame commune des parties propres à Luc). On compte seulement (P. Wernle, *Die synoptische Frage*, p. 7, cité dans Camerlynck, *Synopsis*, p. LVI) sept récits qui ne se trouvent pas à la même place dans ces deux évangiles : Luc., III, 19 et Marc., VI, 17; Luc., IV, 16-30 et Marc., VI, 1-6; Luc., V, 1-11 et Marc., I, 16-20; Luc., VI, 12-16, 17-19 et Marc., III, 13-19, 7-12; Luc., VIII, 4-18, 19-21 et Marc., IV, 1-25, III, 31-36; Luc., XXII, 15-20, 21-23 et Marc., XIV, 22-25, 18-21; Luc., XXII, 54-62, 63-65 et Marc., XIV, 53-54, 66-72, 65 (dans ces quatre derniers cas, il y a interversion dans l'ordre de deux péricopes successives). Ces quelques divergences dans la suite des épisodes peuvent généralement s'expliquer par la méthode historique particulière et le point de vue spécial de saint Luc. Cf. LUC, t. IX, col. 986-987.

2. Si l'on compare la succession des péricopes communes à Matthieu et Marc, on constate que, à partir du c. XIV de Matthieu, l'ordre est presque constamment le même dans les deux évangiles (avec addition dans Matthieu de récits ou discours qui ne figurent pas dans Marc). Par contre, dans les treize premiers chapitres de Matthieu, il n'y a pas généralement parallélisme avec Marc pour l'ordre des péricopes; cette divergence s'explique par la méthode propre de l'auteur du premier évangile, qui adopte un ordre systématique, groupement des miracles en séries, des paroles isolées en discours. Cf. MATTHIEU, t. X, col. 365.

3. La même explication vaut pour la divergence dans l'ordre des matériaux qu'on observe dans les parties communes à Matthieu et Luc ne figurant pas dans Marc. Les récits et surtout les paroles du Christ, qui sont groupés systématiquement dans Matthieu, se retrouvent dispersés dans le troisième évangile, saint Luc s'étant proposé sans doute de les rapporter à leur place chronologique.

3° *Ressemblances et différences de forme.* — Il est rare que dans les passages parallèles des trois Synoptiques, ou de deux d'entre eux seulement, dont le fond est commun, le texte soit absolument identique : il y a généralement des différences plus ou moins notables dans le choix ou l'ordre des mots, dans la construction ou la succession des phrases. On ne rencontre aucun verset rigoureusement identique dans les trois Synoptiques à la fois; il y en a huit dans les passages parallèles de Matthieu et Marc, six dans les parallèles de Matthieu et Luc, trois dans les parallèles de Marc et Luc.

1. Les ressemblances se constatent surtout dans la relation de paroles de Jésus, qui très souvent ne présentent que des variantes insignifiantes. Voici un exemple :

Matth., xvi, 24-25	Marc., viii, 34-35	Luc., ix, 23-24
Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι. Ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν. Ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὑρήσει αὐτήν.	Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι. Ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν. Ὃς δ'ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου σώσει αὐτήν.	Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν, ἀρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι. Ὃς γὰρ ἂν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι, ἀπολέσει αὐτήν. Ὃς δ'ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ οὗτος σώσει αὐτήν.

On ne saurait s'étonner que des sentences comme celles-là se soient gravées aisément dans la mémoire et se soient transmises littéralement. Il faut noter cependant que Jésus les a prononcées en araméen, et qu'elles auraient pu être traduites en grec en termes différents, de sorte que la concordance verbale presque complète entre les trois Synoptiques reste significative. D'autant plus que, par ailleurs, cette concordance n'existe pas pour d'autres paroles de Jésus, qu'on s'attendrait, vu leur importance, à voir reproduire identiquement par les évangélistes : on sait que le texte du *Pater* présente de notables différences dans la recension de Matth., vi, 9-11 et celle de Luc., xi, 2-4; et que les paroles de la consécration du pain et du vin à la Cène sont rapportées en des termes différents par chacun des évangélistes, Matth., xxvi, 26-29, Marc., xiv, 22-25, Luc., xxii, 15-20.

2. Dans les récits, les variantes de forme sont beaucoup plus fréquentes. On peut cependant signaler de longs épisodes où la similitude dans la suite des phrases et le choix des expressions frappe beaucoup plus que les différences, et où la parenté se révèle jusque dans des détails de style peu importants, comme les transitions par exemple. On peut citer à ce point de vue la discussion sur le sabbat avec les pharisiens, Matth., xii, 1-4, Marc., ii, 23-26, Luc., vi, 1-4, suivie de la guérison de l'homme à la main desséchée, Matth., xii, 9-13, Marc., iii, 1-5, Luc., vi, 6-10. Cf. aussi l'épisode du jeune homme riche, Matth., xix, 16-22, Marc., x, 17-22, Luc., xviii, 18-23.

3. La parenté littéraire entre des récits parallèles parfois très différents de forme se révèle en certains cas par l'emploi commun de termes rares. Le verbe ἀπαίρομαι qui ne se trouve nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament est employé à la fois par les trois Synoptiques : Ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν, Matth., ix, 15, Marc., ii, 20, Luc., v, 35. Cf. également Matth., xvi, 28, Marc., ix, 1, Luc., ix, 27 : Οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου. D'autres fois, c'est l'emploi commun dans les récits parallèles de constructions très spéciales, peu normales. L'exemple classique est celui de la guérison du paralytique, où le discours de Jésus est coupé également dans les trois Synoptiques par l'incise : *ait paralytico*, sorte de parenthèse introduite par le rédacteur, Matth., ix, 6, Marc., ii, 10, Luc., v, 24. Cf. également une même anomalie de rédaction dans les récits de la guérison de l'hémorroïsse, Matth., ix, 20-21 et Marc., v, 27-28.

4. Un autre trait de parenté littéraire entre les Synoptiques est révélé par les concordances verbales entre les citations communes de l'Ancien Testament, en des cas où le texte évangélique ne reproduit exactement ni celui de la version grecque des Septante, ni celui de l'original hébreu. Par exemple la citation d'Isaïe : *rectas facite semitas ejus*, Matth., iii, 3, Marc., i, 3, Luc., iii, 4, alors que le texte du prophète, Is., xl, 3, porte, d'après l'hébreu et les Septante : *semitas Dei nostri*. Cf. également la citation de Malachie, iii, 1, dans Matth., xi, 10, Marc., i, 2, Luc., vii, 27, où le texte commun des trois Synoptiques : *angelum... qui præparabit viam tuam* reproduit assez largement le texte hébreu du prophète : *præparabit viam ante faciem meam*, dont la version des Septante s'écarte considérablement.

II. Histoire du problème synoptique. — Les relations entre les évangiles synoptiques, envisagées comme problème littéraire, n'ont guère commencé à être étudiées systématiquement qu'au xviiie siècle. L'antiquité chrétienne et le Moyen Age, dans la comparaison des évangiles, se sont placés à peu près exclusivement au point de vue de l'*harmonistique*, cherchant simplement les moyens d'expliquer ou d'atténuer les divergences que présentent les textes parallèles, dans l'ordre et la présentation des faits, ainsi que dans la teneur des paroles.

On sait que, sur la composition des Synoptiques et leurs relations, l'ancienne tradition ecclésiastique ne fournit que des données très sommaires et dont l'interprétation prête à discussion. Après le prologue du IIIe évangile, où saint Luc fait allusion à divers essais tentés avant lui pour raconter ce qu'avait fait Jésus, les principaux textes sont ceux de Papias, évêque de Hiérapolis, rapportés par Eusèbe. De ces textes reproduits et discutés dans les articles Marc, t. ix, col. 1941-1942 et Matthieu, t. x, col. 360-361, il n'y a à retenir au point de vue du problème synoptique, que les données suivantes : Marc, dans la rédaction de son évangile, s'est inspiré de la catéchèse de saint Pierre; Matthieu a écrit en hébreu (plutôt en araméen) un recueil de *Logia*, dont on tenta plusieurs traductions en grec. Les écrivains ecclésiastiques des premiers siècles, qui parlent incidemment de la composition des évangiles, s'inspirent de Papias et admettent tous que l'ordre dans lequel ceux-ci ont été écrits est celui-là même que le Canon leur assigne; cf. par exemple saint Jean Chrysostome, *Homil. in Matth.*, iv, 1. Saint Augustin cependant, dans le *De consensu evangelistarum*, tente de chercher des éléments de solution au problème de l'harmonie évangélique dans la considération des rapports littéraires (ordre et méthode de composition) des Synoptiques; on doit y relever surtout l'idée que Marc s'est inspiré de son prédécesseur Matthieu en l'abrégeant : *Marcus Matthæum subsecutus tanquam pedisequus et breviator ejus*.

L'idée de la dépendance mutuelle des évangiles suivant leur ordre de succession dans le Canon resta dominante durant tout le Moyen Age, sans que d'ailleurs on cherchât à approfondir le problème littéraire des relations entre les Synoptiques. Au xviie siècle, Grotius cependant modifiait la thèse augustinienne, en supposant que, si Marc dépend de l'évangile hébreu de Matthieu, le traducteur grec de cet évangile aurait connu et utilisé Marc, idée qui a été reprise par plusieurs exégètes catholiques contemporains; cf. art. Matthieu, t. x, col. 363. De même Richard Simon se refusait à admettre l'opinion d'Augustin sur Marc abréviateur de Matthieu. Cependant l'hypothèse augustinienne est encore défendue par Griesbach (1789), qui admet que l'évangile de Marc est tout entier tiré des deux autres Synoptiques. A la fin du xviiie siècle commencent à apparaître des hypothèses nouvelles sur l'origine et les rapports des Synoptiques. Lessing

(1778), puis Eichhorn (1794) supposent l'existence d'un évangile araméen primitif dont Matthieu, Marc et Luc seraient trois versions indépendantes. Puis c'est l'hypothèse de la tradition orale, esquissée d'abord par Herder (1797), et exposée ensuite de façon systématique par Gieseler (1818) : cette explication de la formation des évangiles *uniquement* par la tradition orale a trouvé de nombreux partisans, principalement parmi les catholiques (actuellement encore M. Levesque, le P. Marcel Jousse et quelques autres), mais surtout elle entre comme un élément de solution dans la plupart des systèmes actuels. En 1832, Schleiermacher préluda d'autre part à l'hypothèse documentaire en admettant comme sources de nos évangiles un grand nombre de *diégèses*, ou petits récits écrits, qui auraient été la première forme de la littérature évangélique. Les théories de l'École de Tubingue sur la composition des évangiles reflètent naturellement sa conception de l'histoire du christianisme primitif : ses représentants supposent à l'origine deux documents, l'un, araméen, de tendance judéochrétienne, un autre, paulinisant, ou grec, dont Matthieu et Luc seraient respectivement la forme évoluée et doctrinalement atténuée; Marc aurait combiné les deux documents primitifs en en neutralisant les tendances. Si le système de l'École de Tubingue a été abandonné, sa méthode, dont la caractéristique est de faire correspondre le développement de la littérature évangélique avec le développement historique et doctrinal du christianisme primitif, est à la base des systèmes les plus récents proposés par la critique indépendante pour expliquer la formation des évangiles.

Baur et ses disciples avaient défendu l'idée du caractère secondaire de Marc, en vertu de considérations d'ordre historique plutôt que littéraire : sur ce point particulier, la réaction se produisit bientôt, à la suite d'études critiques plus approfondies; c'est la thèse opposée de la priorité de Marc par rapport aux autres évangiles qui allait devenir dominante et servir de base à la théorie dite *des deux sources.* D'après ce système, nos Synoptiques actuels auraient deux sources principales : d'une part, l'évangile de Marc, ou une forme primitive de cet évangile, d'autre part, un recueil araméen de discours, identifié ou non avec les *Logia* de Matthieu indiqués par Papias, dont l'utilisation par Matthieu et Luc expliquerait les éléments communs à ces deux évangiles, qui ne figurent pas dans Marc. Cette théorie, sous cette forme simpliste, est aujourd'hui reconnue comme insuffisante, à elle seule, à résoudre le problème synoptique et l'on a été amené soit à admettre des sources secondaires plus ou moins nombreuses, soit à supposer des formes intermédiaires entre les sources primitives et leur utilisation par les évangélistes. Dans ses lignes générales, elle est cependant admise, tout au moins comme point de départ et comme cadre pour des recherches ultérieures, par la plupart des critiques, en dehors des catholiques. Ces recherches ont tendu soit à préciser le caractère, l'étendue des sources et leurs états successifs, soit à déterminer leurs rapports entre elles et avec les évangiles actuels. On n'accepte guère plus aujourd'hui la théorie du Proto-Marc, qui connut une période de faveur, théorie d'après laquelle la première source des Synoptiques n'aurait point été Marc lui-même, mais une forme primitive de cet évangile, soit plus longue (Holtzmann), soit surtout plus courte (E. Reuss, Weizsäcker). Quant à la seconde source, désignée généralement par le sigle Q (*Quelle* = source en allemand), on en a tenté diverses reconstitutions, les uns n'y voulant voir qu'un simple recueil de discours, d'autres admettant qu'elle comprenait aussi quelques récits (c'est en particulier l'opinion de A. Harnack et B. Weiss). Les divergences ne sont pas moindres sur les relations entre la première et la seconde source : tandis que certains admettent l'utilisation de Q par Marc (Harnack, B. et J. Weiss, Loisy, Streeter), d'autres (Jülicher, Wernle, Wellhausen) combattent cette hypothèse. D'ailleurs l'orientation des recherches critiques sur le problème synoptique s'est notablement modifiée depuis le commencement du XXe siècle. La critique, se faisant de plus en plus radicale, n'accepte plus de considérer nos évangiles actuels comme des écrits à peu près homogènes, dus à un seul auteur : à côté des sources principales, on leur suppose une multiplicité de sources secondaires, et surtout on les considère comme l'aboutissant d'un travail rédactionnel complexe. Le problème littéraire se double d'un problème historique et doctrinal. On recherche les couches successives de tradition auxquels correspondent les divers éléments, en lesquels on décompose les évangiles. Le problème synoptique s'insère ainsi dans le problème plus général de la formation et du développement de la tradition évangélique. C'est en particulier la position adoptée par l'école récente, qui préconise la méthode dite de l'*histoire des formes (Formgeschichtliche Methode)*, laquelle suppose que la tradition évangélique a pris naissance et s'est développée dans la communauté chrétienne primitive, qu'elle s'est enrichie progressivement en correspondance avec les besoins de la foi et du culte, se fixant dans des écrits fragmentaires de caractère varié (apophtegmes, discours, miracles), qui ont été utilisés pour la rédaction des évangiles.

La critique indépendante ne tient à peu près aucun compte des données de la tradition ecclésiastique, et fonde ses conclusions relatives à l'origine des évangiles sur la seule étude interne des textes. Les exégètes catholiques au contraire attachent un très grand prix aux témoignages traditionnels. Les données que ceux-ci fournissent ont été rappelées et précisées dans les décisions de la Commission biblique pontificale sur l'évangile selon saint Matthieu (19 juin 1911), sur les évangiles selon saint Marc et selon saint Luc (26 juin 1912), sur la question synoptique (26 juin 1912), décisions qui doivent servir de cadre aux systèmes élaborés pour résoudre les problèmes littéraires relatifs aux Synoptiques. Voici le texte de la décision sur la question synoptique :

1. Tout en observant ce qui, dans les décisions précédentes, doit être absolument observé, surtout en ce qui regarde l'authenticité et l'intégrité des trois évangiles de Matthieu, Marc et Luc, l'identité substantielle de l'évangile grec de Matthieu avec son original primitif, et aussi l'ordre dans lequel ces évangiles ont été composés, les exégètes peuvent-ils, pour expliquer les ressemblances ou les divergences des évangiles, parmi tant d'opinions diverses et contradictoires, discuter en toute liberté et recourir à l'hypothèse de la tradition soit écrite, soit orale, ou encore à celle de la dépendance d'un évangile par rapport à un évangile antérieur ou aux évangiles antérieurs? — Oui.

2. Doit-on regarder comme observant les décisions susdites ceux qui, sans appui sur un témoignage traditionnel et sans preuve historique, acceptent facilement l'hypothèse dite communément « des deux sources », qui prétend expliquer la composition de l'évangile grec de Matthieu et de l'évangile de Luc surtout par leur dépendance à l'égard de l'évangile de Marc et à l'égard d'une collection dite « des discours du Seigneur »? Et par suite, peuvent-ils soutenir en toute liberté cette hypothèse? — Non, sur les deux points.

III. Examen des principaux systèmes proposés pour la solution du problème synoptique. — 1° *Hypothèse de la tradition orale.* — Cette hypothèse qui, sous sa forme rigoureuse (explication des rapports entre les Synoptiques par la *seule* tradition orale), ne compte plus que de rares partisans, repose sur un fait indéniable : c'est d'abord sous forme de tradition orale

qu'ont été transmis les souvenirs apostoliques sur la vie et l'enseignement de Jésus. L'Évangile, avant d'être écrit, a été prêché par les apôtres et les disciples du Seigneur, et il est très probable qu'il se forma très vite un type pour ainsi dire officiel de catéchèse, fixé dans ses grandes lignes suivant un plan invariable, dont les discours de Pierre, et particulièrement le discours du chef des apôtres au centurion Corneille, Act., x, 34-43, nous donnent un raccourci. C'est de cet enseignement oral, gardé fidèlement dans la mémoire et comme stéréotypé, mais cependant diversifié pour répondre aux besoins particuliers des différents auditoires, que, d'après les tenants de l'hypothèse en examen, procéderaient *directement* les Synoptiques. Ceux-ci supposent volontiers, cf. E. Levesque, *Nos quatre Évangiles*, p. 26-30, que la catéchèse primitive aurait pris trois formes principales en trois milieux différents : Jérusalem, Rome, les Églises grecques. La catéchèse de Jérusalem, s'adressant à des Juifs, devait avant tout montrer en Jésus le Messie prédit par les prophètes et préciser les rapports entre son enseignement et la Loi mosaïque : c'est cette catéchèse qui aurait été fixée par écrit dans l'évangile de saint Matthieu, rédigé en araméen par cet apôtre, évangile dont le contenu et le caractère correspondent précisément aux nécessités de l'apostolat chrétien dans le milieu palestinien. A Rome, la prédication chrétienne, s'adressant surtout à des gentils, tout en gardant le même cadre et le même contenu essentiel, devait négliger ce qui était proprement juif et, fondant son apologétique sur les miracles accomplis par le Sauveur plutôt que sur l'accomplissement des prophéties messianiques, s'attacher à montrer en Jésus l'envoyé de Dieu, jouissant de pouvoirs divins : l'évangile de saint Marc, qui, selon les témoignages de l'antiquité ecclésiastique, reproduit la prédication romaine de Pierre, répond bien aux besoins de ce milieu. Enfin, dans le monde grec, la catéchèse élémentaire, prêchée par Paul à des auditoires mêlés de juifs et de gentils, avait dû prendre un caractère plus universel et présenter Jésus comme le Sauveur de tous : c'est bien là l'idée fondamentale de l'évangile de saint Luc, disciple de Paul.

Cette théorie — très simple — est, semble-t-il, trop simple pour s'adapter aux données complexes du problème synoptique. Elle rend assez bien compte des différences de fond et de forme que présentent les Synoptiques : omissions, transpositions, répétitions s'expliquent facilement par l'insuffisante fidélité de la mémoire. On remarquera pourtant que le système n'explique pas pourquoi la tradition orale qui a fourni le fonds commun aux trois Synoptiques a laissé en dehors une masse assez considérable de faits et de paroles, de même caractère, qui ont été ensuite recueillis par chacun des évangélistes dans les parties de leur œuvre qui leur sont propres, en particulier par Luc. Mais, surtout, ce dont l'hypothèse de la tradition orale ne peut rendre suffisamment compte, ce sont les ressemblances d'ordre dans la suite des développements et, surtout, les ressemblances de forme, allant parfois jusqu'à une identité presque littérale, que présentent les Synoptiques. Les défenseurs les plus récents de la théorie ont insisté sur le rôle que joue la mémoire chez les peuples qu'on a appelés *de style oral*, parmi lesquels figurent les peuples de l'ancien Orient, et l'extraordinaire puissance mnémonique à laquelle ils peuvent arriver. Il n'est pas douteux en effet que, à l'époque évangélique, l'enseignement des rabbins était donné sans texte écrit et a été transmis oralement pendant longtemps avant la rédaction des compilations où il s'est conservé. On a aussi cru reconnaître dans les évangiles un élément rythmique, récits et discours formant des strophes plus ou moins régulières, avec répétition de mots et de formules facilitant le travail de la mémoire (théorie du R. P. Jousse, à laquelle peuvent être rattachés les essais de M. Loisy de traduction rythmée de tout le Nouveau Testament). Mais, sur ce dernier point, on doit faire de grandes réserves : si certaines paroles de Jésus présentent, en effet, ce caractère rythmé, il paraît tout à fait arbitraire de vouloir le retrouver dans les récits évangéliques. Comment expliquer d'ailleurs, dans cette hypothèse, que quelques-unes des paroles de Jésus, parmi les plus importantes et les plus caractéristiques, aient été rapportées par chacun des Synoptiques en des termes notablement différents (le *Pater*, les paroles de l'institution de l'eucharistie), alors que des détails accessoires, de simples formules de transition se retrouvent identiques dans les trois textes parallèles? Sans parler des quelques textes déjà signalés : le *et ait paralytico* du récit de la guérison du paralytique, et l'incise : « que celui qui lit cela fasse attention », qui coupe le discours eschatologique, à la fois dans Matth., xxiv, 15, et dans Marc., xiii, 14, lesquels supposent l'emprunt à une source écrite, il faut remarquer de plus que les ressemblances verbales relevées entre les trois Synoptiques apparaissent dans le texte grec des évangiles : est-il vraisemblable que, si le passage de la tradition araméenne primitive à la tradition grecque a été fait oralement, les mots semblables dans le texte araméen aient été toujours traduits par les mêmes expressions grecques?

Ces remarques rendent tellement probable, pour ne pas dire certaine, l'existence de relations proprement littéraires entre les Synoptiques avec l'usage d'intermédiaires écrits entre la catéchèse orale primitive et la rédaction des évangiles, que même les défenseurs de l'hypothèse de la tradition orale sont obligés d'admettre qu'il a pu y avoir des notes écrites, des recueils partiels, fixant déjà la tradition orale, et qui auraient servi aux évangélistes, non précisément à titre de source, mais comme aide-mémoire. Cf. E. Levesque, *Nos quatre évangiles*, p. 47-48. L'existence de tels recueils n'est d'ailleurs pas une simple hypothèse, car c'est à des écrits de ce genre que fait sans doute allusion le prologue de Luc. Reste à savoir si ce complément rend la théorie de la tradition orale entièrement suffisante et si, en plus de l'utilisation de la tradition orale qui reste un des éléments essentiels de toute solution du problème synoptique, on ne doit pas supposer une dépendance littéraire entre les évangiles eux-mêmes, dépendance que les raisons les plus sérieuses semblent bien obliger à admettre, tout au moins entre Luc et Marc, ou bien l'emploi de sources communes.

2° *Hypothèse de la dépendance mutuelle.* — Elle suppose que les évangiles les plus récents ont utilisé leurs devanciers et, par suite, peut revêtir plusieurs formes, suivant l'ordre que l'on admet pour la composition des Synoptiques. L'hypothèse, soutenue dans l'antiquité par Clément d'Alexandrie, qui fait de Marc le plus récent des Synoptiques et le considère comme un résumé des deux autres, n'a plus de partisans : d'une part, elle est contraire à la tradition la plus ancienne qui fait de Marc un écho de la prédication de Pierre, d'autre part, elle est en désaccord avec le caractère d'originalité qu'on doit reconnaître à cet évangile. Deux ordres de succession possibles sont actuellement envisagés : l'un, qui fait de Marc le plus ancien des évangiles et la source commune de Luc et Matthieu, est une des bases de la théorie des *deux sources* qui sera discutée plus loin; l'autre est l'ordre traditionnel, Matthieu, Marc, Luc, qui entraîne, si l'on admet l'hypothèse de la dépendance mutuelle, que Marc aura pu utiliser Matthieu et que Luc, à son tour, aura profité de ses deux prédécesseurs.

1. *La dépendance de Luc par rapport à Marc est aujourd'hui admise par la plupart des critiques et exégètes.* Le principal argument en faveur de cette dépendance, c'est que, dans une partie considérable du troisième évangile (ce que le P. Lagrange appelle les sections *marciennes*, Luc., IV, 31-VI, 19; VIII, 14-IX, 50; XVIII, 15-XXI, 38), le contenu et l'ordre des péricopes sont les mêmes que dans Marc, avec seulement un tout petit nombre d'omissions, additions ou transpositions; la ressemblance de forme, bien que n'étant pas absolue, est également frappante dans ces sections et la conclusion à en tirer en faveur de l'influence de Marc sur Luc s'impose d'autant plus que, dans les parties propres à Luc, la présentation des faits est moins détaillée, moins vivante. Les différences de forme ne constitueraient une objection contre la dépendance littéraire de Luc, que si l'on supposait que l'auteur du troisième évangile était un simple rédacteur reproduisant servilement ses documents, tandis qu'il apparaît, dans l'ensemble de son œuvre, comme un véritable écrivain, ayant son but particulier, ses préoccupations propres, soit doctrinales, par quoi s'expliquent certaines omissions, soit littéraires (il émonde et corrige Marc, par souci de pureté du style). Cette méthode de Luc explique que, dans les sections de son évangile désignées par le P. Lagrange comme *non-marciennes* (les débuts du ministère public de Jésus d'une part, d'autre part les récits de la passion et de la résurrection), l'auteur du IIIe évangile paraisse plus indépendant de Marc (nombreuses additions, quelques omissions et transpositions); mais, en ces sections mêmes, l'ordre des péricopes est sensiblement identique et l'on discerne assez nettement que Luc s'attache toujours à Marc comme guide, bien qu'il le suive moins strictement pour faire place à d'autres sources ou traditions dont il disposait. L'hypothèse d'un Proto-Marc plus court, qui n'aurait pas contenu les passages du second évangile actuel manquant dans le troisième, n'aurait aussi de raison d'être que si Luc avait eu pour règle de suivre à peu près littéralement ses sources. Mais, malgré l'intention marquée au début de son évangile de donner un récit de la vie de Jésus plus complet et plus ordonné que ses devanciers, il n'était pas obligé d'utiliser tous les matériaux qui étaient à sa disposition : les exigences de son plan, la qualité des destinataires de son ouvrage et aussi certains scrupules d'ordre doctrinal (par exemple pour les passages de Marc n'intéressant que les Juifs, comme la mort de Jean-Baptiste, VI, 17-29, les questions de pureté légale, VII, 1-23, celle de la répudiation, X, 2-12; ou les textes qui pouvaient paraître peu conciliables avec le caractère surhumain de Jésus, VII, 24-30, ou défavorables aux apôtres, X, 35-45) pouvaient l'engager à omettre certaines parties du texte de Marc, que dans l'ensemble il suivait. Il n'y a donc pas lieu de supposer une première forme hypothétique, moins complète, du second évangile : rien n'empêche que ce soit le Marc actuel, qui ait été utilisé par Luc.

2. *On est beaucoup moins d'accord sur les relations entre Luc et Matthieu.* Le problème se pose non seulement pour les parties de ces évangiles qu'ils ont en commun avec Marc, mais surtout pour d'autres parties considérables, qui ne figurent pas dans Marc, et où tous deux marchent parallèlement, avec de notables ressemblances non seulement de fond, mais de forme. Il se complique du fait que, en d'autres parties, les divergences sont telles entre les deux évangélistes qu'il paraît difficile qu'ils se soient connus mutuellement : si, par exemple, Luc avait eu sous les yeux les récits de l'enfance de Jésus et les récits de la résurrection, tels qu'ils sont dans notre Ier évangile, il n'aurait pas rédigé, semble-t-il, les premiers et les derniers chapitres de son propre récit avec une si complète indépendance à l'égard de son devancier. Dans ces conditions, on serait assez porté à mettre sur le compte d'une tradition orale commune les ressemblances entre Matthieu et Luc. Et c'est la solution acceptée par plusieurs exégètes catholiques. Mais ces ressemblances sont cependant de telle nature que, sans pouvoir aboutir sur ce point à des conclusions certaines, on est porté à admettre, pour les expliquer, une dépendance littéraire des deux évangiles l'un par rapport à l'autre. En effet, à côté d'un certain nombre de passages où la ressemblance est moins étroite ou qui ont le caractère de sentences faciles à retenir de mémoire (cf. une liste de ces cas dans Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, p. LXXIV), il en est d'autres où la tradition orale ne paraît pas suffisante (par exemple, Luc., X, 21-24 = Matth., XI, 25-27; Luc., XI, 33-36 = Matth., V, 15, VI, 22-23). Presque toujours il s'agit alors de paroles plutôt que de récits. Et ce qui donne à ces ressemblances verbales une portée plus grande, c'est qu'on a affaire à des groupements de sentences, qui se retrouvent identiques dans Matthieu et dans Luc, alors que la suite des idées n'imposait pas ces groupements : exemple caractéristique dans Luc., XII, 2-9 = Matth., X, 26-34. Pour expliquer ces faits, les critiques partisans de la théorie des deux sources supposent que les rédacteurs du premier et du troisième évangile ont utilisé une source commune, qui serait un recueil de discours et sentences du Seigneur, peut-être les *Logia* attribués à Matthieu par Papias, ou plutôt une traduction grecque de ces *Logia*. Cette hypothèse étant incompatible avec l'authenticité (littéraire) du Matthieu canonique, les exégètes, qui ne veulent pas s'écarter sur ce point du sentiment traditionnel et qui, par conséquent, maintiennent l'identité substantielle du Matthieu grec avec l'évangile araméen de saint Matthieu, doivent recourir à d'autres hypothèses, telles que celle proposée par le P. Lagrange : « Si l'on veut tenir compte de tous les aspects de la situation, le mieux est peut-être de supposer que Luc n'a pas eu sous les yeux notre Matthieu canonique, mais qu'il en a connu au moins des extraits en grec, comprenant les discours, dans leur ordre actuel et tels qu'ils sont, sauf quelques retouches, dans le texte de Matthieu. » *Évangile selon saint Luc*, p. LXXXV.

3. *La comparaison entre Matthieu et Marc fait ressortir les trois faits suivants :* la matière contenue dans Marc se retrouve presque complètement dans Matthieu (les principales omissions sont : Marc., I, 21-28; I, 35-38; IV, 26-29; VII, 31-37; VIII, 22-26; IX, 38-40; XII, 41-44); l'ordre des péricopes est à peu près constamment le même dans les deux évangiles, à partir de Matth., XIV, 1 = Marc, VI, 14; il y a souvent identité verbale dans les passages parallèles.

Ces trois faits sont évidemment favorables à la dépendance littéraire d'un des évangiles par rapport à l'autre. Malgré le sentiment de saint Augustin et des anciens, malgré les raisons alléguées aujourd'hui encore par quelques partisans de la dépendance de Marc par rapport à Matthieu, cette hypothèse est peu vraisemblable, parce qu'elle se heurte à un fait frappant : le caractère des récits de Marc, beaucoup plus détaillés, concrets et vivants que les récits parallèles de Matthieu. On a bien pu tenter (par exemple M. Primo Vannutelli), à force d'ingéniosité, d'expliquer en tel ou tel cas particulier pourquoi et comment Marc aurait été amené à développer et concrétiser les narrations plus schématiques de Matthieu. Mais, si l'on regarde l'ensemble, on ne peut manquer de juger invraisemblable que Marc ait régulièrement ajouté la couleur et la vie au texte plus abstrait qui lui aurait servi de source. D'ailleurs l'ancienne tradition qui représente saint Marc comme l'interprète de saint Pierre dissuade d'admettre une dépendance littéraire étroite entre

notre second évangile et une source écrite constituant déjà un évangile, car elle semble bien ne lui assigner d'autre source que la prédication du chef des Apôtres.

Faut-il donc en conclure que Matthieu dépende littérairement de Marc? Il y a lieu ici de distinguer entre l'évangile araméen de saint Matthieu dont l'existence repose sur le témoignage de Papias, et notre premier évangile actuel, qui serait la traduction grecque de cet original araméen. A vrai dire, la plupart des critiques indépendants n'acceptent pas cette distinction : pour eux, notre Ier évangile n'est pas une traduction, mais un ouvrage original basé sur Marc d'une part, et un recueil de discours du Seigneur (théorie des deux sources). On discutera plus loin cette théorie, surtout au point de vue de l'étendue et du caractère de la seconde source qu'elle suppose. Mais, si l'on s'en tient à l'ancienne tradition ecclésiastique qui attribue à saint Matthieu la composition d'un premier évangile en araméen, on doit se demander si cet évangile dépendait de Marc, ou si du moins Marc a été utilisé par le traducteur grec. La première question n'a pas lieu de se poser, si l'on tient que le Matthieu araméen a été le premier de nos évangiles. Mais alors, comment expliquer la ressemblance de fond et d'ordre constatée entre Matthieu et Marc? C'est ici qu'on peut faire appel à la tradition orale, qui suffirait peut-être à expliquer cette ressemblance. Si en effet l'on admet, comme c'est vraisemblable, que saint Pierre a eu un rôle particulièrement important dans la fixation de la catéchèse primitive, en ce qui concerne le fond et le cadre des récits, Matthieu, qui s'appuie naturellement sur cette catéchèse, et Marc, qui reproduit la prédication de saint Pierre, peuvent s'être rencontrés sur le choix et l'ordre général des récits, sans que l'un ait connu et utilisé l'autre. Mais les ressemblances verbales ne peuvent s'expliquer de cette façon. Il faut supposer, pour en rendre compte, que le traducteur grec du premier évangile a eu sous les yeux le texte de Marc, et qu'il s'en est inspiré dans le choix des mots qu'il employait pour rendre en grec les expressions du texte araméen. Si l'on estime de plus que, comme les Septante l'ont fait pour certaines traductions de l'Ancien Testament, il a pu faire quelques additions et modifications à l'original qu'il traduisait et qu'il a pu pour cela puiser également dans Marc, on rendra compte de façon satisfaisante, semble-t-il, des relations qui apparaissent entre les deux premiers évangiles. — Sur les raisons qu'on tire des doublets, et des citations de l'Ancien Testament dans Matthieu pour établir une dépendance entre celui-ci et Marc, cf. art. MATTHIEU, t. x, col. 363-364.

3° *Hypothèse des documents.* — Les difficultés que soulève l'hypothèse de la dépendance mutuelle des évangiles et, d'autre part, la nécessité qui s'impose de maintenir entre eux des relations proprement littéraires ont conduit à l'hypothèse documentaire, qui explique les ressemblances des Synoptiques par l'emploi de sources communes.

1. *La théorie des deux sources.* — La forme la plus répandue de cette hypothèse est la théorie des deux sources, déjà signalée, d'après laquelle Luc et Matthieu auraient utilisé deux sources communes : l'une, qui serait notre Marc canonique ou une forme peu différente de cet évangile, l'autre qui serait un recueil de discours du Seigneur, comprenant peut-être aussi quelques récits. La dépendance par rapport à Marc de Luc et de Matthieu, tout au moins du texte grec actuel du Ier évangile, étant assez généralement reconnue, c'est sur l'existence et le caractère de la seconde source (Q) que porte surtout la discussion. Certains identifient ce document hypothétique avec les *Logia* dont parle Papias comme étant l'œuvre de saint Matthieu et expliquent l'attribution de notre premier évangile à cet apôtre précisément par le fait que son rédacteur aurait inséré dans son récit, à côté des parties empruntées à Marc, tout le contenu, traduit de l'araméen, des *Logia* de Matthieu. D'autres, par contre, n'accordent aucune valeur au témoignage de Papias et n'admettent aucune relation entre la source Q et l'apôtre Matthieu. Ils concluent à l'existence de ce document, du fait de l'existence, dans les passages parallèles de Matthieu et de Luc qui ne figurent pas dans Marc, de fréquentes ressemblances de fond et de forme, ressemblances telles, qu'elles semblent exiger, à défaut de la dépendance directe d'un évangile par rapport à l'autre, l'utilisation d'une source commune.

Cette théorie, même dans le cas où l'on identifie Q avec les *Logia* de saint Matthieu, a l'inconvénient de ne pas s'accorder avec l'ancienne tradition. — Cette tradition est-elle, d'ailleurs, aussi solide qu'on le prétend? — Mais, en dehors de cette raison, et sans entrer dans les difficultés de détail que cette hypothèse soulève, on peut faire valoir contre elle quelques objections d'ordre général. Invraisemblance, souligne le P. Lagrange (*Comm. de saint Luc*, p. LXXXV), de ces deux évangiles, Matthieu et Luc, composés d'après les deux mêmes sources, et cependant si différents! Et, si notre premier évangile est le résultat de la fusion de deux documents par un rédacteur, qui aurait fait simplement œuvre de compilateur, comment en expliquer l'unité profonde, la méthode de composition si particulière, avec des groupements fondés, à la manière juive, sur des combinaisons de nombres? Cf. art. MATTHIEU, t. x, col. 365-366? D'autre part, la source Q, au cas où, comme on le suppose généralement, elle n'était pas un simple recueil de sentences, mais comprenait aussi quelques récits, n'aurait-elle pas été quelque chose d'informe, une sorte de *monstre*, a-t-on dit, si elle n'avait déjà constitué un véritable évangile comprenant tout l'ensemble de la prédication de Jésus, avec sa mort et sa résurrection? Mais, si c'était déjà un évangile, pourquoi ne pas y voir tout simplement l'évangile araméen de saint Matthieu, qui pourrait avoir été retouché en quelque mesure et complété par le traducteur grec, sans que le texte définitif du premier évangile cessât d'être substantiellement identique à l'écrit original de l'apôtre Matthieu?

2. *La théorie des « écrits fragmentaires ».* — Une autre forme de la théorie documentaire est celle qui, reprenant l'hypothèse des *diégèses* de Schleiermacher, suppose à la base de nos évangiles un nombre plus ou moins considérable d'écrits fragmentaires, dans lesquels aurait commencé à se fixer la tradition orale. Cette hypothèse contient certainement une large part de vérité. Il est très vraisemblable, en effet, que, pour les besoins de la catéchèse, on ait commencé par rédiger de petits livrets, recueil de paroles de Jésus, recueil de miracles, peut-être recueil de prophéties messianiques appliquées au Christ, qui auront disparu quand on eut à sa disposition des récits complets de la vie et de la prédication du Sauveur, mais dont l'usage par les évangélistes permet d'expliquer certaines données du problème synoptique.

L'hypothèse a d'ailleurs un fondement traditionnel dans l'assertion de saint Luc qui fait allusion, dans le prologue de son évangile, à des écrits de ce genre. La faiblesse de la théorie, c'est que ces sources fragmentaires, si on en peut supposer l'existence avec grande probabilité, on n'a aucun moyen de les reconstituer, de sorte que cette hypothèse ne peut aider beaucoup à préciser les particularités de composition et les relations des Synoptiques et qu'elle ne peut être, comme l'utilisation de la tradition orale elle-même,

qu'un élément de la solution complète du problème synoptique. Elle peut expliquer en particulier l'existence dans le IIIe évangile de morceaux considérables groupés principalement dans une section spéciale de cet évangile (Luc., IX, 51-XVIII, 19), qui n'ont de parallèles ni dans Matthieu, ni dans Marc. Un certain nombre de critiques estiment que ces morceaux étaient déjà réunis dans un document utilisé par Luc et que les deux autres Synoptiques n'auraient pas eu à leur disposition. Mais ces morceaux ne présentent pas un caractère d'homogénéité et, d'autre part, le cadre historique dans lequel ils sont disposés est assez vague. Il est donc plus probable que Luc a groupé dans cette section des traditions qu'il avait recueillies de divers côtés, traditions orales sans doute, mais aussi traditions déjà fixées dans des écrits fragmentaires, comme cela apparaît sûrement dans son récit de l'enfance de Jésus, qui suppose à sa base une source araméenne traduite en grec.

IV. Conclusions. — De l'exposé du fait synoptique et de la discussion sommaire des principales hypothèses proposées pour en rendre compte, de la variété même des solutions et de la complexité de certaines d'entre elles, il apparaît nettement que le problème ne peut être considéré comme résolu d'une façon complète et définitive : les éléments de solution ont été dégagés et bien mis en lumière, mais chaque système se heurte encore à certaines objections et, dans le détail, laisse subsister des difficultés qui constituent parfois de véritables énigmes. On peut cependant dégager quelques conclusions générales importantes et suffisamment assurées quant au caractère des évangiles synoptiques et quant à la nature et à la valeur des informations qu'ils nous fournissent sur la vie et la doctrine de Jésus.

1° Les Synoptiques doivent être considérés comme l'œuvre de véritables écrivains et non comme celle de compilateurs qui se seraient contentés de faire une mosaïque d'éléments empruntés à des sources diverses et plus ou moins adroitement juxtaposés : ces éléments ont été fondus par les auteurs dans un ensemble nettement homogène. Chaque évangéliste a ordonné les matériaux dont il disposait selon un plan déterminé, en les adaptant au but particulier qu'il visait et à la nature des destinataires de son œuvre. On ne peut donc prétendre faire l'analyse des Synoptiques, comme on fait l'analyse de certains livres de l'Ancien Testament de caractère nettement composite, où les éléments empruntés à des sources diverses sont juxtaposés plutôt que fondus. Il ne faudrait pas non plus trop presser l'analogie qu'on a tenté d'établir entre l'élaboration de la tradition évangélique dans les Synoptiques et la fixation de la tradition franciscaine dans les premiers écrits consacrés au saint d'Assise. Cf. L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. I, p. 44-47. Même l'évangile de Marc, celui dont l'unité interne est le moins apparente, est tout autre chose qu'une collection d'épisodes, rangés dans un ordre vaguement chronologique : c'est avant tout, comme les autres évangiles, une catéchèse, où une préoccupation didactique et apologétique domine l'ensemble de la composition et en assure l'unité.

2° Quant aux éléments traditionnels qui sont entrés dans la trame des évangiles, on ne saurait admettre, comme le soutient toute une école récente de critiques, qu'ils aient été l'œuvre anonyme d'une collectivité, de la communauté chrétienne primitive. Qu'il ait pu y avoir, sous l'influence de besoins apologétiques ou cultuels, une certaine amplification des données premières de la tradition, on ne saurait le nier absolument, du point de vue de la pure critique historique; encore faut-il en apporter la preuve dans chaque cas particulier. Mais la part essentielle dans l'origine et le développement de la tradition évangélique doit avoir appartenu à ceux qui avaient été les témoins de l'Évangile, aux apôtres et aux premiers disciples, comme cela ressort nettement du prologue de Luc : « Puisque plusieurs ont entrepris de composer un récit des événements qui se sont accomplis parmi nous, *d'après ce que nous ont transmis ceux qui, dès le début, ont été témoins oculaires et ministres de la parole...* » Et parmi ces témoins oculaires, devenus ministres de la parole, celui qui était le chef des Douze, Pierre, dut avoir un rôle prépondérant dans la fixation du noyau de récits et d'enseignements qui devait faire le fonds de la prédication évangélique. Ce fonds primitif, conservé fidèlement par transmission orale d'abord, puis par sa fixation en écrits fragmentaires, constitue la matière commune des Synoptiques, complétée par d'autres traditions remontant aussi sans doute à quelqu'un des témoins oculaires de la vie du Christ. Par les Synoptiques nous sommes ainsi en contact avec les souvenirs que les disciples immédiats de Jésus avaient gardés des actes et des enseignements de leur Maître. Souvenirs incomplets, certes, et qui n'ont jamais prétendu faire connaître tout ce que Jésus avait fait et avait dit, qui par conséquent ne permettent pas d'écrire une véritable histoire du Sauveur, au sens où l'on entend aujourd'hui l'histoire, mais, comme le dit le P. Lagrange, « d'une telle valeur comme reflet de la vie et de la doctrine de Jésus, d'une telle sincérité, d'une telle beauté que toute tentative de faire revivre le Christ s'efface devant leur parole inspirée ». *L'Évangile de Jésus-Christ*, p. VI.

On n'indiquera ni les ouvrages généraux sur l'Introduction au Nouveau Testament, ni les Commentaires des Synoptiques, soit séparés, soit réunis, mais seulement les études générales ou particulières sur le problème.

I. Synopses. — 1° *Catholiques.* — J. Bruneau, *Harmony of the Gospels*, New-York, 1898 (texte évangélique de *The Douay Version*); J. Verdunoy, *L'Évangile, Synopse*, Paris, 1907 (version française du texte grec); A. Brassac, *Nova Evangeliorum Synopsis*, Paris, 1913; A. Camerlynck, *Synopsis juxta vulgatam editionem*, Bruges, 1908 (4e édition par H. Coppieters, 1932); M. J. Lagrange, *Synopsis evangelica græce*, Barcelone et Paris, 1926 (édition en trad. française par C. Lavergne, Paris, 1927); P. Vannutelli, *Gli Evangeli in sinossi*, Turin-Rome, 1931; *Sinossi degli Evangeli*, Rome, 1938.

2° *Non-catholiques.* — Tischendorf, *Synopsis evangelica*, Leipzig, 1851; W.-G. Ruhsbrooke, *Synopticon*, Londres, 1880; A. Huck, *Synopse der drei ersten Evangelien*, Fribourg-en-B., 1892 (8e édition par H. Lietzmann, Tubingue); A. Wright, *A Synopsis of the Gospels in Greek*, Londres, 1896; R. Heineke, *Synopse der drei ersten kanonischen Evangelien*, Giessen, 1898; E. Morel et G. Chastand, *Concordance des Évangiles synoptiques*, Lausanne, 1902; W. Larfeld, *Griechische Synopse*, Tubingue, 1911; E. de Witt, Burton et E.-J. Goodspead, *A Harmony of the Synoptic Gospels in Greek*, Chicago, 1920; J. Weiss et R. Schütz, *Synoptische Tafeln zu den drei aelteren Evangelien*, Giessen, 1920.

II. Ouvrages généraux et études particulières sur les synoptiques et leurs relations mutuelles. — 1° *Catholiques.* — G. Bonaccorsi, *I tre primi Vangeli e la Critica litteraria ossia la Questione sinottica*, Monza, 1904; E. Jacquier, *Les Évangiles synoptiques* (t. II de l'*Histoire des livres du Nouveau Testament*, Paris, 1905); F.-E. Gigot, *Studies of the Synoptics*, dans *New-York Review*, 1906-1907; E. Mangenot, *Les Évangiles synoptiques*, Paris, 1911; B. Boneamp, *Zur Evangelienfrage*, Munster, 1909; L. Méchineau, *I Vangeli di S. Marco e di S. Luca e la Questione sinottica secondo li riposte della Commissione Biblica*, Rome, 1913; P. Dausch, *Die synoptische Frage*, dans *Biblische Zeitfragen*, Munster, 1914; le même, *Die Zweiquellentheorie*, dans *Biblische Zeitfragen*, 1915; le même, *Die drei aelteren Evangelien*, Bonn, 1916; T. Soiron, *Die Logia Jesu*, Munster, 1916; H. Cladder, *Unsere Evangelien*, Fribourg, 1919; E. Levesque, *Nos quatre Évangiles*, Paris, 1923; J.-M. Vosté, *De Synopticorum mutua relatione et dependentia*, Rome, 1928; L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. I, p. 91-118, Paris,

1928; J. Huby, *Autour de la question synoptique*, dans *Recherches de science religieuse*, 1924, p. 78-94; le même, *L'Évangile et les Évangiles*, Paris, 1928; P. Vannutelli, *De evangeliorum origine*, Rome, 1923; le même, *Quæstiones de synopticis evangeliis*, Rome, 1933; le même, *Synoptica, Commentarii trimestres*, depuis 1936; Dom J. Chapman, *Matthew, Mark and Luke, A study in the order and interrelation of the Synoptik-Gospels*, Londres, 1937.

2° *Non-catholiques*. — J. Hawkins, *Horæ Synopticæ*, Oxford, 1899; P. Wernle, *Die synoptische Frage*, Fribourg-en-B., 1900; C. Weiszaecker, *Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwickelung*, Tubingue, 1901; J. Wellhaussen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin, 1905; F. Nicolardot, *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, Paris, 1908; B. Weiss, *Die Quellen der synoptischen Ueberlieferung*, Leipzig, 1908; A. Harnack, *Sprüche und Reden Jesu*, Leipzig, 1907; N.-H. Stanton, *The synoptic Gospels* (part. II de *The Gospels as historical Documents*), Cambridge, 1909; *Studies in the synoptic Problem*, edited by W. Sanday, Oxford, 1911; M. Goguel, *Les Évangiles synoptiques* (t. I de l'*Introduction au Nouveau Testament*, Paris, 1923); W. Bussmann, *Synoptische Studien*, I-III, Halle, 1925-1931; W. Larfeld, *Die neutestamentlichen Evangelien in ihrer Eigenart und Abhängigkeit*, Gütersloh, 1925; B.-H. Streeter, *The four Gospels*, Londres, 1926; J.-H. Ropes, *The synoptic Gospels*, Cambridge, 1934.

M. Venard.

SYRIENNE (ÉGLISE). — I. Généralités. II. La sainte Écriture (col. 3018). III. La tradition et les symboles (col. 3019). IV. Le droit canonique (col. 3021). V. La liturgie (col. 3024). VI. Les théologiens (col. 3028). VII. La dogmatique (col. 3031). VIII. La théologie sacramentaire (col. 3047). IX. L'organisation (col. 3070). X. Coutumes particulières (col. 3084).

I. Généralités. — Couramment l'appellation d'Église syrienne s'applique à l'Église syriaque catholique, l'une des Églises syriennes existant de nos jours. En effet, on dénomme syriens non seulement tous ceux qui habitent la Syrie, mais encore ceux dont le rite emploie la langue syriaque : ainsi les syriens orientaux sont d'une part les nestoriens ou assyriens et d'autre part les chaldéens passés au catholicisme. Cf. art. Nestorienne *(Église)*, t. xi, col. 157-323. Les Maronites sont des syriens occidentaux ayant une organisation spéciale et indépendante. L'article Maronite *(Église)*, t. x, col. 1-142, a retracé leur histoire et leur organisation. Les luttes christologiques ont divisé très tôt l'Église de Syrie et sa métropole Antioche. Cette question si complexe a été traitée dans différents articles de ce dictionnaire. Pour une vue d'ensemble sur le christianisme aux premiers siècles et les schismes qui ont déchiré la Syrie, voir art. Antioche, t. i, col. 1433-1435. C'est pourquoi des patriarches se sont succédé à Antioche, tantôt unis à Rome et tantôt séparés d'elle jusqu'à l'établissement de plusieurs hiérarchies distinctes et juxtaposées, en lutte les unes avec les autres. Finalement le gros de l'Église d'Antioche a passé au monophysisme et a trouvé dans la langue syriaque une protection pour son autonomie. Cette dissidence est proprement l'Église jacobite. A partir du xviie siècle des groupements jacobites se sont convertis et ont eu une organisation et un patriarche soumis à la juridiction du Saint-Siège.

Ceci explique comment plusieurs patriarches se disent patriarches d'Antioche et de tout l'Orient : le patriarche maronite; le patriarche grec orthodoxe, cf. art. Antioche, t. i, col. 1399; le patriarche grec melkite ou catholique, *ibid.*, col. 1416-1420; le patriarche latin, *ibid.*, col. 1420-1425; le patriarche jacobite qui est à la tête des syriens occidentaux ou syriens orthodoxes comme ils se nomment (on les appelle encore syriens monophysites, *ibid.*, col. 1425-1430); enfin le patriarche syrien catholique qui préside aux destinées du petit groupement des jacobites convertis, *ibid.*, col. 1430-1433.

Le présent travail essaie de compléter ce qui a été dit à propos des jacobites de Syrie et des syriens catholiques et de coordonner les différents travaux épars dans ce dictionnaire sur la théologie des syriens jacobites et sur l'organisation des monophysites de Syrie et des catholiques. Il se contentera très souvent d'y renvoyer. Il ne nous appartient pas de retracer les origines de l'Église jacobite. On a déjà vu à l'art. Antioche, t. i, col. 1425-1427, les origines du patriarcat jacobite et, col. 1427-1430, l'histoire du patriarcat avec sa situation et sa statistique au début de ce siècle. Pour ce qui concerne l'histoire du retour d'une partie de ce patriarcat au sein de l'Église catholique et la formation du patriarcat syrien catholique, voir *ibid.*, col. 1430-1433, avec un bref aperçu sur sa situation et sa statistique au début du xxe siècle. Pour une étude plus étendue on doit recourir aux différentes chroniques de Barhebræus et de Michel le Syrien que nous citons fréquemment dans ce travail; on trouvera le titre des différentes éditions à la bibliographie de cet article. Mgr I. Armalet a publié en arabe dans la revue *Al-Machriq* l'histoire du patriarcat syrien d'Antioche, t. xxi, 1923, p. 494 sq., 589 sq., 660 sq., et, dans l'année suivante, une étude sur les maphrians qui se sont succédé en Mésopotamie pour gouverner les jacobites d'Orient. La formation du patriarcat syrien catholique a été retracée par D. E. Naqqaché, *Inaiat Al-Rahman fi hidâyat as-Sûryan (La providence du Miséricordieux dans le retour des Syriens)*, Beyrouth, 1910. L'Église maronite a joué un grand rôle dans le retour des jacobites, voir art. Maronite *(Église)*, t. x, col. 118 sq., et P. Raphaël, *Le rôle des maronites dans le retour des Églises orientales*, Beyrouth, 1935, p. 143-185. Pour les Églises jacobite et catholique des Indes, voir l'article suivant : Syro-Malabare *(Église)*.

II. La sainte Écriture dans l'Église syrienne. — 1° *Le canon des saintes Écritures*. — Le grand docteur jacobite Barhebræus donne la liste des livres saints selon le canon 81 des apôtres. « Voici pour vous, clercs et laïques, la liste des saints livres de l'Ancien Testament : cinq livres de Moïse, un de Josué Bar Noun, un des Juges, un de Ruth, un de Judith, quatre des Rois, deux des Chroniques, c'est-à-dire des Paralipomènes, deux d'Esdras, un d'Esther, un de Tobie, trois des Machabées, un de Job, un de David contenant 150 psaumes, cinq de Salomon, seize livres des Prophètes. En dehors (du canon), vous aurez un livre du fils de Sirach pour l'instruction des jeunes gens. — Nos livres du Nouveau Testament sont : les quatre évangiles, quatorze épîtres de Paul, deux de Pierre, trois de Jean, une de Jacques, une de Jude, deux de Clément, huit livres des mystères du même Clément (Octateuque de Clément) et les Actes des apôtres. » *Livre de la direction*, c. vii, § 9; cf. *Nomocanon*, éd. Bedjan, p. 103 sq. Ce canon est pris à la lettre du l. VIII de l'Octateuque de Clément, can. 82 (84); cf. édition Nau, dans le *Canoniste contemporain*, t. xxxvi, 1913, p. 156 sq.

Puis Barhebræus explique ce qu'il entend par les livres des Rois (Samuel et les Livres des Rois) et il ajoute « nous ne reconnaissons à Salomon que quatre livres : les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, la grande Sagesse et peut-être un cinquième : les profondes paraboles attribuées à Salomon et qui sont de Suzanne, livre qui est compté avec celui de Daniel ». Il continue : « D'après un canon d'Athanase le Grand, les livres de la grande Sagesse, de l'Ecclésiastique, d'Esther, de Judith, de Tobie, celui qui est appelé *Diatexeis* des Apôtres (le l. VIII de l'Octateuque de Clément) et celui du *Pasteur* ne sont pas consi-

dérés comme canoniques. Selon Denys d'Alexandrie, le livre de l'Apocalypse, attribué à l'apôtre Jean, n'est pas en réalité de lui, mais de Cérinthe ou d'un certain Jean, car il y a eu deux personnages du nom de Jean enterrés à Éphèse. Selon Origène, les idées de l'épître aux Hébreux sont de l'apôtre Paul, la rédaction a été exécutée, sur l'ordre de l'apôtre, par Clément selon les uns, par Luc selon les autres et elle doit être reçue par l'Église comme l'œuvre de l'apôtre Paul. Sont également reçus : l'Apocalypse de Paul avec les autres apocalypses, la Doctrine des Apôtres, la lettre de Barnabé, le livre de Tobie, le Pasteur et l'Ecclésiastique, cependant plusieurs n'admettent pas le livre du Pasteur et l'Apocalypse de Jean. » Enfin Barhebræus énumère certains écrits d'hérétiques tel que Bar Soudaïli et ceux des Pères de l'Église qui sont lus dans l'Église comme l'enseignement des Docteurs : ceux de Denys d'Athènes (l'Aréopagite), de Basile, de Grégoire de Nazianze, de Sévère, de Mar Éphrem, de Mar Isaac, de Mar Jacques de Saroug, de saint Jean, de Cyrille, de Théodote... Le livre de Palladius qui est dénommé le *Paradis*, l'*Héxameron* de Basile, aussi, les écrits de Jacques d'Édesse, les Commentaires de Mar Éphrem, de Mar Jean, de Moïse Bar Képha et de Bar Salibi...

Michel le Syrien, dans sa *Chronique*, dresse le canon des saintes Écritures, tel qu'il est reçu par l'Église, et cite ceux de l'Ancien Testament énumérés par Barhebræus. Pour le Nouveau Testament, après l'épître de Jude, il cite les deux de Clément et ajoute : « les Apôtres ont prescrit de recevoir ces livres avec la révélation de Jean et le livre de la *Didascalie;* ceux enfin qui ont été composés postérieurement aux apôtres par les illustres docteurs éprouvés et qui découlent de la source suave des doctrines apostoliques. » Cf. *Chronique de Michel le Syrien*, l. VI, c. I, trad. Chabot, t. I, p. 159 sq.

2° *Les commentateurs.* — Il serait trop long d'énumérer les multiples commentaires des écrivains jacobites sur les Livres saints de l'Ancien et du Nouveau Testament. C'est une littérature très riche, encore manuscrite. Pour en avoir une idée complète, il faut se référer aux histoires de la littérature syriaque de Rubens Duval et de Baumstark.

Les deux derniers écrivains jacobites ont résumé l'œuvre de leurs devanciers. Denys (Jacques) Bar Salibi a laissé un commentaire général, encore manuscrit. Son commentaire sur les évangiles de Matthieu et de Marc a été publié et traduit par Sedlaček, Chabot et Vaschalde, dans le *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, Scriptores syri, série II, t. XCVIII-XCIX, Rome, 1906-1933. Sedlaček a publié et traduit le commentaire sur les Actes des apôtres, les épîtres catholiques et l'Apocalypse, *ibid.*, t. CI, Rome-Paris, 1909-1910.

Barhebræus de son côté a écrit un commentaire général pour chacun des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il a résumé souvent les commentaires de ses prédécesseurs, surtout le travail immense et de première importance de Moïse Bar Képha († 903). Il a intitulé son ouvrage : *Le magasin des mystères;* la plus grande partie de ce travail a été publiée mais de façon dispersée, cf. Rubens-Duval, *Litterat. syr.*, p. 70. En 1931, M. Sprengling et W. Creighton Graham ont fait paraître, dans les publications de l'Institut oriental de l'université de Chicago, « Barhebræus », *Scholia on the old Testament*, part. I, Genèse; part. II, Samuel.

Voir également : INSPIRATION, t. VII, col. 2090 sq.

III. LA TRADITION ET LES SYMBOLES. — 1° *La tradition*, est considérée par l'Église jacobite comme une règle de foi. Jean de Tella († 538), dans son premier avertissement aux clercs, leur dit : « Je vous demande, avant tout, de conserver votre religion qui est la règle de foi formulée, sous l'inspiration du Saint-Esprit, par le concile des trois cent dix-huit saints Pères réunis à Nicée et envoyée à toutes les Églises sous le firmament. » Selon lui, le concile dûment convoqué et réuni agit sous l'inspiration du Saint-Esprit. Il poursuit en condamnant particulièrement comme hérétiques le concile de Chalcédoine et la lettre du pape Léon. Cf. Nau, *Les canons et les résolutions canoniques*, Paris, 1906, p. 21.

Les jacobites ne reconnaissent comme conciles œcuméniques que les trois premiers. Les conciles, disent-ils, ont été convoqués et réunis selon l'ordre du Seigneur et c'est l'Esprit-Saint qui a guidé les Pères dans leurs décisions et dans la profession de foi qu'ils ont composée. Aussi les évêques réunis à Antioche déclaraient-ils avoir reçu des Pères, la foi de l'Église apprise des Livres (saints) et des apôtres. Puis ils citent le symbole de la foi qui a été formulée par les Pères de Nicée; cf. *Rev. de l'Or. chrét.*, t. XIV, 1909, p. 14 sq.

2° *Les symboles.* — La tradition s'est condensée dans les symboles et les professions de foi des conciles et des Pères de l'Église.

1. *Symbole de foi.* — Avant les jacobites, l'Église de Syrie a eu une influence particulière sur la formation du symbole de la foi. Voir ce qui a été dit à l'art. APOTRES *(Symbole des)*, t. I, col. 1668-1670, 1676-1679.

Depuis sa séparation, l'Église jacobite a gardé l'usage de réciter le symbole de Nicée-Constantinople dans le culte et spécialement à la liturgie de la messe et de l'office divin. Jean de Tella, *op. cit.*, avertiss. XVII, p. 27, demande que le symbole soit récité à haute voix par l'assemblée réunie, les dimanches et jours de fête, dans la sainte liturgie eucharistique, après que les portes de l'Église auront été fermées. Le peuple entier devra le faire également le vendredi saint et le jour de Pâques. Denys Bar Salibi, dans son *Expositio liturgiæ*, commente le symbole de Nicée-Constantinople. Les fidèles doivent commencer chacun sa profession disant : « je crois », tandis que le célébrant, représentant des fidèles, dira au nom de tous, au pluriel, « nous croyons ». L'écrivain explique ensuite pourquoi le concile de Constantinople a introduit dans le symbole de Nicée une petite formule à propos du Saint-Esprit. Enfin il commente rapidement le symbole en théologien jacobite, condamnant Arius, Nestorius, Macédonius, Apollinaire, les chalcédoniens et même Eutychès. Cf. Trad. Labourt, dans *Corpus etc.*, Script. syri, série II, t. XCIII, p. 55-60. Dans l'*Ordo baptismi*, on exige de la personne qui se prépare au baptême la récitation du symbole; le parrain remplit ce rôle à la place des enfants. Cf. H. Denzinger, *Ritus orientalium*, Wurtzbourg, 1863-1864, t. I, p. 273, 283, 292, 298, 305, 312, 321.

2. *Professions de foi.* — Pour l'ordre, la pénitence et l'extrême-onction, une profession de foi, de forme assez variable, est récitée par le ministre du sacrement et reprise par le sujet ou bien par ce dernier seulement; cf., dans *Rev. Or. chrét.*, t. XVII, p. 324-327, une profession de foi jacobite adressée par l'évêque aux ordinands; Denzinger, *op. cit.*, t. II, p. 103 sq., donne les recommandations faites par l'évêque aux ordinands ainsi qu'une profession de foi où sont énumérés les conciles et les Pères qui ont lutté pour la conservation de la foi depuis l'âge apostolique.

3. *Lettres synodiques.* — Outre les symboles proprement dits, on rencontre des professions de foi faites dans les conciles particuliers; ainsi celui d'Antioche, tenu vers 341, expose la foi dans une lettre envoyée à Alexandre, évêque de Byzance; cf. *Rev. Or. chrét.*, t. XIV, 1909, p. 14-15. On trouve aussi les lettres synodiques que les patriarches jacobites d'Antioche en-

voyaient, à l'occasion de leur élévation, aux patriarches coptes d'Alexandrie. Ces lettres constituent une vraie profession de leur foi monophysite. J.-B. Chabot en a réuni un certain nombre et les a traduites en latin dans *Corpus etc.*, Script. syri, série II, t. xxxvii, *Documenta*, Louvain, 1933. F. Nau a publié, dans *Rev. Or. chrét.*, t. xvii, 1912, p. 145-198, le texte syriaque et la traduction française d'une lettre du patriarche jacobite Jean X, appelé Bar Schouchan (1064, † 1073). C'est un long exposé de la foi de l'Église syriaque jacobite et de certaines pratiques qui lui sont propres. Assémani dans sa *Bibl. orient.*, t. ii, p. 276-277, a donné en grande partie le texte et la traduction de la profession de foi de Barhebræus. Voir une autre profession de foi jacobite dans *P. G.*, t. cxxxiii, col. 279-286. Avec ces lettres on s'éloigne des formules stéréotypées et rigoureuses. Jamais il ne sera admis, après le concile de Constantinople que l'on puisse insérer aucune nouvelle formule au symbole. Au contraire dans les professions libres toute latitude est laissée.

IV. Le droit canonique. — 1° *Chez les jacobites.* — Avant la séparation de l'Église jacobite, le patriarcat d'Antioche avait sa législation propre basée sur les trois premiers conciles œcuméniques, les anciens conciles particuliers, les canons des apôtres, les écrits des Pères et la coutume.

Parmi les écrits pseudo-apostoliques d'origine syrienne, citons la *Didachè*, la *Didascalie des douze apôtres*, la *Didascalie de l'apôtre Addaï*, les canons pseudo-apostoliques sur les empêchements de mariage, l'Octateuque de Clément ; cf. F. Nau, *La version syriaque de l'Octateuque de Clément*, trad. française, Paris, 1913, parue d'abord dans le *Canoniste contemporain*, juillet 1907-mars 1913; *La Didascalie des douze apôtres*, Paris, 1912, 2e éd.

Les jacobites, bien que condamnant le concile de Chalcédoine, ont reçu dans leur législation canonique les 27 premiers canons édictés par ce concile. Nous devons y ajouter les canons pénitentiels envoyés par les évêques d'Italie aux évêques d'Orient et d'autres promulgués par les évêques assemblés à Antioche. Cf. F. Nau, *Concile d'Antioche, lettres d'Italie, canons des « Saints Pères » de Philoxène, de Théodose, d'Anthime, d'Athanase*, etc., Paris, 1909, trad. française. H. Denzinger donne encore plusieurs listes de canons pénitentiels (une est attribuée à Jacques Bar Salibi), *Ritus orientalium*, t. i, p. 475-500.

Les écrits de certains Pères de l'Église syrienne qui ont précédé le schisme ont eu une influence sur le droit canonique syrien; il faut citer : Aphraate, voir ici, t. i, col. 1457-1463, saint Éphrem († 373), t. v, col. 188-193, et surtout Rabboula († 435), t. xiii, col. 1626. De l'époque jacobite, il faut mentionner Philoxène de Mabboug († 523), voir t. xii, col. 1509; Jean Bar Cursus, évêque de Tella de Mauzalat (Constantine), ou plus simplement Jean de Tella († 538) qui composa deux petits ouvrages *Avertissements et préceptes*, sous forme de canons adressés aux clercs et des questions relatives à divers sujets, adressées par le prêtre Sergius à Jean de Tella (cf. J. Assémani, *Bibl. orient.*, t. ii, p. 54; Lamy, *Dissertatio de Syrorum fide et disciplina in re eucharistica*, Louvain, 1859, p. 62-79, a publié le second ouvrage; Kuberczyk a édité les *Canones Joannis Bar-Cursus*, Leipzig, 1901); Cyriaque, évêque d'Amid († 623); Georges, évêque des Arabes († 724), cf. V. Ryssel, *Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe*, Leipzig, 1891, p. 145, 233 sq.; Simon, métropolite de Rivardeschir, cf. Assémani, *op. cit.*, t. iii *a*, p. 279. — Jacques d'Édesse († 708) fit d'inutiles efforts pour remettre en vigueur les anciens canons ecclésiastiques. Parmi ses canons, quelques-uns sont rédigés sous forme de réponses au prêtre Addaï; ils ont été utilisés par Barhebræus dans son *Nomocanon*. Jacques est encore l'auteur d'un traité sur les degrés de parenté qui constituent un empêchement au mariage (cf. P. Lagarde, *Reliquiæ juris ecclesiastici antiquissimæ*, en syriaque, Leipzig, 1856, p. 117-134; Lamy, *op. cit.*, p. 98-171, et C. Kayser, *Die Kanones Jacobs von Edessa übersetzt und erlaütert*, Leipzig, 1886, voir l'art. Jacques d'Édesse, t. viii, col. 286-291, et Rubens-Duval, *Littérature syriaque*, p. 170 et 374 sq.).

Citons encore les patriarches d'Antioche : Cyriaque († 817), Jean III († 873), et Théodose († 895), cf. F. Nau, *Les canons et les résolutions canoniques de Rabboula, Jean de Tella, Cyriaque d'Amid, Jacques d'Édesse, Georges des Arabes, Cyriaque d'Antioche, Jean III et Théodose et les canons des Perses*, trad. française, Paris, 1906, parus dans le *Canoniste contemporain*, juillet 1903-janvier 1906. Au cours de l'art., quand nous citons simplement Nau, c'est à cet ouvrage que nous renvoyons.

Les écrits canoniques de Jean X ou Jésu Bar Schouchan († 1072) sont encore manuscrits, cf. Rubens-Duval, *op. cit.*, p. 171 sq. Il est l'auteur de vingt-quatre canons qu'il écrivit pour le clergé; cf. Baumstark, *Gesch. der syr. Literatur*, p. 292. On trouvera dans cet ouvrage de plus amples renseignements sur les écrits canoniques qui n'ont pas été publiés.

Au ixe siècle, on a traduit en syriaque certains conciles, des pénitentiels de l'Église byzantine et des lettres canoniques de quelques Pères grecs; cf. Baumstark, *op. cit.*, p. 262-263. Bar Salibi († 1171) a compilé lui aussi une collection comprenant des canons tirés des synodes, des canons pénitentiels et des extraits canoniques des Pères grecs. Cf. *op. cit.*, p. 297 et ici, t. viii, col. 284.

Un grand historien, le patriarche jacobite Michel le Syrien, dit le Grand († 1199), contribua aussi à la formation du droit canonique de son Église, cf. ici t. x, col. 1711-1719. Les canons qu'il édicta de sa propre autorité ou en assemblée synodale ont passé dans le *Nomocanon* de Barhebræus. Il revisa le rituel et le pontifical jacobite.

Une partie considérable de ces canonistes est encore inédite; mais elle a été utilisée par Grégoire Aboul Farage, appelé Barhebræus († 1286), qui écrivit *Le livre des directions* ou *Nomocanon*. Les chefs hiérarchiques étant les juges ordinaires de leurs ressortissants, tant au civil qu'au religieux, l'auteur a inséré dans son ouvrage la loi religieuse et la loi civile. Il utilisa les trois premiers conciles œcuméniques, les anciens conciles particuliers, les synodes de son Église, les canonistes qui l'ont devancé, les coutumes locales et la loi civile et musulmane faisant appel surtout à Al-Gazali; cf. A. Nallino, *Il diritto musulmano nel nomocanone siriaco cristiano di Barhebreo*, dans *Rivista degli studi orientali*, t. ix, 1921, p. 512-580, et *Ancora, il libro siro-romano di diritto e Barhebreo*, *ibid.*, t. x, 1923, p. 78-86. Il s'efforça de donner une compilation canonique systématique et cohérente. Pour ce faire, il n'hésita pas à abréger certains canons, à en fondre d'autres pour résoudre les discordances et donner un essai de conciliation d'antinomies juridiques; il y ajouta des éclaircissements personnels. L'autorité de cet ouvrage devint si grande qu'il laissa dans l'oubli les anciens canonistes et il est considéré jusqu'à présent par l'Église syriaque jacobite comme la somme de ses lois, son « Corpus juris », cf. C. de Clercq, art. *Bar Hebræus (Nomocanon de)* dans le *Dictionn. de droit canonique*, t. ii, Paris, 1935, col. 204. Outre cet ouvrage, Barhebræus en a écrit deux autres qui peuvent intéresser le droit canonique : *l'Ethicon seu moralia* et le *Liber columbæ seu directorium*

monachorum. Bedjan les a édités à Paris en 1898, et G. Cardahi a donné aussi une édition du second, à Rome également, en 1898. Voir ici art. Bar-Hebræus, t. ii, col. 404 sq., et J. Riccioti, dans *Codificazione canonica orientale*, fasc. 8, p. 128 sq. Le texte syriaque du *Nomocanon* a été publié par Bedjan, Paris, 1898; (Au cours de l'art., quand nous citons simplement Bedjan, c'est à cette édition du *Nomocanon* que nous renvoyons.) Dès 1838, Maï a publié la traduction latine faite par Al. Assémani, dans *Script. veter. nova collectio*, t. x *b*, Rome, 1838.

Depuis Barhebræus, l'Église jacobite a tenu plusieurs synodes qui se sont occupés le plus souvent de l'élection du patriarche ou bien encore de certaines résolutions purement disciplinaires. D'après la revue *Al-Hikmat*, 1930, p. 385-392, 512, le synode qui a précédé l'assemblée de 1930 est celui de Hetakh (1523). Les actes du synode de 1930 sont les seuls publiés à notre connaissance. Cf. texte dans ladite revue, année 1930, p. 513-555. Les séances ont eu lieu du 11 au 25 octobre 1930, v. s. (24 octobre-8 novembre 1930, n. v.). Ses principales décisions portent sur la création d'un séminaire, d'un nouveau diocèse, l'unification de la liturgie, et l'impression des livres liturgiques après approbation du patriarche, la censure préalable des écrits traitant des questions religieuses, la révision des règles monastiques. Ce concile autorise les Églises des deux Amériques à suivre le calendrier local (grégorien), excepté pour la fête de Pâques; il interdit aux moines de desservir les paroisses, et réglemente les institutions laïques pour la gestion des fondations pieuses (Majlis Milli). Ces mêmes institutions auront une certaine part dans l'élection du patriarche, elles donneront les avis des laïques et des prêtres à l'évêque du diocèse avant son entrée au synode électoral et recueilleront sous l'autorité du vicaire patriarcal les avis du clergé et des fidèles pour l'élection du nouvel évêque du diocèse. Elles auront à s'occuper, avec l'évêque du diocèse, de la nomination et de la mutation des curés et des diacres destinés au diocèse ainsi que des gérants des biens des églises. *Loc. cit.*, p. 525.

Le dernier synode en date s'est réuni à Homs, en 1932, pour l'élection du patriarche actuel. Ses actes n'ont pas été publiés; on a pu savoir qu'il a introduit quelques changements dans les circonscriptions ecclésiastiques et transféré le siège patriarcal à Homs.

2° *Chez les syriens catholiques.* — Ceux-ci ont réuni les lois générales de l'Église édictées par les souverains pontifes ou les conciles œcuméniques et aussi les coutumes de leur rite dans le concile tenu en 1888 au séminaire de Charfé. Le texte latin a été édité en 1896 par les soins de la S. Congrégation de la Propagande, à Rome, sous ce titre : *Synodus Sciarfensis Syrorum in monte Libano celebrata anno MDCCCLXXXVIII.* Il comprend 19 chapitres et traite de tout le droit de l'Église syriaque catholique. Beaucoup de questions ont été réglées suivant les décisions du concile de Trente et les Pères du synode se sont inspirés du texte du concile libanais de 1736.

Commencé le 22 juillet 1888, ce concile provincial se termina, après neuf séances, le 13 octobre de la même année, au temps du patriarche syriaque Ignace Georges Schelhot. Mgr Louis Piavi, délégué apostolique en Syrie présida les séances au nom de Léon XIII et, le 28 mars 1896, une approbation *in forma communi* fut donnée aux actes du concile : cf. Décret de la S. Congrégation de la Propagande *pro negotiis ritus orientalis : « Quo majus Ecclesiæ syriacæ »* du 28 mars 1896.

Six autres synodes ont été tenus à Charfé pour l'élection de patriarches; cf. P. de Tarrazi, *La Perle ou histoire du monastère de Charfé*, manuscrit arabe coté *16-12*, cité par I. Armalet, *Catalogue des manuscrits de Charfet*, Jounieh, 1937, p. 486. Un de ces synodes eut lieu du 1er décembre 1853 au 14 janvier 1854. Convoqué et présidé par le P. Planchet, délégué apostolique, il s'occupa d'élire le patriarche et édicta quelques lois. Après une longue introduction sur l'histoire de la nation syrienne et une exhortation du patriarche à l'adresse des nouveaux convertis, il contient cinq parties : 1. de la foi; 2. des sacrements, en huit chapitres; 3. de la hiérarchie, en trois chapitres; 4. des églises et des rites, jeûnes et fêtes, en trois chapitres; 5. des moines réguliers, du séminaire commun et des écoles particulières, en trois chapitres. Une copie de ces actes fut envoyée à la Congrégation de la Propagande pour être soumise à l'examen avant son approbation. Aucune suite ne lui fut donnée; cf. *Échos d'Orient*, t. xiv, 1911, p. 293 sq. On peut trouver une copie de ce synode dans les mss arabes de Charfé, *4-17;* cf. Armalet, *op. cit.*, p. 342. On y trouvera aussi les actes d'un autre synode tenu à Alep en 1866.

Il n'est pas nécessaire de rappeler que tous les actes portés par le Saint-Siège, soit par des lettres des souverains pontifes, soit par des actes du Saint-Office, de la Propagande ou de la Sacrée Congrégation orientale, qui s'adressent à toutes les Églises orientales obligent aussi l'Église syriaque catholique.

V. La liturgie. — Un exposé succinct sur la formation de la liturgie syrienne a été fait à l'art. Orientale *(Messe)*, t. xi, col. 1434 sq. Il suffit d'ajouter quelques remarques sur les livres liturgiques, l'office divin, l'année liturgique et la musique sacrée.

1° *Les livres liturgiques* sont écrits en majorité en langue syriaque. Dès le début, la liturgie syrienne a été célébrée en syriaque dans les montagnes et en grec dans les grands centres. Après la conquête arabe, le clergé s'est vu obligé de dire en arabe les parties auxquelles les fidèles devaient prendre part, là où le peuple ne comprenait plus que cette langue. Dans les milieux où le turc était prédominant, il a remplacé l'arabe. Les parties principales se récitent toujours en syriaque. Les catholiques ne se servent que du syriaque et de l'arabe.

1. *Jacobites.* — Les livres liturgiques des jacobites sont pour la plupart manuscrits. Le missel n'a pas été imprimé. Chaque prêtre en Syrie et en Mésopotamie copie lui-même son missel et choisit, selon sa dévotion, un certain nombre d'anaphores; on trouve de très grandes variantes d'une copie à l'autre. C'est pourquoi au synode de 1930, tenu au monastère de Mar Mattaï, il a été décidé de reviser les livres liturgiques, en vue d'une publication unifiant les textes liturgiques pour toute l'Église jacobite. Il est certain que l'impression cristallisera les formules liturgiques. Jusqu'à présent, aucune suite n'a été donnée à cette décision. Cependant, aidés par les anglicans, les jacobites avaient imprimé leur bréviaire à Deir-Zaafaran; la seconde édition a paru en 1890 et une autre en 1913. Le rituel est manuscrit dans certaines Églises jacobites de Syrie et de Mésopotamie. D'autres Églises emploient le rituel édité, pour la seconde fois, en 1900 aux Indes, par les soins du moine malabare Mathieu Dkounati (imprimerie de Mar Julius à l'école de Famfakoudo). Voici le contenu de ce rituel : le baptême suivi immédiatement de la confirmation (qui complète l'initiation chrétienne); la bénédiction des premières noces; la prière des fiançailles; prière sur les habits des nouveaux mariés; bénédiction des secondes noces; prières sur la mère et l'enfant 40 jours après l'enfantement; rite du Candil (de la lampe); les funérailles (services funèbres) variant d'une catégorie de personnes à une autre, on a inséré dans ce rituel trois services, les plus nécessaires au desservant dans son

ministère (pour les hommes, pour les femmes et pour les enfants); l'onction des malades; les sept psaumes de la pénitence: la bénédiction des maisons; la confession.

A la fin du rituel on trouve un abrégé de certaines vérités que le prêtre aura à rappeler aux fidèles : les dix commandements de Dieu; les cinq obligations de la confession (se souvenir de ses fautes, s'en repentir, les confesser d'une confession véridique et sans honte, accomplir la pénitence imposée pour les fautes, avec le ferme propos de ne plus pécher); les vérités dont il faut toujours se souvenir (la mort, le jugement, l'enfer et le paradis); les péchés de la mort (l'orgueil, l'envie, la colère, la paresse, l'avarice, la gourmandise, la luxure, etc..., ce sont, ajoute le rituel, les péchés pour lesquels il n'y a pas de pénitence, c'est-à-dire ce sont les péchés dont on ne veut pas se repentir). L'abrégé énumère les sept sacrements de la sainte Église (le baptême, le saint-chrême, l'onction sacrée, l'ordre, la confession, le sacrifice, le mariage); puis les sept commandements de la sainte Église : 1. assistance au sacrifice les dimanches et fêtes; 2. jeûnes prescrits par la sainte Église; 3. abstinence des aliments défendus les mercredis et vendredis; 4. confession des péchés au prêtre; 5. participation au sacrifice; 6. continence dans le mariage aux temps défendus; 7. paiement des dons, dîmes et prémices; les œuvres de charité (il y en a quatorze, dont sept pour le corps et sept pour l'âme); les grandes vertus (l'espérance, la charité et la foi). Suit une formule de bénédiction générale. Il s'agit d'une formule d'absolution, la voici : « Que Dieu le Père très fort et tout puissant vous fasse parvenir à la vie éternelle. Par le pouvoir de Notre-Seigneur Jésus-Christ, par ce pouvoir qu'il confia à ses apôtres qui l'ont communiqué aux évêques et ceux-ci à ma misère, par ce pouvoir qui a été placé en mes mains, moi, esclave faible et pécheur, je vous délie ô frère béni (tel), de tous vos péchés, ceux que vous avez confessés et ceux que vous avez oubliés, les mortels et les véniels, ceux que vous avez commis la nuit et le jour. Par le pouvoir de Notre-Seigneur Jésus-Christ, je vous délie de tous les liens, excommunications, malédictions et interdits, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit pour la vie éternelle. « Que la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ et la compassion de Notre-Dame la vierge Marie, mère de Dieu, soient pour le pardon de vos fautes et la rémission de vos péchés. Amen. » Suit la bénédiction des prêtres; la bénédiction de tous objets nouveaux offerts pour l'usage de l'autel (calice, patène, ornements, encens, vases); la prière sur l'autel profané par les infidèles ou les hérétiques (sans faire usage du saint chrême); la prière sur les enfants; la prière sur les malades; les prières sur les objets qui ont appartenu à un mort (lit, habits...) avant la levée du corps; l'hymne à la levée du corps.

Les autres livres liturgiques sont manuscrits. On en trouve de nombreuses copies dans les différentes bibliothèques d'Europe : bibliothèque Vaticane, British Museum, Bibliothèque nationale de Paris, et dans les monastères syriens, spécialement au monastère de Charfé, cf. I. Armalet, *Catalogue des manuscrits de Charfet;* dans les monastères de Saint-Marc de Jérusalem, de Mar-Mattaï près de Mossoul et de Zaafaran. E. Renaudot a traduit dans sa *Liturgiarum orientalium collectio*, Paris, 1716, trente-sept anaphores qu'il attribue à l'Église jacobite. Denzinger a donné une traduction latine d'une bonne partie du rituel et du pontifical de l'Église syrienne, *Ritus orientalium*, 2 vol., Wurzbourg, 1863-1864.

2. *Catholiques.* — Dès la constitution de l'Église syriaque catholique, la Propagande s'est occupée d'éditer les livres liturgiques devant servir au culte de ce nouveau groupement.

La première édition du bréviaire a été donnée, en 1696, à Rome (moins l'office du dimanche); puis en 1787 sous ce titre : *Breviarium feriale syriacum S. S. Ephrem et Jacob syrorum juxta ritum ejusdem nationis* (avec l'office du dimanche) et en 1853 sous ce titre : *Officium feriale juxta ritum Syrorum S. C. de Propaganda Fide jussu editum.* L'imprimerie du séminaire de Charfé en a fait une nouvelle édition en 1902.

Pour l'usage du chœur une ample édition, en sept volumes, a été faite à Mossoul entre 1886-1896; elle est intitulée : *Breviarium juxta ritum Ecclesiæ Antiochenæ Syrorum;* on l'appelle encore le *Phinkith.* Le psautier a été imprimé à part. Afin que le peuple puisse participer à la prière officielle de l'Église, on a été amené à imprimer les oraisons et les lectures de l'office en langue arabe sous ce titre : *Lectionarium syriacum seu collectio orationum et lectionum quæ in horis canonicis per totum anni decursum excepto jejunio quadragesimali ab Ecclesiæ syriacæ clero adhiberi solent*, Mossoul, 1879.

Jusqu'en 1843 le missel syriaque resta manuscrit et variable d'un diocèse à l'autre. Chaque prêtre avait un missel dans lequel il avait réuni quelques anaphores, celles-ci étant très nombreuses et, d'après certains, dépassant la centaine. Pour obtenir une certaine uniformité, la Propagande fit éditer, en 1843, à Rome, un missel qu'elle intitula *Missale syriacum juxta ritum Ecclesiæ Antiochenæ Syrorum.* Il contient sept anaphores, celles de saint Jacques, de saint Pierre, de saint Jean Chrysostome (il semble que c'est un Jean de Mardine), de saint Xyste de Rome, de Matthieu le pasteur, de saint Basile et de saint Jean l'évangéliste et enfin une anaphore de la consignation du calice pour la messe des présanctifiés. Cf. art. : PRÉSANCTIFIÉS *(Messe des)*, t. XIII, col. 77-111 et spécialement, col. 84-92. En 1922, une autre édition du missel a été faite au Liban par les soins du patriarche Rahmani sous ce titre : *Missale juxta ritum Ecclesiæ apostolicæ Antiochenæ syrorum*, Charfé, 1922. Cette édition donne six anaphores : celles de saint Jacques, des douze apôtres, de saint Marc, de saint Eusthate, de saint Basile, de saint Cyrille et un *ordo consignationis calicis.* Ce ne sont pas toujours les mêmes anaphores dans les deux éditions et des variantes existent dans les anaphores pareillement intitulées.

Le *diaconicon :* En Orient, le diacre prend une part prépondérante à la liturgie eucharistique; son rôle est souvent tenu, à la messe quotidienne, par le servant de messe. C'est lui qui lit l'épître et les répons. Les prières qu'il a à réciter sont presque aussi considérables que celles récitées par le célébrant. C'est pourquoi on a été amené à constituer un livre spécial à l'usage du diacre, appelé *diaconicon.* Un essai de *diaconicon* a été édité, à Mossoul, en 1868, intitulé : « Service de la messe privée selon le rite syrien »; une nouvelle édition en fut donnée en 1881. Plus tard le patriarche approuva une autre réédition non datée. Le *diaconicon* complet n'a été édité qu'en 1905 à Charfé.

Le *lectionnaire :* L'édition romaine du missel contenait déjà quelques péricopes des évangiles pour les messes. Le premier volume de l'évangéliaire a été imprimé à Charfé en 1912 et l'épistolier en 1925; tous deux contiennent les lectures qui doivent être faites durant la célébration de la sainte liturgie.

Le *rituel*, le *pontifical et autres livres liturgiques* pour l'administration des sacrements et sacramentaux : Une première édition du rituel a été donnée à Beyrouth en 1872; puis, en 1922, le patriarche Rahmani édita à Charfé le *Liber ritualis usui Ecclesiæ Antiochenæ Syrorum;* il apporta des modifications importantes à la première édition. I. Armalet avait préparé une édition du pontifical et n'a fait paraître que la

partie contenant les ordinations mineures. Avant l'impression du livre des funérailles en 1925, à Charfé, on pouvait trouver les offices funèbres dans le rituel.

Le *calendarium ad usum diœceseos Mausilensis Syrorum* a été édité à Mossoul en 1877. Dix ans plus tard parut encore à Mossoul le *Calendarium juxta ritum Ecclesiæ Antiochenæ Syrorum*.

Ce sont les principales éditions des livres liturgiques que nous avons pu étudier de près. Cf. Bickell, *Conspectus rei Syrorum litterariæ*, Munster, 1871, p. 59 sq.

2° *L'office divin.* — Dans l'Église syriaque, il se divise en sept parties : *Ramchô*, qui correspond à vêpres, se récite la veille (la journée ecclésiastique commence avec le coucher du soleil). Le *Soutorô*, équivaut à complies ou *apodypne; Liliô* à matines ayant quatre nocturnes. Le *Safrô* est l'office du matin. Les prières de la journée sont tierce, sexte et none.

Le clergé jacobite est tenu de réciter l'office divin au chœur et ne connaît pas la récitation privée. Dans la branche catholique, la récitation de l'office est obligatoire pour les clercs des ordres sacrés et cela de par la coutume établie depuis la première édition du bréviaire. Le synode de Charfé tenu en 1888 stipule que, à partir du diaconat, il y a obligation pour les clercs de réciter l'office au chœur chaque jour à condition qu'il y ait dans l'église au moins deux prêtres; si un diacre ou un des clercs dans les ordres sacrés est arrivé en retard il poursuivra la récitation avec le chœur et suppléera *privatim* à la partie manquée; cf. Synode de Charfé, c. III, art. 6, éd. lat., p. 45 sq. Actuellement la récitation privée commence à prévaloir. Les occupations paroissiales et la présence d'un seul prêtre dans nombre de localités, par suite de la pénurie de prêtres, rend l'office choral impossible. Dans ce but une édition du bréviaire en petit format a été imprimée.

3° *L'année liturgique.* — Dans l'Église syrienne, elle est réglée suivant le calendrier julien pour les jacobites et le calendrier grégorien pour les catholiques. La liste des fêtes se trouve dans les calendriers imprimés dont il a été question plus haut et au début ou à la fin d'un certain nombre de livres liturgiques. N. Nilles a étudié l'année liturgique de l'Église syrienne dans son *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ orientalis et occidentalis*, 2e éd., Inspruck, 1896-1897, t. I, p. 428-436, 459-484; t. II, p. 415 sq., 639-646; cf. *Revue de l'Église d'Orient*, t. II, p. 148 sq.

L'année liturgique commence avec novembre. Plusieurs cycles composent l'année. Les principales fêtes forment le centre de ces cycles, des dimanches les préparent et les terminent. Ainsi on a le cycle de Noël, celui de Pâques avec le jeûne quadragésimal; la Pentecôte, avec les dimanches qui la suivent jusqu'à la fête de la Croix le 14 septembre. Cette fête forme un nouveau cycle avec les dimanches suivants jusqu'à la fin de l'année.

Les jeûnes sont au nombre de cinq : le grand carême, qui dure sept semaines, commence le lundi de la quinquagésime et se poursuit jusqu'à Pâques. Originairement, on jeûnait jusqu'au coucher du soleil; les jacobites commencent à tolérer la cessation à trois heures et même à midi. Le patriarche autorise quelquefois l'usage du poisson. Encyclique du patriarche Ignace Élie III, en février 1930; cf. revue *Al-Hikmat*, 1930, p. 66-69.

Les catholiques n'obligent au jeûne que ceux qui ont 21 ans révolus et leur jeûne dure jusqu'à midi. Les jacobites âgés de 20 ans sont soumis à la loi de l'abstinence des mercredis et vendredis. Les malades, les pauvres et les femmes enceintes ou nourrices sont exceptés; cf. Bedjan, p. 54; Nau, can. 186 du patriarche Cyriaque. Et ils jeûnent depuis le coucher du soleil jusqu'au lendemain midi.

Le jeûne de Ninive dure trois jours : les lundi, mardi et mercredi de la troisième semaine avant le grand carême. Autrefois du temps de saint Éphrem, il durait six jours et n'était prescrit que pour des circonstances extraordinaires. Les nestoriens le pratiquent et l'appellent le jeûne des vierges, les coptes, le jeûne de Jonas, les arméniens, le jeûne de Sorbe et Serge; cf. revue *Al-Hikmat*, 1930, p. 62 sq.; Nilles, *op. cit.*, t. II, p. 645 sq.; *Synodus Sciarfensis Syrorum*, p. 60; Bedjan, p. 57.

Les trois autres jeûnes ne sont plus actuellement que des jours d'abstinence. C'est dans les monastères qu'ils ont eu leur origine. La coutume a voulu les imposer aux fidèles, mais avec beaucoup d'adoucissement. Le jeûne de Noël commençait le 15 novembre et se terminait le soir du 24 décembre (encore observé par les moines), mais il a été réduit à 15 jours en Occident (Antioche), 25 en Orient (Mésopotamie). Celui des apôtres allait du lundi après les fêtes de la Pentecôte jusqu'à la fête des saints Pierre et Paul, 29 juin pour les jacobites. Les catholiques, d'après le synode de Charfé, le commencent le 16 juin. Le jeûne de la Vierge commence le 1er août et finit le soir du 14. Cf. Bedjan, p. 56 sq. De fait les catholiques les réduisent à 9 jours avant Noël, à 8 jours avant la fête de l'Assomption et à 4 jours avant la fête des saints Pierre et Paul.

Les mercredis et vendredis, sauf de Pâques à la Pentecôte et de Noël à l'Épiphanie, sont encore des jours d'abstinence dans l'Église jacobite et la catholique; cf. *Synodus*, p. 60-62. Les catholiques s'abstiennent de manger du laitage (œufs, lait, fromage); les jacobites s'interdisent encore de manger du poisson et de boire du vin durant le grand carême. Les moines s'abstiennent même de manger des mets préparés à l'huile. Cf. Bedjan, p. 55. Voir aussi art. Abstinence, t. I, col. 267-268.

D'après le synode de Charfé de 1888, les fêtes d'obligation ont été fixées à vingt, outre les dimanches de l'année. *Loc. cit.*, p. 65 sq.

4° *La musique sacrée* dans l'Église syrienne n'était pas encore étudiée au début de ce siècle. Les tons et les mélodies se communiquaient de génération en génération par une tradition orale qui faisait perdre avec le temps à cette musique sa finesse et son cachet propre. Chacun ajoutait au dépôt reçu. Les pères bénédictins se sont mis à l'œuvre pour retrouver les airs primitifs et les dégager de tous les apports étrangers. Dom Jeannin et dom Puyade ont publié deux articles sur l'octoèchos syrien, dans la revue de l'*Oriens christianus*, nouvelle série, t. III, 1913, p. 82-104 et 277-298. Puis en 1928 ils ont donné, avec la collaboration de dom A. Chibas-Lassalle, deux volumes intitulés : *Mélodies liturgiques syriennes et chaldéennes*. Le t. Ier contient une introduction musicale où sont étudiées les mélodies syriennes, d'abord dans leur état actuel (modalité, composition, exécution, rythme, comparaison avec le rythme poétique), ensuite par rapport à la critique historique que l'on peut en faire. Le t. II comporte une introduction liturgique où sont étudiées les diverses catégories de chants syriens (Bowothô, Qolé, Madroché, Enioné, Qonouné, Takhechfoto, Tawsfotho). Viennent ensuite les 910 mélodies syriennes, textes syriaque et musical. Cf. *Synode de Charfé*, p. 40-42.

VI. Les théologiens jacobites. — La littérature théologique jacobite est très riche et très variée, mais malheureusement en grande partie manuscrite. Outre les quelques éditions et traductions parues çà et là, nous signalons deux collections en cours de publication qui donnent le texte original des écrivains orientaux et la traduction : la *Patrologia orientalis* et le *Corpus scriptorum christianorum orientalium*. Nous

allons essayer de donner une vue rapide de la littérature théologique de l'Église jacobite. Pour plus amples renseignements et pour retrouver les éditions, les traductions et les manuscrits, il faut recourir aux ouvrages suivants : J. S. Assémani, *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana*, Rome, 1721, t. II; W. Wright, *A short History of Syriac literature*, Londres, 1896; Rubens-Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1907; Ant. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922; J.-B. Chabot, *Littérature syriaque*, Paris, 1934. Pour étudier les manuscrits, il faut consulter les différents catalogues des bibliothèques d'Europe et d'Orient auxquels renvoient souvent les auteurs précités. Ils ne sont plus à jour puisque de nouvelles acquisitions viennent de temps en temps enrichir les fonds syriaques. Comme le présent dictionnaire a consacré à quelques-uns de ces écrivains une monographie, on se contentera, en les signalant, d'y renvoyer pour une étude plus complète.

La majorité des Pères de l'Église syrienne jacobite ont écrit en syriaque. Les écrits de la première période en grec ont été traduits de bonne heure en syriaque et ils ne sont souvent connus que par leur traduction. Par contre, les écrivains de la seconde époque, après la conquête arabe, ont été amenés à écrire quelquefois en arabe par suite de l'expansion de cette langue.

Les principaux théologiens jacobites des ve et vi^e siècles sont : Barsumas († 458), voir t. II, col. 434 sq.; Pierre le Foulon († 488), t. XII, col. 1933-1935; Jacques de Saroug († 521), t. VIII, col. 303-305; Philoxène de Mabboug († 523), t. XII, col. 1509 sq.; Sévère d'Antioche († 538), t. XIV, col. 1988 sq. — Jean Bar Cursus, évêque de Tella de Mauzalat († 538), a laissé, outre les ouvrages canoniques dont on a fait mention col. 3021, une profession de foi aux moines de son diocèse et un commentaire sur le *Trisagion*. — Enfin les critiques modernes rangent de plus en plus dans la littérature monophysite de la Syrie une certaine partie des écrits connus sous le nom de Denys l'Aréopagite. Cf. ici t. IV, col. 429-436. On ne saurait les dater, ils s'étendent sur une période assez longue; quelques-uns semblent être du vi^e et même du viie siècle. C'est le prêtre Sergius († 536) qui donna une version syriaque d'une bonne partie de ces œuvres. — On ajoutera à cette liste : Étienne Bar Soudaïli (de la seconde moitié du ve siècle), t. V, col. 981-982; Jean d'Asie ou d'Éphèse († 586), t. VIII, col. 752 sq.; et Jacques Baradaï († 578).

Au viie siècle, les principaux écrivains sont : Jacques d'Édesse († 708), t. VIII, col. 286-291, et Georges des Arabes († 724), qui fut évêque des tribus nomades des Arabes chrétiens. Sa résidence était à Akoula (Al-Koufa). Outre des traductions et des commentaires philosophiques de l'*Organon* d'Aristote et des écrits canoniques, il a laissé un commentaire sur les sacrements de l'Église, quelques homélies dont une sur le saint chrême et des lettres où il attaque les nestoriens, critique Aphraate à propos de sa distinction de l'âme et de l'esprit et de sa doctrine sur l'Esprit-Saint; il acheva aussi l'*Hexaméron* de son ami Jacques d'Édesse.

Au viiie siècle : en 758 Georges de Belthan († 790) fut élu patriarche d'Antioche, il écrivit un commentaire sur saint Matthieu et une lettre où il explique la prière liturgique *panem cælestem frangimus*, lettre qui a soulevé d'interminables discussions. Il composa des discours et des homélies métriques qui n'ont pu être retrouvés.—Cyriaque d'Antioche, successeur de Georges fut élu en 793 et mourut en 817. Il composa des canons, dont il a été question ci-dessus, col. 3022, une liturgie, une homélie sur la parabole de la vigne et une lettre synodale sur la Trinité et l'incarnation qui nous est parvenue en arabe; cf. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. II, p. 117. — David de Beit Rabban vécut dans la seconde moitié du viiie siècle. Après avoir été moine, il fut élu évêque des Kurdes. Rahmani a publié ses lettres dans *Studia syriaca*, Charfé, 1904. De son commentaire sur le c. x de la Genèse on n'a pu retrouver que quelques fragments; on a aussi un dialogue entre un melkite et un jacobite à propos du *Trisagion*.

Au ixe siècle, quatre écrivains retiennent l'attention : Denys de Tellmahré († 845), successeur de Cyriaque sur le siège d'Antioche, écrivit une histoire allant de l'empereur Maurice (582) jusqu'à la mort de Théophile (842), que Michel le Syrien a largement utilisée; un seul fragment de l'original a été conservé. Denys dédia son ouvrage à son ami l'évêque Jean de Dara. Celui-ci fut un grand théologien; il écrivit plusieurs traités dont deux sur le sacerdoce et sur l'âme, qui ont été publiés, un autre sur la résurrection des corps, où il établit l'éternité du paradis et des peines de l'enfer; enfin il commenta la *Hiérarchie céleste* et la *Hiérarchie ecclésiastique* du pseudo-Denys. Une liturgie lui est encore attribuée. Dans la première moitié du même siècle, sous le patriarcat de Denys de Tellmahré, vivait au monastère de Tagrit le moine Antoine, surnommé le Rhéteur, parce qu'il composa un important traité de rhétorique très apprécié et des hymnes. Dans le domaine de la théologie, il écrivit deux traités sur la Providence et sur le saint chrême. Dans la seconde moitié du siècle, l'évêque de Mossoul, Moyse Bar Képha, fut un écrivain très fécond. D'abord moine, il fut sacré évêque de Beit-Ramman, Beit-Kiyonaya et Mossoul et reçut le nom de Sévère. Il s'adonna aux Écritures et laissa un commentaire sur l'Ancien et le Nouveau Testament, un autre sur la dialectique d'Aristote et un Hexaméron; il composa un traité sur la prédestination et le libre arbitre, d'autres sur le paradis, sur l'âme (en quarante chapitres avec un appendice sur l'utilité du sacrifice eucharistique offert pour les morts), sur les sacrements : baptême, consécration du saint chrême, ordination, prise d'habit monastique, consécration d'église, sacrifice eucharistique; des dissertations sur différents sujets : les noms du Christ, le mérite des aumônes offertes pour les morts, comment se préparer à une bonne mort par les bonnes œuvres. Enfin on lui attribue un recueil d'homélies pour les principales fêtes et deux liturgies.

Le xe siècle donna à l'Église syrienne jacobite des écrivains qui ont laissé uniquement des œuvres en langue arabe. Yahia Ben Adi (893-974) surnommé Al-Mantiqi (le dialecticien) a écrit de nombreux traités sur des sujets très variés. D'abord une apologie du christianisme (l'unité et la trinité de Dieu, l'incarnation du Verbe, la maternité divine de la Vierge...); un traité distinct sur l'incarnation d'après les jacobites et les nestoriens (après un exposé de deux doctrines, il s'efforce de prouver la doctrine jacobite); plusieurs autres traités sur la Trinité et l'incarnation et un traité spécial sur la virginité de Marie. Yahia eut de nombreux disciples chrétiens et musulmans. Deux chrétiens jacobites méritent une mention spéciale pour leurs écrits théologiques. Le premier, Abou Nasr Yahia ben Hariz, écrivit un ouvrage intitulé : *Lucerna ducens ad salutem et felicitatem, ex errore ad redemptionem* et un autre sur le fondement de la foi chrétienne et sur les canons apostoliques; en quarante chapitres, il y traite de Dieu, de l'incarnation, des trois groupements chrétiens (jacobite, nestorien et melkite) de la circoncision, de la maison de Dieu, de la résurrection, du sacerdoce, du baptême, du saint chrême, de la prière et de l'aumône. Cf. Assémani, *Bibl. orient.*, t. III *a*, p. 609. Le second disciple, Abou Ali Issa ben Ishaq ben Zarca (942-1008), s'occupa de traduire du grec en arabe certains ouvrages philosophiques et médicaux. Il composa des traités, des dissertations, des lettres pour répondre à certaines difficultés, exposer des tex-

tes de l'Écriture sainte et défendre la foi chrétienne, Trinité et incarnation. Il défendit les jacobites contre ceux qui les accusent de théopaschitisme. Il écrivit à Joseph Abou Hakim pour lui expliquer, entre autres, la preuve de l'existence du Christ dans ce monde, les motifs pour lesquels Dieu a créé le monde, la rémission des péchés par le Christ, l'existence des anges, l'unité et la trinité de Dieu, l'immortalité de l'âme humaine, l'eucharistie et le sens de la parole du Christ : « Je suis le pain descendu du ciel. » Il composa un traité pour expliquer l'union hypostatique. Cf. Maï, *Script. vet. nova collectio*, Rome, 1831, t. IV, p. 260 sq.; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orient.*, Paris, 1935, t. V, p. 468 sq.

Parmi les écrivains des XIe et XIIe siècles, il faut signaler : Jésu bar Schouchan, patriarche jacobite sous le nom de Jean X († 1073). Outre les canons ecclésiastiques, il écrivit un traité sur le pain eucharistique et sur le ferment, le sel et l'huile qui y sont ajoutés par les jacobites, et quelques lettres dont quelques-unes en arabe. On lui attribue deux liturgies. Abou Raita Habib ben Quadma, évêque de Zagrit, composa en arabe certains traités sur la Trinité et l'incarnation et sur le Trisagion. Denys ou Jacques Bar Salibi († 1171) a été étudié ici, t. VIII, col. 283-286; de même l'historien Michel le Grand ou le Syrien, patriarche d'Antioche († 1199), t. X, col. 1711-1719.

Avec le XIIIe siècle prend fin la littérature syriaque et la littérature jacobite. Deux écrivains émergent. Jacques Bar Schakako († 1241), qui prit le nom de Sévère en devenant évêque du couvent de Mar Mattaï où il était d'abord moine avant d'être élevé au siège de Zagrit. Outre son livre des dialogues sur la grammaire et la logique, il composa un long traité, véritable somme théologique intitulé le *Livre des trésors* : il y traite de la Trinité, de l'incarnation, de la providence, de la création, des sacrements, des anges, de l'âme, de la résurrection des morts et du jugement et donne une profession de foi trinitaire et christologique. Pour clore la liste, on ne peut mieux faire que de citer Grégoire Aboul Farage, surnommé Barhebræus (1226-1286) la gloire de l'Église syrienne jacobite; voir t. II, col. 401-406.

Pour la scolastique dans l'Église syrienne jacobite, voir art. SCOLASTIQUE, t. XIV, col. 1714-1715.

VII. LA DOGMATIQUE DE L'ÉGLISE JACOBITE. — La foi de l'Église syrienne jacobite n'a pas été également exposée par tous ses théologiens. Signalons que quelques-uns parmi eux ont été amenés, à cause de leur formation philosophique, à donner un exposé clair et méthodique des preuves de leur foi, surtout pour les deux dogmes de la Trinité et de l'incarnation. On peut les appeler les scolastiques de l'Église jacobite; citons entre autres : Philoxène de Mabboug, ici, t. XII, col. 1517 sq.; Yahia Ben Adi († 974), Jacques Denys Bar Salibi († 1171), Jacques Bar Shakako († 1241) et Barhebræus († 1286). Nous allons essayer d'exposer rapidement les principales questions théologiques communément admises par ces maîtres de l'Église jacobite.

1° *Le dogme trinitaire* est professé tel qu'il a été exposé et défini par les trois premiers conciles œcuméniques et les Pères des Églises occidentale et orientale avant le schisme de l'Église syrienne. Surtout à partir du Xe siècle, les écrivains jacobites ont mis leur science philosophique au service de la théologie.

Pour la théologie sur le Saint-Esprit, voir dans ce dictionnaire ce qui a été donné des témoignages des premiers Pères des Églises syriaques, art. ESPRIT-SAINT, t. V, col. 743-744, sur sa divinité et sa personne, col. 756; voir également Lamy, *S. Ephræmi syri hymni et sermones*, Malines, 1889, t. II, col. 353-356, et t. III, col. 241-244. Pour la procession du Saint-Esprit, question si débattue dans les Églises d'Orient, voir *Revue des Églises d'Orient*, t. IV, 1888, p. 177-179. Nous allons prouver rapidement que l'Église syriaque croit à la double procession du Saint-Esprit.

Il faut savoir d'abord que les théologiens jacobites ont en grande vénération les premiers Pères de l'Église orientale et ceux d'Occident tels que Didyme, Athanase, Cyrille, Basile, Grégoire de Néocésarée, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse. De plus ils les citent dans leurs écrits. Pour ne parler que de Barhebræus, une bonne partie des textes patristiques dans son *Nomocanon* et dans son *Candélabre des sanctuaires* est empruntée à ces Pères. Les jacobites auraient dû admettre la doctrine de ces Pères sur la procession du Saint-Esprit *a Patre per Filium*. Dans ce dernier ouvrage parlant des latins, Barhebræus dit qu'ils se distinguent des autres par leur affirmation que le Saint-Esprit procède *a Patre Filioque*. Base IV, c. V, ms. de Beyrouth *570*, p. 362.

En se référant aux écrivains jacobites on trouve beaucoup d'entre eux qui disent que le Saint-Esprit procède du Père, comme l'ont affirmé l'Évangile et le symbole de foi de Nicée sans exclure sa procession du Fils. A remarquer aussi leurs affirmations que le Saint-Esprit *procedit a Patre et a Filio accipit*, selon l'Évangile de saint Jean, XVI, 13-15. Cette expression qui prouve la procession du Saint-Esprit du Fils comme du Père se trouve dans Philoxène de Mabboug, *De Trinitate*, éd. et trad., Vaschalde, p. 26, 174; dans Sévère d'Antioche, homélie XC, *P. O.*, t. XXIII, p. 145 (éd. et trad. Brière); dans Jacques de Saroug, lettre à l'abbé Samuel, cf. Abbellos : *De vita et scriptis S. Jacobi...*, Louvain, 1867, p. 121; Barhebræus, dans son ouvrage, *Le candélabre des sanctuaires*, base III, c. IX, ms. cité, dit que tout ce qui est au Père est également au Fils et au Saint-Esprit, excepté la paternité, tout ce qui est au Fils est au Père et à l'Esprit-Saint, excepté la filiation et tout ce qui est au Saint-Esprit est au Père et au Fils, excepté la spiration... Le Saint-Esprit procède du Père et *reçoit du Fils* tout ce qui est en lui, p. 206. Cette même expression se trouve également dans plusieurs anaphores syriaques à l'usage des jacobites, telles les anaphores de saint Clément, de Maroutha, de saint Xyste, de Matthieu le Pasteur, de Dioscore, de Denys Bar Salibi; cf. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, t. II, p. 136, 191, 263, 348, 449, 494, 529, et S. Salaville, dans *Slavorum litteræ theologicæ*, t. V, 1909, p. 165-172. Assémani donne cette citation du patriarche Denys III (959-961) : *Pater a nullo habet existentiam, sed per seipsum existit ingenitus; Filius est genitus a Patre ab æterno, Spiritus Sanctus promanat ex Patre et Filio;* cf. *Bibl. orient.*, t. II, p. 131 et *Dissertatio de monophysitis*, p. 15. Pour les textes canoniques, voir les citations données par M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, Paris, 1935, t. V, p. 608 sq.

2° *La christologie.* — C'est le dogme qui a occasionné la séparation de l'Église jacobite de Syrie de l'Église catholique. Ces jacobites, on les appelle monophysites parce qu'ils se sont mis en lutte ouverte avec le concile de Chalcédoine et du pape saint Léon; mais ils ne sont pas pour cela eutychiens, voir ici-même art. EUTYCHÈS ET EUTYCHIANISME, t. V, col. 1585-1609. Sont-ils réellement monophysites dans le sens plein du mot? Les savants et les érudits tels qu'Assémani, Renaudot, Richard Simon et Nau ont reconnu, après avoir étudié longuement les théologiens de cette Église, qu'ils admettent un Christ parfait : Dieu parfait et homme parfait, sans confusion et sans mélange. A cette question : « dans quelle mesure les jacobites sont-ils monophysites? », Nau répond qu'il préfère les appeler diplophysites, c'est-à-dire partisans de la nature double. *Rev. Or. chrét.*, t. X, 1905, p. 131 sq. Voir la pensée de ces érudits, art. MONOPHYSISME, t. X,

col. 2228-2230. Leur monophysisme serait surtout verbal; on l'appelle aussi monophysisme sévérien. Ils tiennent à identifier les termes φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον. A leurs yeux, le grand tort du concile de Chalcédoine et du Tome de Léon est d'avoir donné un sens précis à φύσις alors que Cyrille d'Alexandrie et les conciles ne l'avaient pas fait auparavant. Pour la discussion à propos de ces formules, voir art. Monophysisme, t. x, col. 2216-2228 et Sévère d'Antioche, t. xiv, col. 1995-2000. Les affirmations de Sévère ont été répétées presque servilement par ses successeurs et ses disciples. On trouve, art. Monophysisme, t. x, col. 2232, quelques témoignages des patriarches syriens jacobites, de la liturgie, col. 2233, et de quelques écrivains, col. 2234. Nous donnerons quelques témoignages des plus grands docteurs de l'Église jacobite de Syrie pour montrer que la seule difficulté qu'ils voient dans l'adoption de la doctrine chalcédonienne, c'est de changer une terminologie qu'ils disent déjà consacrée par les Pères de l'Église Athanase et Cyrille.

Sévère d'Antioche dans sa lettre synodique à Théodose d'Alexandrie exprime nettement que le Christ, Verbe de Dieu, personne parfaite s'est incarné, sans changer le Verbe, le Fils, la divinité en chair ni la chair en essence divine :

Incarnatus est et inhumanatus est... neque esse Verbum et Deum et Filium ante sæcula, in conversionem carnis mutavit, neque carnem in essentiam divinam convertit. Nam impossibile est... Vis enim pura, vera et non mixta incarnationis ineffabilis dat nobis ut intellectu percipiamus distinctionem naturarum et distinctionem essentiæ earum quæ in unionem convenerunt, dico autem divinitatem Verbi et carnem nobis congenerem et connaturalem, quam e sancta Virgine Maria univit sibi hypostatice; etiam indivisionem mysterii demonstrat, cum significet unum qui perfectus est e concursu duorum et compositione ineffabili. Evidens est etiam *unam naturam* et *hypostasim* Verbi quæ *citra mutationem* incarnata est et supra omne intellectum inhumanata est, merito unum πρόσωπον videri et operibus nobis ostenditur sine discrimine eumdem esse Deum et hominem seu Deum qui homo factus est... Neque post unionem in duabus naturis aut in duabus hypostasibus constituitur aut agnoscitur : quarum una quidem operationes assumat divinas, altera autem contemptus et dolores humanos divisim sustineat. Hæc enim ad divisionem Nestorianorum pertinent, aut potius Judæorum. Nobis enim unus *ex duabus naturis*, sicut antea diximus, unus est Emmanuel. Ea tamen e quibus constat non *miscuit* neque confudit : distincta enim sunt in ratione sua. Neque post unionem in dualitatem naturarum dividitur sed idem ipse sine divisione operatur divina et patitur voluntarie passiones ad dispensationem pertinentes humanasque et omnia quæ recedunt a pollutione peccati. Dans *Documenta*, éd. et trad. Chabot, *Corpus etc.*, Scriptores syri, série II, t. xxxvii, 1933, p. 12-13.

Dans sa première homélie cathédrale, Sévère anathématise Nestorius, Eutychès, aussi bien que le concile de Chalcédoine et déclare qu'après l'union ineffable et incompréhensible, il n'y a plus deux natures : Le Christ est Dieu parfait et homme parfait. Sa chair est de la même essence que la nôtre avec une âme vivante et raisonnable. Et il ajoute : « Confessons un seul Seigneur de gloire, c'est-à-dire l'Emmanuel, une seule personne, une seule hypostase, une seule nature de Dieu, le Verbe qui s'est fait chair, selon la manière transmise à nous par nos saints Pères inspirés. » Cf. *Rev. Or. chrét.*, t. xix, 1914, p. 76 sq.

Dans le même volume *Documenta* cité plus haut, l'on trouve plusieurs lettres synodiques échangées entre les évêques d'Antioche et ceux d'Alexandrie et toutes affirment que seul le Verbe de Dieu, le Fils s'est incarné de la toute vierge Marie, vraie mère de Dieu. Il a pris un corps qui nous est consubstantiel, doué d'une âme raisonnable et intellectuelle. Il s'y est uni hypostatiquement. Pour montrer la pensée exacte des docteurs de l'Église jacobite il est intéressant de citer, parmi tant de lettres, quelques fragments de celle qu'a adressée Paul d'Antioche à Théodose d'Alexandrie :

Et illud sibi univit hypostatice, cum non tamen a sua divinitate immutabili mutatus est neque miscuit aut conflavit in se carnem quam sibi univit, sed sine ulla mutatione aut commixtione aut confusione, compositionem ineffabilem operatus est; ita ut sit e duabus naturis, e divinitate et humanitate quæ perfectæ sunt in propria ratione, unus Filius et Christus et Dominus et una natura et ὑπόστασις ipsius Verbi incarnata et perfecte inhumanata. Sicut enim perfectus est in divinitate, ita etiam in humanitate perfectus est, unus et idem. Sed *e duabus perfectis, divinitate inquam et humanitate, unum et eumdem gloriose univit et distinctionem substantialem servavit earum quibus compositus est;* non enim unum et idem est secundum significationem naturalem, divinitas et humanitas; et omnem separationem et divisionem removet. Ratio enim unionis naturalis et hypostaticæ mutationem quidem non admittit, separationem autem excludit. *Op. cit.*, p. 74.

Pour cet écrivain comme pour tous ses devanciers et ses successeurs, il n'y a aucune distinction entre nature, hypostase et personne; il en appelle aux douze anathèmes de Cyrille et à l'*Hénoticon* de Zénon. Il ajoute que le tome de Léon met une division dans le Christ en deux natures ou hypostases.

Pour tous les écrivains jacobites, l'admission de deux natures dans le Christ supposerait une division dans Jésus; une séparation, deux existences distinctes, enfin deux personnes.

En 1168, au moment où le patriarche Michel entrait à Antioche, les Grecs engagèrent des controverses au sujet de la foi. Le patriarche écrivit un libelle contenant l'exposé du symbole de la foi. Ce libelle fut envoyé par les Grecs à l'empereur Manuel qui fit écrire au patriarche : « Notre Majesté s'est grandement réjouie en voyant le libelle que vous avez écrit, qui expose la vérité de la foi orthodoxe et la saine doctrine. » L'empereur envoya un légat au patriarche qui se déroba; le légat eut une entrevue avec le catholicos des Arméniens; ce dernier écrivit au patriarche pour lui exposer les exigences de l'empereur : « Il nous demande dix choses : cinq concernant la doctrine; les voici : que nous disions deux natures unies dans le Christ, deux volontés, deux opérations qu'avec les trois synodes nous proclamions le quatrième, le cinquième, le sixième et le septième; que nous ne disions plus « qui a été crucifié pour nous ». Les cinq autres concernent les usages; c'est que nous célébrions la fête de la Nativité comme les autres confessions; que nous mettions du ferment dans l'hostie et de l'eau dans le calice; que nous fassions le chrême avec de l'huile d'olive; que nous priions dans les églises, que nous fassions le sacrifice publiquement. En vue de la paix, il me semble facile de réformer les usages et de dire deux natures comme le Théologien (Grégoire de Nazianze), mais de supprimer la formule « qui a été crucifié pour nous » et d'anathématiser les saints, cela ne m'est pas possible. Là-dessus ce que tu feras nous le ferons. » Après plusieurs interventions, le patriarche assuré qu'il ne serait pas molesté répondit à l'empereur : « Nous désirons beaucoup et nous ne fuyons pas l'union avec quiconque ne change pas la doctrine des Pères et confesse avec Athanase et Cyrille : une nature du Verbe incarné. » Cf. *Chronique de Michel le Syrien*, t. iii, p. 335 sq.

Au début de sa profession de foi, Barhebræus expose sa foi orthodoxe en la sainte Trinité, puis il poursuit pour déclarer sa foi en l'incarnation :

Credimus etiam, quod una ex personis Sanctæ Trinitatis descendit de cælis, quin tamen a sinu Patris recederet et inhabitavit in utero Virginis et incarnata est de Spiritu Sancto et ex Maria virgine, et homo facta est, manens Deus. Unita fuit carni consubstantiali nobis et viva rationabilique anima præditæ. Nec antea templum assumpsit, deinde

in ipso Verbum inhabitavit. Unde non homo factus Deus creditur, sed Deus factus homo : Neque homo est sapiens, qui ex operibus suis justificatus sit, neque de cælo sibi corpus attulit neque apparenter aut phantastice visus est in mundo : sed una ex personis sanctæ Trinitatis, quum Deus natura sit, de sublimibus cælis suis descendit, et homo pro gratia sua facta est et nata fuit ex Virgine et incarnata, sicuti apostolorum fides docet. Itaque duæ sunt in Domino nostro naturæ deitas et humanitas; unio quoque deitatis suæ cum humanitate admirabilis est et ineffabilis absque commixtione, sine confusione, sine mutatione, sine conversione, sed salvis distinctionibus utriusque naturæ in uno Filio et in uno Christo.

Jusque-là la doctrine de Barhebræus est orthodoxe; mais ne pouvant mettre une distinction entre les mots nature et personne, il ajoute : *Una hypostasis, una voluntas, una virtus, una operatio, quemadmodum S. Athanasius et S. Cyrillus dixere :* C'est toujours la grande difficulté des jacobites qui ne peuvent abandonner la fameuse formule *una Verbi natura incarnata.* Cf. Assémani, *Bibl. orient.*, t. II, p. 276-277; revue *Al-Machriq*, t. I, 1898, p. 607.

L'union hypostatique est admise par les jacobites; mais ils ajoutent que c'est une union physique κατὰ φύσιν. Barhebræus dit que c'est par là qu'ils se distinguent des chalcédoniens. Cf. *Le candélabre...*, base IV, c. v, ms. cité, fol. 361-362, et ici art. SÉVÈRE D'ANTIOCHE, t. XIV, col. 1996 sq. En un mot, ils admettent au fond la doctrine catholique, mais ils sont des révoltés, des schismatiques puisqu'ils ne se sont pas soumis au concile de Chalcédoine.

Avec le temps on retrouve des infiltrations eutychiennes dans l'Église jacobite de Syrie, voir MONOPHYSISME, t. X, col. 2236.

Pour ce qui est de la volonté et des opérations du Christ, les auteurs jacobites, admettant dans le Christ une âme raisonnable et un corps parfait comme les nôtres, auraient dû admettre une volonté humaine et des opérations humaines distinctes de la sagesse divine et des actes divins.

Philoxène de Mabboug dans son traité *De Trinitate et de incarnatione*, éd. et trad. Vaschalde, p. 125, donne un long exposé d'où l'on peut prouver que le Christ a eu des actions humaines telles que les décrit et les professe la théologie catholique. Opposant les expressions anthropomorphiques employées par l'Ancien Testament en parlant de Dieu, aux termes de l'Évangile où il est question du Verbe incarné, il écrit :

Verba superius allata figurativa sunt, nam ibi non scriptum est Deum revelatum esse in carne, sed in igne vel in lumine vel in nube vel in forma humana. Unaquæque harum revelationum fuit similitudo naturalis non autem natura vera; quia per has revelationes hoc tempore curavit doctrinam ad extra tradere, non autem voluit in se naturam humanam denuo creare et renovare. Hoc enim novissime effectum est per inhumanationem ex Virgine... Etenim, ut evidens est, ille qui e Virgine natus est, prius in ea factus est et deinde ex ea natus, et, sicut scriptum est, etiam suxit lac, et circumcisus est, et pannis involutus est, et positus est in præsepio, et crevit in statura secundum carnem, et esurivit, et sitivit, et laboravit, et fatigatus est, et somniavit, et dormivit, et mæstus fuit, et contristatus est, et timuit, et turbatus est, et apprehensus est a crucifixoribus, et pavit, et despectus est, et spuerunt in faciem ejus, et caput ejus arundine percusserunt, et passus est verbera, et, quemadmodum dixit Apostolus, factus est pro nobis maledictum, id est revera crucifixus est, passus et mortuus. Et quia pœnas contra nos lege decretus pro nobis dedit, potuit etiam nos omnes a maledicto legis liberare. *Hæc omnia quæ scripta sunt, vera sunt, et sicut leguntur intelligenda*, p. 125-126.

Il ne restait plus à cet écrivain après toutes ces affirmations qu'à tirer la conclusion catholique : le Christ a eu des actes humains et par conséquent, il avait une volonté humaine et des opérations humaines puisqu'il avait un corps parfait et une âme humaine parfaite. On peut exiger d'eux ce développement progressif du dogme alors que les premiers écrivains de leur Église n'eurent pas à discuter le problème de la volonté et des opérations humaines du Christ distinctes de la volonté divine du Verbe qui est la volonté unique des trois personnes de la sainte Trinité. La plupart des écrivains jacobites ont essayé de maintenir intactes les affirmations de leurs devanciers. C'est pourquoi ils déclarent que le Christ a une nature, une volonté, une opération; voir les affirmations de Barhebræus citées plus haut. Bar Salibi commentant le texte de la tentation du Christ dit que, comme le démon a vaincu Adam et par lui sa postérité, ainsi le Christ a vaincu le démon et il a justifié la descendance d'Adam et l'a rendue victorieuse et il ajoute : *Rursum Christus non quatenus Deus dimicavit cum diabolo sed quatenus homo. Si enim divina virtute pugnavisset cum eo, divinitati ejus imputaretur victoria et non humanitati ejus et non tantum dæmones non ausi essent cum eo certamen committere eo quod est Deus sed nec omnes creaturæ (simul).* Cf. éd. et trad. Sedlaček, p. 126.

3. *Le dogme de la rédemption.* — 1. *Nécessité de la rédemption.* — Supposant la chute de l'homme, les écrivains jacobites ont affirmé que la venue du Fils de Dieu était nécessaire pour réconcilier l'homme avec Dieu, pour opérer sa rédemption. Rien ne pouvait plus relever le genre humain de sa misère sinon le Christ. Voir une déclaration très nette de Sévère : *Refutatio tomi Juliani*, dans A. Sanda Severi, *Antijulianistica*, t. I, Beyrouth, 1931, p. 100; voir aussi la lettre de Philoxène, éd. Guidi, *La lettera di Filosseno ai monaci di Tell-Addâ*, Rome, 1886, p. VIII sq. Jean de Dara dans son ouvrage sur le sacerdoce affirme : « Les hommes devant mourir et les prêtres de la Loi ne pouvant les racheter, ni les sacrifices d'animaux les délivrer, il était nécessaire que le Seigneur, personnellement, vînt se faire oblation pour tous, rendre parfaits ceux qui vont à son Père par son intermédiaire, mettre fin à la mortalité qui est la racine du péché et procurer à tous le salut. » Citation donnée par la *Chronique de Michel le Syrien*, t. I, p. 23-24. Denys Bar Salibi dans son commentaire sur les évangiles, éd. Sedlaček, p. 10 sq., dit que Dieu a créé l'homme par pur amour et c'est également par pur amour que le Verbe s'est incarné pour sauver l'homme après son péché. L'homme ne saurait être sauvé par un autre homme ou par un prophète ou un ange; mais le Créateur peut seul le sauver. Il donne un exemple pour appuyer son affirmation. Le vase en verre brisé ne peut être réparé ni par un architecte, ni par un menuisier, mais uniquement par celui qui l'a fabriqué : le verrier : *Ita et nos, non erat possibile ut alius instauraret, nisi Deus qui nos creavit.* Autrement les hommes auraient adoré par erreur cet envoyé de Dieu : fût-il ange ou prophète, ils l'auraient pris pour Dieu même.

2. *Mode de la rédemption.* — Ces mêmes écrivains expliquant le mode de la rédemption affirment équivalemment que ce fut par une satisfaction vicaire. Sévère, dans l'ouvrage cité plus haut, déclare que le Christ a pris sur lui tous nos crimes et qu'il a la force de porter nos langueurs parce qu'il était Dieu. P. 104. Ne pouvait-il pas nous sauver par sa toute puissance et avait-il besoin de s'incarner et de mourir? Bar-Salibi répond que Dieu est juste, il ne conduit pas l'homme par la violence alors qu'il aurait pu le faire, il ménage le libre arbitre de l'homme. *Ideo non per potentiam redemit sed per verbum justitiæ.* Le Christ a opéré notre rédemption par sa victoire sur le démon non en tant que Dieu, mais en tant qu'homme. La lutte qui devait s'engager entre le Rédempteur et le Malin serait disproportionnée si la divinité devait intervenir. Le démon avait triomphé de l'humanité, il fallait que l'humanité du Christ triomphât du mau-

vais ange. Cf. *Commentaire sur les évangiles*, *op. cit.*, p. 11, 126-127.

3. *Effets de la rédemption.* — Philoxène les énumère dans son ouvrage *De incarnatione*, éd. cit., p. 180 :

Quia ipsum factum est homo, facti sumus filii Patris ejus et fratres ejus filiationis... Quapropter quicumque baptizatur et Spiritum accipit, fit filius atque hæres Dei et Patris cum Christo. Naturam ergo humanam redemit et renovavit Christus... Omnes enim per eum justificati sumus, omnes mundati sumus, omnes sanctificati sumus, omnes facti sumus liberi ex servis, redempti ex captivis, subditi ex rebellibus, pacifici ex iratis, propinqui ex longinquis, amici ex inimicis, dilectores ex osoribus et familiares ex extraneis. Omnes exaltati sumus, omnes glorificati sumus, omnes facti sumus ex passibilibus impassibiles, ex mortalibus immortales, ex corruptibilibus incorruptibiles, ex terrenis cælestes, ex corporalibus spiritales, ex peccatoribus justi... Etenim, nobis omnibus, si volumus, ea quæ perdiderat Adamus, caput generis nostri, reddita sunt. Omnes facti sumus filii per Filium qui factus est homo; omnes deificati sumus per unum Deum inhumanatum.

4° *Le théopaschitisme et le trisagion.* — Voir ici art. : MONOPHYSISME, t. x, col. 2237-2240.

5° *Le péché originel.* — Voir art. PÉCHÉ ORIGINEL, t. XII, col. 422-428, on y trouve exposée la pensée de Sévère d'Antioche et du pseudo-Denys. L'énumération des effets de la rédemption d'après Philoxène de Mabboug, que nous venons de citer, montre quelle privation le péché actuel d'Adam a causée dans les âmes de ses descendants. Les écrivains jacobites n'ont pas donné à cet état de défection dans l'homme le nom de péché originel; mais ils ont dit équivalemment que le péché de nos premiers parents a été la cause de ce désastre et de l'état d'inimitié avec Dieu et qu'il a fallu la venue et la mort du Christ pour nous réconcilier avec Dieu. Philoxène dit positivement que le Christ nous a donné par le baptême une nouvelle porte, par laquelle nous entrons et devenons des hommes nouveaux. On reçoit le Saint-Esprit dans le baptême et on devient fils de Dieu. Il va même jusqu'à comparer notre nouvelle naissance par le baptême avec la naissance du Verbe au sein de la vierge Marie. Cf. *De Trinitate et de incarnatione*, cité plus haut, p. 36, 92, 103. Dans le même ouvrage, il dit que notre existence est pareille à l'existence d'Adam, non pas telle qu'il l'a reçue des mains du Créateur, mais telle qu'il l'a eue après son péché, avec toutes les faiblesses et l'inclination vers le péché. Mais tout ce que nous avons perdu, nous l'avons recouvré par le Christ. *Op. cit.*, p. 166-168, 180.

Jacques de Saroug en parlant de notre rédemption par le Christ, affirme que le péché d'Adam, le chef de la race humaine, a entraîné une sentence de mort sur toute sa descendance; le Christ pour nous racheter a pris sur lui l'exécution de cette condamnation, en subissant la mort pour nous. Cf. J.-B. Abbellos, *De vita et scriptis S. Jacobi Sarugi*, Louvain, 1867, p. 124-125. Georges des Arabes et Moïse Bar Képha ont enseigné à plusieurs reprises que la chute d'Adam a atteint toute sa descendance. Cf. R. H. Connolly et H. W. Codrington, *Two commentaries on the jacobite liturgie by George, bishop of the arab Tribes, and Moses Bar Kepha*, Londres, 1913, p. 19, 52. Le premier a vu dans le geste de la génuflexion un symbole de notre chute, le relèvement représentant notre résurrection par la résurrection du Christ.

Denys Bar Salibi commentant les saints évangiles dit en substance : Comme l'existence de l'homme commence par la naissance, se continue par la vie et se termine par la mort, le Christ a voulu la sanctifier en prenant ces trois chemins : la naissance, la vie et la mort, *ut auferret maledictionem transgressionis mandati;* cf. éd. et trad. Sedlaček, p. 10. Plus loin il affirme que, par sa transgression de l'ordre du Seigneur, Adam a fermé le ciel pour lui et pour sa postérité... et que le Christ notre Rédempteur est venu nous restituer ce que nous avons perdu. *Ibid.*, p. 119. Commentant le c. IV de saint Matthieu, il dit entre autres : *Dimicavit cum eo (Adamo) diabolus et cadere fecit eum et factus est causa condemnationis posteritati suæ... Et quemadmodum culpa Adami nos omnes reos fecit, ita et victoria Christi omnes nos justificavit. Ibid.*, p. 126.

Quelle a été la nature du péché de nos premiers parents? Barhebræus dans *Le candélabre...*, consacre la base XII, à expliquer la création telle qu'elle a été révélée dans la Genèse. Il ajoute que le péché d'Adam et d'Ève a été le péché de la chair.

6° *L'ecclésiologie.* — Le symbole de Nicée-Constantinople reçu par les jacobites syriens et récité dans leur liturgie proclame les quatre notes de l'Église : elle est une, sainte, catholique et apostolique. Bar Salibi dans son *Exposition de la liturgie* explique ces affirmations du symbole. Trad. Labourt, p. 59. Mais ses explications restent bien vagues. Comme on est loin des premières données sur l'unité de l'Église, sur son apostolicité et sa catholicité! Au concile tenu à Antioche vers 340, les Pères envoient une lettre à Alexandre, patriarche de la Nouvelle Rome (Byzance). Elle a été reçue par l'Église jacobite de Syrie. Les Pères s'adressent à Alexandre en ces termes : « Comme l'Église universelle ne forme qu'un corps, quand bien même les lieux de (ses assemblées) seraient divers comme les membres de tout le corps, il s'ensuit que (nous) ferons connaître aussi à ta charité tout ce qui a été agité et fait par moi et par nos saints frères coreligionnaires et camarades, afin que toi aussi, comme étant du même avis, tu parles de la même manière et que tu confirmes les (règlements) ecclésiastiques que nous avons établis et faits sainement et légalement. » Trad. du texte syriaque par F. Nau, dans *Rev. Or. chrét.*, t. XIV, 1909, p. 13 sq. On comprend d'après ces données que les Pères du concile considèrent que l'Église se trouve à travers le monde unie par un lien spirituel qui la hiérarchise comme le corps est composé de plusieurs membres. Zacharie le Scholastique expliquant au futur Sévère d'Antioche les vérités de la foi lui donne en ces termes les notes de l'Église : « Après avoir conquis toute la terre au moyen de ses apôtres, il abolit les oracles de la magie païenne et les sacrifices des démons, établit *une seule Église catholique* sur toute la terre. » *Vie de Sévère par Zacharie le Scolastique, P. O.*, t. II, p. 51.

Les chalcédoniens sont considérés par les jacobites comme hérétiques; d'après ces derniers ils ont renouvelé la doctrine de Nestorius en proclamant l'existence de deux natures dans le Christ. Les évêques jacobites exilés à Alexandrie, dans leurs prescriptions écrites entre 532-538, les considèrent comme hérétiques. Cf. *Rev. Or. chrét.*, t. XIV, 1909, p. 41, n. 74; voir aussi d'autres préceptes rédigés en 535, p. 114 sq. On a vu plus haut comment Jean de Tella, dans son avertissement I aux clercs, leur demande de s'éloigner de toute hérésie condamnée par l'Église, tout particulièrement de celle du concile de Chalcédoine et de la lettre de Léon, et les exhorte à éviter leurs partisans et à souffrir pour la vérité toutes les vexations jusqu'à la mort. Bar Salibi a été cité à propos de son explication du Symbole et de sa condamnation des hérétiques, entre autres Eutychès et les chalcédoniens. Dans leurs professions de foi, les patriarches et les évêques jacobites condamnent comme hérétiques le pape Léon et son tome. Sévère le qualifie de blasphémateur comme on va le voir. Il n'y a plus aucun doute, l'Église de Rome pour eux est hérétique. Cependant les Pères de l'Église syriaque et leurs écrivains reconnaissent que Pierre a reçu la primauté sur les apôtres et qu'il a été le premier évêque de Rome.

7° *La primauté de saint Pierre.* — Voir ici art. PRIMAUTÉ D'APRÈS LES MONOPHYSITES, t. XIII, col. 283-291 et 351-356. On peut y ajouter le témoignage de deux Pères de l'Église syriaque, avant de dire ce que pense de cette doctrine l'Église jacobite, s'exprimant par sa liturgie et par la voix des docteurs les plus représentatifs de sa pensée.

D'abord Aphraate, dans ses *Démonstrations;* il parle très souvent de Simon Pierre, le chef des apôtres, le fondement de l'Église, celui à qui le Seigneur a confié les clefs du royaume des cieux, ses agneaux et ses brebis. Dans la démonstration VII, n. 15, il exhorte les pénitents à imiter Aaron le prince des prêtres, David le plus grand des rois, Simon, enfin, que le Seigneur, en l'appelant Pierre, a placé comme la pierre fondamentale de son Église. Cf. *Patrol. syr.*, t. I, col. 336. S'adressant aux pasteurs, Aphraate rapporte les paroles de Notre-Seigneur à Pierre pour les inviter à imiter l'apôtre en prenant soin des troupeaux qui leur sont confiés : *Ait enim Simoni Petro : Pasce mihi gregem meum et oves et agnos. Et Simon gregem depavit, donec impleto tempore suo, vobis illum traderet et discederet. Pascite igitur vos gregem et deducite recte. Dem.*, X, n. 4, *ibid.*, col. 453. La démonstration XI traite de la circoncision; au n. 12, l'auteur établit un parallèle entre Jésus Bar Noun et Jésus, notre Sauveur. Le premier a élevé des pierres qui seront un témoignage pour Israël : *Jesus Salvator noster Simonem vocavit Petram firmam eumque testem fidelem inter gentes constituit. Ibid.*, col. 501. Une autre comparaison est établie entre le roi David et Notre-Seigneur. Énumérant les multiples points de ce parallélisme, Aphraate arrive à la mort du roi prophète et dit : *David Salomoni regnum tradidit et congregatus est ad patres suos. Jesus Simoni claves commisit et, adsumptus ad eum a quo missus erat, reversus est.* Il paraît évident d'après ce texte que Simon Pierre a reçu du Christ un pouvoir réel et effectif sur tout le royaume de notre Seigneur, sur son Église universelle, comme Salomon a succédé au trône de son père David. Cf. *Dém.*, XXI, n. 13, col. 965. D'après ces paroles Simon Pierre a reçu en garde tout le royaume du Christ. Il lui incombe de le régir et de l'administrer, à la place du Christ; en un mot on peut l'appeler son vicaire. Dans la démonstration XXIII, n. 12, Aphraate appelle Simon Pierre, le fondement de l'Église alors que Jacques et Jean en sont simplement les deux colonnes. T. II, col. 36.

Comme Aphraate, nombreux sont les Pères de l'Église syriaque qui citent les deux textes principaux de Matthieu et de Jean pour parler de Pierre et de son pouvoir réel sur l'Église du Christ.

Saint Éphrem consacre une hymne à Simon Pierre; la vie entière de l'apôtre y est décrite, ses prérogatives, sa force, sa foi et sa primauté. Cf. Lamy, *Sancti Ephræmi Syri hymni et sermones*, Malines, 1902, t. IV, p. 681-688. On trouve dans d'autres hymnes l'une ou l'autre allusion à ce dernier privilège. *Op. cit.*, p. 533, 621 et 737-746.

Il serait trop long de citer tous les témoignages de ce grand docteur auquel l'Église jacobite accorde une vénération particulière. Pour résumer toute la pensée d'Éphrem, on ne peut pas ne pas citer ces belles paroles du 4e sermon de la Semaine sainte : « Simon, mon disciple, je t'ai établi le fondement de l'Église; je t'ai antérieurement appelé Pierre, parce que tu soutiendras tout mon édifice; tu es l'inspecteur de ceux qui me construisent une Église sur la terre; s'ils voulaient me construire quelque chose de répréhensible, c'est à toi, qui es le fondement, de les empêcher; tu es la source d'où coule ma doctrine; tu es le chef de mes disciples; en toi se désaltèrent tous les peuples. A toi cette douceur salutaire que je donne. Aimé de mon institution, je t'ai choisi pour être l'héritier de mes trésors; je t'ai donné les clés de mon royaume, je t'ai établi sur tous mes trésors. » *Rev. Or. chrét.*, t. I, 1896, p. 148.

La liturgie syriaque jacobite parle très souvent du chef des apôtres, Pierre; il suffit de dire qu'elle lui attribue plusieurs anaphores. Le missel manuscrit transcrit en 1922 par l'évêque jacobite actuel de Beyrouth, Mgr Jean Melki Candour et dont il fait usage présentement, contient, p. 176, une petite anaphore avec l'attribution précitée. Dans le rite du couronnement des époux, le rituel imprimé aux Indes en 1900 dit, p. 58 : « L'époux céleste célébrant ses noces avec la Sainte Église constitua Simon chef de sa maison et Jean prédicateur. » Le texte porte que Simon est constitué *Rabbaïtha :* Assémani explique ce mot par *magister domus, dispensator, administrator.* Cf. *Bibl. orient.*, t. III *b*, p. DCCCXLV.

Moyse Bar Képha († 903), dans son traité sur le sacerdoce, t. IV, c. VI, affirme, que tous les disciples étaient apôtres, qu'ils ont reçu l'imposition des mains et sont devenus évêques; mais Simon en fut le chef pour établir un ordre hiérarchique. Dans le traité V, c. I, il ajoute : Pierre, malgré son reniement à deux reprises, n'a pas été déposé de son grade d'apôtre, ni de sa primauté sur ses frères. Au contraire, le Sauveur lui dit : « Pais mes agneaux, pais mes brebis », et il le lui signifia une autre fois par ces paroles : « J'ai prié pour toi pour que ta foi ne diminue point; à ton tour va et confirme tes frères. Je veux dire : comme il t'a été pardonné quand tu as péché, de même pardonne à tes frères s'ils ont péché. » Le même écrivain, dans son traité sur les sacrements, commentant le texte Joa., XXI, 15, auquel il a fait allusion précédemment, dit que Pierre est le vrai chef des pasteurs et des apôtres parce qu'il est la pierre et parce qu'il a été chargé de les confirmer. Cf. P. Aziz, *Suprématie du pape prouvée par la tradition des nestoriens et des jacobites*, Mossoul, 1931, p. 25-30, 49-60.

Barhebræus est, sans contredit, le plus grand théologien et le canoniste le plus averti de toute la littérature syriaque monophysite. Dans le traité appelé le *Livre de la colombe*, composé à l'intention des moines, il fait allusion à maintes reprises à la primauté de Pierre. Il cite le repentir de Simon, le chef des apôtres, c. I, II, éd. Cardani, p. 5, et Bedjan, p. 524; puis il parle de Pierre le chef des apôtres qui avait une belle-mère, ce qui ne l'a pas empêché de se voir confier les clefs du royaume des cieux, c. I, VIII, éd. Cardani, p. 19, éd. Bedjan, p. 534. Voir également, *Le candélabre...*, base VI, c. II, ms. de Beyrouth, fol. 425 sq.

On ne peut pas dire que les jacobites considèrent que leurs patriarches d'Antioche ont été dès le début les vrais successeurs de Pierre ; car Barhebræus, cite dans son *Nomocanon*, cf. Bedjan, p. 74 sq., le canon du concile de Nicée où il est question des quatre patriarcats et ajoute : « Le chef le plus grand de tous est celui de Rome. Puis vient celui d'Alexandrie, puis celui de Constantinople qui a succédé à Éphèse et qui fut nommée la nouvelle Rome, enfin Antioche dont l'autorité s'étend sur tout l'Orient. Jérusalem qui était soumise à la métropole de Césarée de Philippe devint le cinquième patriarcat. » On peut conclure que Barhebræus reconnaît, du moins théoriquement, la primauté de Pierre et considère Rome comme le siège de Pierre, et les souverains pontifes, comme les successeurs légitimes de l'apôtre. De plus, dans son *Chronicon ecclesiasticum*, éd. Abbellos-Lamy, t. I, col. 9-32, il dresse la liste des grands pontifes de l'Ancien Testament, puis il ajoute : *Transacto demum pontificatu antiquo, incœpit et stabilitus fuit pontificatus novus per Redemptorem nostrum, quippe qui Petrum constituit apostolorum caput eique claves commisit regni cœlorum. Post pontifices Veteris Testamenti, Petrus summus pontifex Novi Testa-*

menti. Il raconte comment Pierre fut incarcéré et miraculeusement délivré. « Après avoir prêché deux ans durant en se dirigeant vers Antioche, il y parvint, y jeta les fondements d'une Église, éleva un autel et constitua Evodius premier évêque de cette cité. Quant à lui, il s'en alla à Rome et en fut l'évêque pendant vingt-cinq ans. » Puis il raconte le martyre de Pierre à Rome et cite ses trois successeurs : Lin, Anaclet et Clément. *Op. cit.*, col. 35-36. Parlant de la succession des évêques d'Antioche, il dit : « Après Pierre le chef des apôtres, Évode siégea comme premier évêque d'Antioche. En effet, quoique Pierre eût jeté les fondements de cette Église, il n'y siégea pas, mais il constitua Évode évêque de cette Église et prit lui-même le siège de Rome. » *Op. cit.*, col. 39 sq.

D'autres chroniques parlent du passage de Pierre à Antioche; mais elles insistent sur son épiscopat et sur son apostolat à Rome. Cf. *Corpus, etc.*, Scriptores syri, série III, t. XIV, *versio*, p. 100. En 1904, Mgr Rahmani a publié une chronique civile et ecclésiastique d'un auteur jacobite inconnu qui affirme que Pierre le chef des apôtres a été évêque de Rome et y fut martyrisé. P. 68 sq. La chronique la plus importante est celle qu'a écrite Michel le Syrien. Elle affirme que Simon Pierre établit un sanctuaire à Antioche en la première année de Claude et qu'il monta prêcher à Rome où il fut évêque pendant vingt-cinq ans. En l'an treize de Néron, il fut couronné du martyre, *Chronique de Michel le Syrien*, éd. J.-B. Chabot, t. I, p. 146; puis il cite Bar Salibi, qui est non moins catégorique, p. 147 sq. Il répète, p. 156, que Pierre, après avoir prêché à Antioche, y établit un évêque et qu'il monta ensuite à Rome où il fut évêque pendant 25 ans. Toujours dans la même chronique, p. 162 sq., il parle du martyre de Pierre et poursuit : « A Rome, le premier évêque, après Pierre, fut Lin. » Par contre, parlant d'Antioche, il dit : « A Evodius qui fut le premier évêque d'Antioche succéda le second, Ignace. » Ce même écrivain se fait l'écho d'une tradition bien établie qu'il cite à propos des controverses et explique comment l'évêque de Rome est intervenu *auctoritative* pour régler les différends et pour jeter l'anathème contre les contumaces. Les faits admis sans conteste par l'histoire de l'Église jacobite, confirmeront les preuves historiques fournies par la théologie catholique en faveur de la primauté de Pierre. Michel le Syrien raconte dans sa chronique que Clément, un des premiers successeurs de Pierre, est l'auteur d'une grande lettre qui est reçue dans le Canon et qu'il adressa au nom de l'Église de Rome à Corinthe à cause du trouble qui y était survenu. Cf., t. I, p. 163. Voici encore ce que dit Michel au sujet de la question pascale. « En Asie on célébrait la fête chrétienne le jour de la Pâque juive. Plusieurs évêques tinrent un concile à Jérusalem et décrétèrent qu'elle serait célébrée le dimanche qui suivrait la Pâque juive. Victor de Rome et Irénée de Lyon statuèrent de même; mais Polycrate, évêque d'Éphèse, et ceux d'Asie n'y consentirent point. Victor les excommunia et les censura comme n'adhérant point à l'Église universelle. Ensuite voyant qu'une grave contestation s'élevait, il les délia de l'interdit et ils demeurèrent dans leur tradition jusqu'au concile de Nicée. » *Op. cit.*, t. I, p. 186. Voici une autre intervention des évêques de Rome, mais cette fois en Égypte : « Damase de Rome et Pierre d'Alexandrie excommunièrent les hérétiques de Phrygie (!) Alors Pierre fut chassé de son siège et dut se réfugier à Rome près de Damase. Celui-ci lui donna des lettres pour réintégrer son siège et chasser l'intrus. De fait, il revint à Alexandrie réoccuper son siège ». *Op. cit.*, t. I, p. 300-303.

Dans un manuscrit syriaque contenant des canons et des écrits jacobites, publiés et traduits par Nau, se trouve insérée la lettre de saint Célestin († 432), évêque de Rome, au clergé et au peuple de Constantinople. Cette lettre est connue; cf. Labbe, *Concil.*, t. III, col. 349, 373 sq. C'est une claire affirmation des droits supérieurs du Siège apostolique tant en matière de dogme qu'en matière de juridiction. Le même recueil signale aussi la lettre adressée par le même pape à Jean d'Antioche. Voir Nau, dans *Rev. Or. chrét.*, t. XIV, 1909, p. 126.

On a remarqué que les Pères de l'Église syriaque et les écrivains jacobites ont invoqué et quelquefois cité les deux textes de Matth., XVI, 15-19, et de Joa., XXI, 15-18. Les commentateurs les expliquent. Ainsi Barhebræus les commente dans le sens de la primauté de Pierre; cf. *Le Magasin des mystères* (Spanuth a publié le commentaire de l'Évangile de saint Matthieu et Schwartz celui de saint Jean, Gœttingue, 1878-1879). Dans son ouvrage *Ethicon seu moralia*, l. IV, c. XII, sect. 12, Barhebræus se base sur le texte de Jean pour montrer la puissance de l'amour. L'auteur dit : « Après que Simon eut exprimé au Christ son amour, le Seigneur le nomma son vicaire et lui conféra tout pouvoir sur son troupeau. » Édit. Bedjan, p. 442. Denys Bar Salibi donne les deux textes. Commentant celui de Matthieu, il dit : *Et cum Dominus noster de opinionibus omnium interrogaret, Simon solus respondit quia caput erat omnium.* Expliquant l'expression *tu es Petrus*, il continue : *Non personam Simonis appellat petram sed confessionem et fidem rectam quæ erant in eo... et super fidem... ædificabo ecclesiam meam... Tibi dabo claves... Per Simonem itaque omnibus sacerdotibus orthodoxis dedit potestatem... Has duas promissiones ligandi et solvendi... promisit Dominus Noster Simoni et nobis per eum.* Cf. *Corpus, etc.*, Scriptores syri, série II, t. XCVIII, trad. Sedlaček, Rome, 1922, p. 281-282.

Les affirmations doctrinales et historiques auraient dû amener les jacobites de Syrie à reconnaître de fait la primauté romaine; en pratique ils croient que leur patriarche est le vrai successeur de Pierre à Antioche et l'héritier de ses prérogatives sur le troupeau du patriarcat d'Orient : Sévère dans sa première homélie cathédrale s'adresse à ses ouailles en ces termes : « Voici le troupeau spirituel que le plus grand des apôtres, Pierre, a fait paître en le nourrissant des dogmes sains de la religion. Voici la pierre que le Christ, Dieu de tout l'univers, a établie la base de l'Église qui est partout (catholique). » Puis il s'attaque à tous les hérétiques : Nestorius, Eutychès et le concile de Chalcédoine : « Fuyons maintenant, ô peuple, ami du Christ, la folie des nouveaux juifs, c'est-à-dire de ceux qui se sont réunis au concile de Chalcédoine, qui ont divisé en deux natures cet indivisible, recherchant d'après le tome de Léon le Blasphémateur, quelle nature a été clouée sur le bois de la croix, afin d'attribuer la passibilité à la nature de l'humanité seule. » Cf. *Rev. Or. chrét.*, t. XIX, 1914, p. 76-77. L'Église jacobite, comme l'a proclamé son premier patriarche, ne croit pas à l'infaillibilité de l'Église romaine, ni de ses chefs les successeurs de Simon Pierre. Comme on l'a vu, il s'est attaqué à la personne du pape Léon. C'est en s'attaquant au chef de l'Église que les monophysites de Syrie font schisme et veulent se libérer de sa juridiction.

Aussi Philoxène de Mabboug († 523), tout en reconnaissant que Pierre a reçu le pouvoir de lier et de délier, parce qu'il a eu une foi droite dans le Christ, ajoute : « aura ce même pouvoir toute personne qui aura cette foi. » Les jacobites croient que l'Église romaine est tombée dans l'hérésie de Nestorius et qu'elle a perdu la *recta fides* de Pierre. Cf. les textes cités dans l'art. PRIMAUTÉ, t. XIII, col. 352 sq.; M. Jugie, *La primauté romaine d'après les premiers théologiens monophysites (Ve et VIe siècles)*, dans *Échos d'Orient*, t. XXXIII, 1934, p. 181-187.

8° *La mariologie, le culte des saints et des anges.* — 1. *La sainte Vierge.* — L'amour des Pères de l'Église syriaque pour la vierge Marie, la mère de Dieu et des hommes, est déjà connu de tous et n'a pas besoin d'être prouvé. Saint Éphrem chante dans ses poèmes les gloires de la Vierge et répète à tous ses auditeurs les privilèges de la Mère de Dieu. La théologie mariale prit une extension encore plus grande dans l'Église jacobite de Syrie à cause de son opposition à l'hérésie nestorienne. Il n'y a pas un Père ou écrivain de cette Église qui n'ait affirmé la virginité de Marie et sa maternité divine. Il n'est pas nécessaire de rapporter tous leurs témoignages.

Dès le début de la crise nestorienne, Rabboula, évêque d'Édesse, a défendu contre Nestorius la maternité divine de Marie et a proclamé son absolue virginité. Zacharie le Scolastique, condisciple de Sévère à Alexandrie et à Beyrouth, raconte la vie du patriarche et comment il lui expliqua les vérités de la religion chrétienne, entre autres la naissance du Christ : « Il fut conçu du Saint-Esprit dans la chair et sortit par la vertu du Saint-Esprit d'un sein virginal et immaculé. Il laissa à sa mère sa virginité. Ce fut là la première preuve qu'il donna de sa divinité. Il produisit par miracle une conception sans semence et sans tache, et un enfantement au-dessus de la nature. » Cf. *P. O.*, t. II, p. 50. Écrivant sa profession au catholicos des Arméniens, Jean X Bar Schouchan, patriarche jacobite d'Antioche († 1073) lui dit : « Il (le Christ) garda la Vierge dans la virginité bien qu'il ait reçu d'elle une chair humaine et appropriée « aux souffrances. » *Rev. Or. chrét.*, t. XVII, 1912, p. 179.

Bar Salibi dans son exposition de la liturgie commente le symbole sur ce point, avec toute l'orthodoxie voulue. Il affirme la maternité divine en disant que le Christ a pris un corps comme le nôtre avec une âme vivante dans le sein de la Vierge. Elle est mère de Jésus dans le sens plein du mot, tout en étant vierge. Cf. *Corpus, etc.*, Scriptores syri, série II, t. XCIII, p. 57 sq. Au sujet de la virginité de Marie, voir ce qui a été dit à l'art. Marie, t. IX, col. 2374 sq.

Dans le même article, col. 2390, on trouve la médiation de Marie affirmée par un texte de saint Éphrem. Son authenticité n'a pas été pleinement prouvée, ni celle de quelques autres qui déclarent la toute puissance d'intercession de la Mère de Dieu. Col. 2435, 2444. Outre les affirmations des Pères et écrivains, l'Église jacobite réserve dans sa liturgie un culte particulier à la Mère de Dieu et loue sa virginité absolue. Voir article cité, col. 2445. Les fêtes mariales célébrées par l'Église byzantine sont également célébrées par l'Église jacobite, même la fête du 9 décembre, la conception de sainte Anne; cf. N. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ*, t. I, p. 348 sq., 465.

Les Syriens jacobites croient que la vierge Marie a été toute pure dans sa conception, nous disons immaculée : voir ce qui a été dit à l'article : Immaculée conception, t. VII, col. 879-881, 891 sq., 957, 975-979; cf. I. Ortiz de Urbina, *La mariologia nei Padri siriaci*, dans *Orientalia christiana periodica*, t. I, 1935, p. 100-113. A cause de tous ces privilèges, un culte spécial est rendu à la Mère de Dieu dans la liturgie syriaque.

2. *Les saints.* — Après la Vierge, les jacobites honorent d'une manière particulière les martyrs et enfin les saints. Le problème du culte des saints est intimement lié à la théologie des fins dernières, du purgatoire et du sort des âmes après la mort.

D'un côté, l'Église monophysite de Syrie admet le jugement dernier, mais ne parle pas du jugement particulier; théoriquement elle affirme que toutes les âmes, celles des élus et celles des damnés, restent dans un état intermédiaire, attendant le jugement général. Mais de fait, elle reconnaît la sainteté d'un certain nombre de ceux qui sont morts en état de grâce, surtout des martyrs et de ceux qui ont lutté contre les hérésies et mérité la gloire éternelle; elle leur adresse des prières publiques et demande leur intercession auprès de Dieu. Voir art. Saints *(Culte des)*, t. XIV, col. 905, le témoignage de la *Didascalie des apôtres*, écrit syrien du IIIe siècle. Voir aussi la liturgie en Orient et le culte des saints, col. 916 sq., 920, 938 sq., et l'art. Rabboula, t. XIII, col. 1625. Celui-ci avertit ainsi les moines : « Les os des martyrs ne se trouveront plus dans les monastères; mais quiconque en a nous les apportera, afin que, s'ils sont authentiques, on les honore dans les *martyria* et, s'ils ne le sont pas, qu'on les mette au cimetière. » Can. 21, dans Nau, *Les canons*, etc. C'est pour cette raison que le patriarche syriaque interdit aux séculiers de se faire des tombeaux dans les églises et de les souiller. « C'est le divin Maître qui leur viendra en aide et non la situation de leurs tombeaux. Il serait à craindre que leurs os ne passent plus tard pour des os de martyrs et qu'ils ne soient coupables d'avoir fourni une cause d'erreur aux fidèles. » Can. 182, Nau, p. 103; Bedjan, p. 15.

A la question XIII du prêtre Sergius : « Est-il permis de placer les ossements des martyrs sur l'autel? » Jean de Tella († 538) répond : « Les os des martyrs sont saints et vénérables. Ils opèrent des prodiges et guérissent les douleurs; mais il n'est pas permis de les placer sur les autels. » Cf. Nau, p. 11. Barhebræus cite cette réponse dans son *Nomocanon*, éd. Bedjan, p. 13. La même note est donnée par Jean de Tella dans ses avertissements aux clercs. *Avert.*, XV, Nau, p. 27; par Jacques d'Édesse, *Resol.*, 87, Nau, p. 69.

Des superstitions s'étaient répandues sur la vertu des reliques des martyrs; les uns disaient que le saint sacrifice offert dans un temple contenant des reliques leur enlevait leur force qui opérait des prodiges et des guérisons et que la présence du Saint-Sacrement près des reliques anéantissait la puissance des saints. Par suite un faux serment prêté devant le corps d'un saint, en présence du Christ, n'exposait plus le parjure à la vengeance du saint (celui qui faisait le serment demandait sur lui et sa famille toutes les malédictions du saint et tous les malheurs, si sa parole était fausse). Jacques dans sa résolution 20 et 21 répond que « le prêtre qui se prêterait à ce jeu doit être puni et c'est de la sottise que de penser cela. Car c'est Dieu qui opère des prodiges par les saints martyrs. Il leur est toujours présent et opère des prodiges par leurs reliques, que l'on offre le saint sacrifice près d'eux ou non. Ainsi agir ou ne pas agir ne dépend pas d'eux mais de celui qui opère. Ils agissent, en effet, autant qu'il plaît à celui qui opère et qui sait si c'est utile et si ceux qui seront guéris en sont dignes ». Nau, *ibid.*, p. 47 sq.

Répondant à la 9e question, Jacques d'Édesse montre nettement la différence qu'il y a entre le culte dû aux saints et aux reliques et celui qui est dû à Dieu. Il parle de « ceux qui ont l'audace impie, envers les espèces *adorables* du corps et du sang du Messie Dieu, de les traiter seulement comme ils le font d'autres choses ordinaires et *vénérables*, au point de les suspendre à leur cou avec la croix ou avec les reliques des saints et les objets bénits ou de les placer comme une sauvegarde dans les lits, les murs des maisons, les vignes, les jardins et les parcs et en général pour la conservation d'un objet matériel, sans comprendre que ces saints mystères sont seulement la nourriture de ces âmes qui portent le sceau du Messie, le ferment et le gage de la résurrection des morts et de la vie éternelle ». Puis il décrète contre les fauteurs d'un pareil crime, la déposition perpétuelle s'ils sont clercs et, pour les clercs et les laïques, la pénitence avec privation de la participation aux sacrements durant trois ans.

Dans une longue lettre écrite entre 532 et 538 par les évêques jacobites exilés à Alexandrie, on trouve la description de la dédicace d'une église *martyrium* et comment l'évêque place à cette occasion l'urne contenant les reliques des martyrs ou des apôtres et les oint avec l'huile suave, *apobalsamon*. N. 65, dans Nau, *Concile d'Antioche, etc.*, p. 40. La théologie moderne des jacobites professe la doctrine catholique de l'efficacité de l'intercession des saints. Le P. Jean Dolbani, moine jacobite, a publié deux articles à ce propos dans la revue arabe *Al-Hikmat*, t. III, déc. 1929, et t. IV, janv. 1930, puis dans une brochure : *L'intercession*, Alep, 1934. Il déclare notamment que « les saints comme les anges connaissent nos prières parce qu'ils jouissent de la vision du Christ glorieux qui les illumine des rayons de sa connaissance illimitée ». T. IV, p. 17. Puis il donne les arguments tirés des saintes Écritures, pour prouver sa thèse sur l'intercession des saints et l'efficacité de cette intercession. Ensuite il s'appuie sur la tradition et l'histoire, cite Eusèbe, Origène, Cyprien, Basile le Grand, Grégoire de Nysse. Il fait allusion à une oraison de l'anaphore de saint Jacques où il est dit : « Nous faisons le souvenir des saints pour qu'ils se souviennent de nous en votre présence. » Faisant appel aux Pères de l'Église syriaque, il passe en revue les affirmations des saints : Éphrem († 373) et Rabboula († 438), de Jacques de Sarroug († 522), de Balaï († 460), de Jean de Dara († 825), de Denys Bar Salibi († 1187); enfin il répond par un argument *ad hominem* aux protestants presbytériens et finit en affirmant que le mot intercession peut s'appliquer aussi bien au Christ qu'aux saints, mais dans deux acceptions différentes. Ces derniers sont nos intercesseurs parce qu'ils sont les amis de Dieu et parce que Dieu veut qu'ils soient honorés de la sorte; ils l'ont aimé et ont observé ses commandements, selon l'affirmation de Bar Salibi. Cet écrivain, qui est très versé dans la théologie de son Église, reconnaît également que les anges intercèdent pour nous. Pour l'hagiographie syriaque, voir ici l'art. ACTA MARTYRUM, ACTA SANCTORUM, t. I, col. 326 sq.

3. *Les anges et les démons.* — Il n'y a aucune différence entre la théologie catholique et celle des syriens jacobites. Plusieurs de leurs écrivains ont consacré des études aux bons anges et aux anges déchus. Il suffit de renvoyer à l'ouvrage de Barhebræus. Celui-ci consacre une bonne partie de son ouvrage : *Le candélabre* à cette matière : la base V traite des bons anges et des anges gardiens, et la VII, des démons. L'auteur emploie une méthode qui a beaucoup d'affinité avec celle des scolastiques contemporains en Occident. Voir ici l'art. ANGÉLOLOGIE CHEZ LES SYRIENS, t. I, col. 1253-1259, en rectifiant ce qui est dit à la col. 1257 : Jean de Dara est un écrivain jacobite et non pas nestorien.

Aujourd'hui encore, l'Église jacobite prie et réclame l'intercession des saints. En février 1930, le patriarche d'Antioche termine sa lettre pastorale en ces termes : « Que la Providence divine vous conserve et vous protège de toute épreuve et tout malheur par l'intercession de Notre-Dame la Vierge, de tous les martyrs et des saints. Amen. » Cf. Revue *Al-Hikmat*, t. IV, 1930, p. 66.

9° *Les fins dernières.* — La théologie de cette Église s'est arrêtée dans son développement quant à la doctrine des fins dernières, depuis sa séparation. Cependant dans sa vie pratique elle se rapproche de la théologie catholique. Elle affirme d'une manière générale qu'après la mort toutes les âmes attendent la résurrection et le jugement général, après quoi, les justes entreront au ciel pour jouir de la vision béatifique et les pécheurs iront subir les peines en enfer. Aux articles : ENFER, t. V, col. 74 sq., et JUGEMENT, t. VIII, col. 1781 sq., a été exposée la doctrine d'Aphraate et de saint Éphrem. Aux art. FEU DU JUGEMENT, t. V, col. 2242, et PURGATOIRE, t. XIII, col. 1207, 1208 sq., 1212, 1354-1357, on trouvera les preuves de l'existence du purgatoire d'après les Pères syriaques, les liturgies et les écrivains jacobites. Voir aussi l'art. AMES, t. I, col. 1017 sq., et l'art. CIEL, t. II, col. 2491 sq. et 2502. Il faut y ajouter quelques notes complémentaires.

Selon Jacques d'Édesse († 708), les offices pour les morts avaient lieu à l'église dans les premiers siècles; mais de son temps, vu le grand nombre des fidèles, les offices se faisaient dans les maisons particulières ou sur les places publiques; le lendemain ou le surlendemain, les parents venaient à l'église, pour faire une offrande, remercier les prêtres qui avaient fait l'enterrement, entendre la messe et faire un don aux clercs et aux pauvres. Nau, p. 73 sq.; cité dans le *Nomocanon*, éd. Bedjan, p. 69. Le patriarche Jean III exige la récitation des mémoires pour les vivants et les morts à la liturgie, soit de la messe, soit du baptême. Contre les contrevenants, il décrète la peine très grave de la déposition. Cf. can. 108, cité dans le *Nomocanon*, éd. Bedjan, p. 17.

Les Syriens considèrent le temps qui suit la mort comme un voyage dans lequel s'engagera une lutte entre les esprits angéliques et les démons pour s'arracher l'âme qui vient de pénétrer dans ce nouveau monde de l'au-delà. Jacques d'Édesse, dans sa résolution 60, autorise les prêtres jacobites à donner la communion à l'hérétique qui se trouve en danger de mort et dans un endroit où il ne trouve pas de ministre de sa confession; en effet, il faut l'arracher aux animaux sauvages (aux démons, cf. I Pet., V, 8), le faire entrer dans le bercail, le munir du viatique du salut pour son voyage et l'envoyer près du Seigneur dont il porte le nom, s'il ne l'a pas repoussé loin de lui quand on (le lui) a proposé et s'il a rejeté et abjuré (son erreur). A la résolution 109, Jacques permet aux fidèles de son Église de faire célébrer la liturgie de la messe et les offices pour leurs parents hérétiques, s'ils sont laïques et n'ont pas été des piliers d'hérésie. Quant à savoir s'ils profitent ou non de l'offrande de la messe, il répond : « Dieu seul le sait. » En tout cas, les Machabées offrirent des offrandes pour leurs frères devenus païens de force et saint Pallade pour une jeune fille morte, encore catéchumène. Ce dernier récit a été résumé par Nau dans *Rev. Or. chrét.*, t. VIII, 1903, p. 93. Cf. Nau, p. 62, 74.

D'après certains canons écrits vers le milieu du VIe siècle, par les « saints Pères » on ne peut offrir la messe pour les auditeurs morts catéchumènes ni pour les hérétiques. *Rev. Or. chrét.*, *ibid.*, p. 115, n. 115. Cependant si des fidèles orthodoxes offrent des dons pour leurs défunts hérétiques, celui qui a cru devoir accepter le don, dira sans office sacerdotal : « Que Dieu pardonne à celui qui est mort et qu'il lui donne le repos. » *Ibid.*, p. 116, n. 121.

Une ancienne tradition chrétienne de Syrie voulait que des festins mortuaires fussent servis aux anniversaires des morts. Jacques d'Édesse recommandait aux clercs d'être sobres et peu exigeants, acceptant ce qui leur était servi; et surtout de ne pas se montrer cupides. Mais il interdit aux moines d'y participer. Le patriarche Jean III (846-873) recommande de ne pas faire ces mémoires et ces festins durant le carême, sinon le samedi ou le dimanche, et un canon des Perses veut que les clercs ne participent pas aux repas funéraires des pauvres pour n'être pas à charge. Ces réunions sont des réunions pieuses pour la prière et le repas, offerts pour l'âme du défunt. Il ne s'agit nullement d'une coutume païenne, puisque Jean III interdit aux femmes de se lamenter sur leurs morts avec danses et tambours et aux prêtres d'être présents quand on fait ces danses. Les contrevenantes seront

privées de la communion. Bedjan, p. 73. De son côté, le patriarche Cyriaque (793-817) interdit aux fidèles et aux clercs durant un mois, même pour porter la communion, l'accès de la maison où il y a eu des plaintes funéraires et des lamentations. *Ibid.*, p. 72.

A bien lire Barhebræus, on trouve que les jacobites ne diffèrent guère, dans leur théologie des fins dernières, de la théologie catholique traditionnelle. Il ne parle pas d'un jugement particulier, mais il dit que les âmes des justes iront habiter avec les anges de lumière et les âmes justes qui les ont précédés, tandis que les âmes pécheresses seront conduites dans le séjour des pécheurs avec les démons, jusqu'au jugement général où il sera donné à chacun, selon ses œuvres; cf. *Le candélabre*, base VIII, c. VII, partie 3. Cette séparation des âmes en âmes justes et en pécheresses est déjà ce que nous appelons le jugement particulier. La base XI de cet ouvrage est entièrement consacrée au jugement dernier et à la peine éternelle des pécheurs. L'auteur dit au c. II, partie 2, que l'âme après la mort est fixée dans le bien à cause de sa justice qui ne peut être changée en péché et c'est pourquoi la récompense sera éternelle; de même l'état de péché final ne saurait être changé en justice et la peine de l'enfer sera éternelle. Barhebræus étudie dans la base X la résurrection des morts et l'état des corps ressuscités. Cf. également ce qui est dit ici, art. RÉSURRECTION, t. XIII, col. 2538 sq.

Sur un dernier témoignage de Denys Bar Salibi relatif à la nécessité des prières et du sacrifice de la messe pour les pénitents qui ont quitté cette vie avant d'avoir eu le temps d'accomplir la pénitence qui leur a été imposée, voir Denzinger, *Ritus orientalium*, t. I, p. 113. Voir aussi dans la revue *Al-Machriq*, t. XXII, 1924, p. 890-905, un article sur le dogme du purgatoire écrit par le patriarche syrien catholique Michel Jarwé, ancien prélat jacobite converti. L'auteur s'est fondé sur les Pères de l'Église syriaque, sur la liturgie de son Église et sur les témoignages des écrivains jacobites.

VII. LA THÉOLOGIE SACRAMENTAIRE. CROYANCES ET DISCIPLINE. — 1° *Sacrements en général.* — La théologie sacramentaire ne prit jamais de développement réel dans l'Église jacobite. D'ailleurs c'est le cas des autres Églises orientales dissidentes. Sans en faire la théorie, ces Églises vivaient des sacrements que Notre-Seigneur a laissés à son Église en quittant ce monde.

Les jacobites ont été fidèles à faire usage des sept sacrements, sans en modifier les rites essentiels, depuis leur séparation de l'Église catholique.

Cependant, le nombre septenaire n'a jamais été professé officiellement. Le rituel imprimé aux Indes en 1900 dit bien que les sacrements de la sainte Église sont au nombre de sept, mais il semble que toute la doctrine qui s'y trouve exposée soit un emprunt fait par l'Église jacobite à la théologie catholique. L'adoption en bloc de ces formules prouve à quel point l'Église jacobite a vécu cette doctrine et ces sacrements.

Par ailleurs, les nombreux théologiens qui ont été étudiés plus haut, ont laissé des traités les uns sur un sacrement en particulier, les autres sur plusieurs : ainsi Abou Nasr Yahia ben Hariz, ou plus exactement ben Jarir, dans son ouvrage *Lucerna ducens ad salutem*, a parlé entre autres, de l'ordre, du saint chrême, du baptême, du mariage et du divorce, de la pénitence et de l'eucharistie. Cf. Revue *Al-Hikmat*, 1930, p. 410 sq. Georges, évêque des Arabes († 724), a écrit un *Commentarium de sacramentis Ecclesiæ* et une homélie sur le saint chrême. Moïse bar Képha († 903), traite seulement de quatre sacrements : le baptême, le saint chrême, l'ordre et l'eucharistie. Il ajoute l'habit monastique et la consécration des habits. Barhebræus, dans son *Nomocanon* s'occupe de tous les sacrements et expose les obligations canoniques à propos de chacun d'eux.

En cette matière l'argument liturgique a une valeur exceptionnelle, non seulement pour prouver l'existence des sacrements mais encore pour déterminer leur nombre, leur efficacité et le caractère que certains impriment dans l'âme du sujet. Les jacobites possèdent des *ordines* pour chaque sacrement et quelquefois plusieurs pour le même sacrement. Ainsi pour le baptême et la confirmation, ils en ont trois et en attribuent au moins un à Mar Sévère. L'extrême-onction est conférée suivant l'*Ordo lampadis (Al Candil)*. Le sacrifice de la messe peut être célébré d'après l'une des cent anaphores attribuées pour la plupart à leurs plus anciens docteurs. L'*Ordo impositionis manuum* pour les différents ordres est très ancien dans l'Église jacobite. Il en est de même des *ordines* du couronnement des époux et de la pénitence.

Toutefois il n'est pas possible de retrouver dans la théologie jacobite une théorie des sacrements comme celle qui a reçu tous ses développements des grands scolastiques latins de l'époque classique. Il serait vain d'y rechercher une doctrine explicite sur le caractère indélébile, l'efficacité, la matière et la forme. Cependant on remarque que certains sacrements ne sont conférés qu'une seule fois à la même personne. On est fidèle à conserver intangibles tous les rites de chaque sacrement.

Pour illustrer cet exposé, voici quelques témoignages de leurs théologiens. Pour Philoxène de Mabboug, la validité du sacrifice eucharistique n'est pas conditionnée par la probité du prêtre, mais par la validité de l'ordination du ministre. Rapporté par Barhebræus dans son *Nomocanon*, IV, 3, éd. Bedjan, p. 42 sq. *Codificazione canonica orientale, fonti*, fasc. 3, Rome, 1931, p. 78 sq.; trad. de Maï, p. 23. Timothée, Philoxène et Sévère déclarent à maintes reprises que ni le baptême, ni la confirmation, ni l'ordination ne doivent être réitérés à ceux qui les ont reçus des mains des hérétiques (en l'espèce les chalcédoniens). Cf. J. Lebon, *Textes inédits de Philoxène de Mabboug*, dans *Le Muséon*, t. XLIII, 1930, p. 152-159, 168 sq., 184-193, 210-220; E. W. Brooks, *The sixth book of the selected letters of Severus patriarch of Antioch*, p. 185, 283 sq., 295, 302 sq., 315, 353 sq. Le patriarche Jean a la même doctrine : *Eos qui baptizantur ab hæreticis et convertuntur, si non fuerint perfecti cum chrismate, obsignamus cum chrismate et in societate mysteriorum accipimus*, Bedjan, p. 22; *Fonti*, p. 15; Nau, p. 95, can. 109. De même Sévère : *Baptismus julianistarum sicut ille chalcedonensium suscipiatur. Orthodoxis qui baptizaverunt filios suos apud hæreticos, si fuerint se non adducturos rursus filios suos ad hæreticos, date communionem ipsis filiisque eorum, secus interdicite eos omnes.* Bedjan, *ibid.*; *Fonti*, *ibid.*

Les jacobites font la différence entre les hérétiques qui baptisent validement et ceux dont le baptême est regardé comme invalide, parce qu'ils ne remplissent pas les rites essentiels ou bien parce que, dans leur croyance, ils confondent en une personne, la première et la seconde personne de la sainte Trinité; cf. Bedjan, p. 20 sq. Sévère considère non seulement le baptême des hérétiques comme valide, mais encore l'ordination de leurs évêques, prêtres et diacres et n'exige de ceux qui reviennent de l'hérésie que d'anathématiser leur hérésie et d'accomplir la pénitence prévue par les canons. Sévère, *Hom. cath.*, LXXXVIII, *P. O.*, t. XXIII, p. 95. Barhebræus rapporte un canon de Jacques d'Édesse interdisant le baptême et la confirmation des hérétiques revenus à résipiscence et exigeant d'eux l'accomplissement de la pénitence imposée. Cf. Bedjan, p. 22 sq.

Si jamais un doute surgit au sujet de la collation du baptême, Sévère ordonne de rebaptiser sous condition; cf. Bedjan, p. 23 sq.; *Fonti*, p. 15 sq. Cependant

la doctrine de certains écrivains jacobites est flottante à ce sujet. Jacques de Saroug, bien qu'il affirme que le baptême ne doive pas être réitéré, ajoute : « mais, s'il est de fait réitéré, le second baptême efface le premier. » Cf. *Hom.* LIII, *De passione Domini*, éd. Bedjan, t. II, p. 488.

2° *Le baptême.* — L'eau du baptême doit être consacrée par le prêtre avant chaque administration. Il souffle sur elle et y infuse du saint chrême, mais la consécration de l'eau n'est pas *ad validitatem baptismi*, puisque Jacques d'Édesse parle du baptême dans un fleuve et autorise le baptême par infusion, en cas de nécessité : quand on a de l'eau dans une outre, le prêtre la versera sur la tête de l'enfant en prononçant la formule essentielle : *Baptizatur N. in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Resol.* 31; cf. Bedjan, p. 24; *Fonti*, p. 17. On a vu que le baptême par infusion est valide en cas de nécessité. Cependant le rituel exige qu'il soit administré sous une forme spéciale tenant à la fois de l'immersion et de l'infusion.

Le prêtre oint le catéchumène à deux reprises avec l'huile des catéchumènes; la seconde fois il oint tous ses sens, récite la formule de l'exorcisme. Le sujet ou le parrain renonce à Satan, puis fait sa profession en récitant le symbole de Nicée-Constantinople; puis l'on asseoit le sujet dans l'eau qui doit lui parvenir jusqu'à la poitrine et le prêtre lui verse l'eau sainte sur le front par trois fois en prononçant la formule suivante: *Baptizatur N. in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti ad sanctificationem et salutem et intemeratos mores et faustam resurrectionem a mortuis et vitam æternam. Amen.* Cf. *Synodus Sciarfensis*, p. 71 sq. La formule est quelque peu modifiée d'un *ordo* à l'autre; cf. Denzinger, *op. cit.*, t. I, p. 277, 287, 307, 314, 317, 325; *Rituel des Indes*, p. 36. Pour plus de détails sur le rite baptismal, cf. Bedjan, p. 27-28; *Fonti*, p. 10 sq. Autrefois le baptême était conféré par une triple immersion; cf. Bedjan, p. 20.

Le ministre du baptême est le prêtre. Le diacre peut en cas de nécessité baptiser, mais il laissera au prêtre le soin de conférer le sacrement de la confirmation. Il aidera le prêtre dans les baptêmes solennels. Dans le baptême des femmes, le prêtre ne fera que la grande onction et la diaconesse aura soin de compléter les onctions sur tout le corps. Le sous-diacre, d'après Cyriaque d'Amid, ne saurait remplacer le diacre dans ses fonctions auprès du prêtre qui baptise. D'après le droit jacobite, le baptême est invalide s'il est conféré par les laïques ou par les ministres inférieurs au diacre. *Rev. Or. chrét.*, t. XIV, 1909, p. 39. Ceux qui n'ont pas reçu le don de l'Esprit-Saint ne peuvent pas le communiquer. *Op. cit.*, p. 118. Le ministre doit être à jeun, de même que le sujet; ce dernier, même petit enfant, devait autrefois recevoir la sainte eucharistie. Dans le cas de nécessité, quoiqu'ayant rompu le jeûne, il participait à l'eucharistie. Jusqu'aujourd'hui un seul parrain est donné à chaque baptisé et il doit être du même sexe que lui. Cf. can. 93 de Georges, évêque des Arabes, Nau, p. 93; Jean III, can. 110, Nau, p. 95; Bedjan, p. 24. Il ne sera permis aux père et mère de tenir leurs enfants au moment du baptême qu'en cas de nécessité. Jean III, can. 110, Nau, p. 95; cf. Bedjan, p. 22-26; *Fonti*, p. 10-21.

Les effets du baptême sont nettement exprimés par la forme prononcée par le prêtre. Il remet les péchés; fait du baptisé un *agnus in grege Christi;* c'est un gage de la résurrection et de la vie éternelle à la fin des temps. Tout semble indiquer la nécessité du baptême surtout pour les enfants. Cependant Barhebræus, après avoir affirmé la nécessité de ce sacrement, rapporte ce canon : *Puer, quem abortivum edit mulier, si perfecta fuerit configuratio ejus, cum oratione sepeliatur; at si secus, minime. Audiendi vero non sunt illi qui dicunt faciendam non esse orationem super eum, quod baptizatus non fuerit. Oportet enim id fieri, quia filius est fidelium, et baptismum habemus novissimum, quo baptizantur qui hic baptizati non sunt.* C. VI, § 1, Bedjan, p. 70 sq. Barhebræus semble donner un privilège aux enfants des chrétiens, mais il rapporte ailleurs un texte du concile de Néocésarée qui déclare que l'enfant ne participe pas au baptême de sa mère. Bedjan, p. 26 sq.

Quel est donc ce *baptismus novissimus?* Jacques Bar Salibi dans son commentaire sur l'évangile dit que c'est un baptême de feu : *Quidam dicunt : tres sunt baptismi, unus Joannis ad pænitentiam..., alter discipulorum in nomine Jesu; remissionem quidem suscipiebant, cum a discipulis baptizabantur; tertius adoptionis filiorum qui post descensum Spiritus, quia sine Spiritu non est obtinenda adoptio filiorum. Sanctus Theologus et Moses bar Kepha et Joannes Darensis et alii quinque baptismos esse dicunt. Nos vero dicimus octo esse baptismos.* 1us *diluvii...* 2us *per nubem et mare...* 3us *legalis et typicus per Mosem...* 4us *Joannis...* 5us *Christi...* 6us *Martyrii...* 7us *Lacrymarum...* 8us *baptismus ultimus in igne de quo dixit Theologus : « accidit ut ibi igne baptizarentur. » Commentarii in Evangelia*, éd. et trad. de Sedlaček dans *Corpus, etc.*, Scriptores syri, série II, t. XCVIII, p. 97 sq. Bar-Salibi explique que le baptême, *quem Christus dedit nobis est perfectus et in adoptionem filiorum et replet gratia, et remissionem comparat et a peccatis liberat et Spiritum concedit.* Il ajoute que ce baptême ne peut être reçu qu'une fois; les pécheurs auront recours au baptême de larmes pour recouvrer le don reçu au premier baptême qu'ils ont perdu.

Il est certain que les jacobites considèrent le baptême comme nécessaire pour régénérer les hommes, c'est pourquoi, en cas de nécessité, ils autorisent le baptême par infusion, sur l'heure et en omettant toutes les cérémonies du rite baptismal. Les parents d'un enfant mort sans baptême seront soumis à une pénitence spéciale; cf. Denzinger, *op. cit.*, p. 42. Si l'on doute que l'enfant soit baptisé, le ministre doit lui conférer ce sacrement sous condition. Un second baptême ne saurait nuire en pareil cas. « Il est préférable de baptiser ces enfants une seconde fois que de les laisser privés de ce don, car l'esprit de Dieu n'est pas opposé à lui-même et s'ils ont reçu le don une fois, ils ne recevront rien de contraire par le second baptême, comme d'ailleurs ils n'auront aucun accroissement. » Cf. *Rev. Or. chrét.*, t. XIV, 1909, p. 39, n. 55. Voir aussi l'art. BAPTÊME CHEZ LES SYRIENS, t. II, col. 246-250; Denzinger, *op. cit.*, t. I, p. 14-48 et les différentes *ordines baptismi* qui s'y trouvent traduits.

Après avoir conféré le baptême, la confirmation et l'eucharistie, le ministre se lavait les mains dans la cuve baptismale. Cf. Al. Assémani, *Codex liturgicus*, t. III, p. 189. Puis il récitait l'oraison *solutionis aquarum* et l'on versait l'eau baptismale dans un lieu décent.

3° *La confirmation.* — Depuis l'origine, le rite de la confirmation a été intimement lié à celui du baptême. C'est son complément et son perfectionnement. Cependant les écrivains jacobites reconnaissent que la confirmation est un sacrement distinct du baptême.

Sévère d'Antioche, dans un canon rapporté au *Nomocanon* de Barhebræus, dit : *Qui baptizati fuere a diaconis perficiantur sigillo chrismatis et oratione : ita etiam qui baptizati fuere a presbyteris at sigillati non fuere chrismate. Si urgeat mors non adstante presbytero potest etiam diaconus baptizare : attamen presbyter, si postea venerit, ungat chrismate et sigillet ad perfectionem : scriptum est enim in Constitutionibus apostolorum : « Diaconus, si presbyter non sit vicinus, in necessitate baptizet. »* Bedjan, p. 23.

Cependant on lit dans la 30e résolution de Jean de

Tella : *Discipulus :* « *An poterit perfici baptismus absque chrismate per oleum orationis tantum ?* » *Magister :* « *Absque oleo sancto, id est chrismate, baptismus nullatenus perficitur.* » Citée par le *Nomocanon*, Bedjan, p. 25, 28. D'après ces paroles, on remarque que ce sacrement n'est pas nécessaire; mais il est *ad perfectionem* et il imprime un sceau dans l'âme du confirmé. Les confirmés sont dits *sigillati*. Comme le baptême et avec lui, il n'est conféré qu'une seule fois.

La matière de ce sacrement est le saint chrême. Plusieurs écrivains ont consacré des traités à ce sujet. Jacques d'Édesse († 708), Georges évêque des Arabes († 724). Au IXe siècle, Antoine le Rhéteur a écrit un chapitre sur la consécration du saint chrême; de même Abou Nasr Yahia ben Hariz (ou Jarir) dans son *Lucerna ducens ad salutem*. Le concile du monastère de Barsauma en 1153, sous le maphrian Ignace II, légiféra sur le saint chrême. Jean de Mardin, qui y prit part, nous a laissé une lettre sur le saint chrême; cf. revue *Al-Hikmat*, 1930, p. 202. Jacques Bar Salibi († 1171) a écrit un traité sur le baptême et le saint chrême et enfin Barhebræus († 1286) lui a consacré un chapitre spécial du *Nomocanon*.

Barhebræus nous dit de quoi est composé le saint chrême :

Cinnamomi 50 drachmæ, spicæ 60 drachmæ, cariophylli, nucis myriacæ croci, zinziberis, piperis ex unoquoque 20 drachmæ conterantur et purificentur et commisceantur 400 drachmis unguenti puri olivæ. Et mittatur id in ollam magnam vitri, ac igni superponatur olla magna ænea, quæ plena sit aqua et collo ollæ alligetur rutabulum ferri et appendatur intra aquam quin pertingat ad fundum ollæ, et succendatur ignis, ac ebulliant aquæ tribus horis : tunc demittantur in ollam stactis humidi 60 drachmæ et coquatur una hora. Deinde totum ignem removeant de sub olla et cum frigent aquæ tollant ollam et relinquant unguentum, donec eliquetur, ipsumque fundant in amphoram sanctificationis. Bedjan, p. 29-30.

Denzinger, t. I, p. 53, et p. 361-363, donne l'*ordo consecrationis chrismatis apud Syros jacobitas*. Abou Nasr Yahia ben Hariz dit que le saint chrême est composé d'une quantité égale d'huile d'olive et de baume : cf. revue *Al-Hikmat*, 1930, p. 588-592, où est publié le chapitre sur le saint chrême tiré de l'ouvrage *Lucerna ducens ad salutem*.

Seul le patriarche (et autrefois aussi le maphrian) a le droit de consacrer le saint chrême. L'évêque ne le peut pas, cependant il peut en augmenter la quantité en y additionnant une quantité *olei orationis*, qui est l'huile des catéchumènes et des infirmes. Le prêtre ne pourrait pas même transvaser le saint chrême qu'il aurait reçu de son évêque; cf. Bedjan, p. 29 sq.; Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. II, *De monophysitis*, n. VIII. Du Ve au VIIIe siècle, les évêques consacraient le saint chrême, chacun pour son diocèse, *op. cit.*, t. I, p. 269; t. II, p. 225; Jean III, can. 113, Nau, p. 96; Bedjan, p. 34.

La consécration du saint chrême se fait le jeudi saint. Si le saint chrême fait défaut, il est loisible de le consacrer n'importe quel jour. Jean III, can. 112, Nau, p. 95. On a choisi le jeudi saint parce que le saint chrême devait servir au baptême administré les jours suivants; cf. Jacques d'Édesse, can. 90-92, Nau, p. 70; Bedjan, p. 28-30. Il reste à savoir si la consécration est *ad validitatem*. Plus haut, on a vu que l'évêque peut ajouter *ex oleo orationis* au peu de saint chrême qui reste.

L'onction du saint chrême se fait sur le front en forme de croix et est étendue après sur tous les sens et le corps du baptisé. Quand le sujet est une femme, c'est la diaconesse qui se charge d'étendre le saint chrême après que le ministre a fait la première onction, en passant la main derrière un voile tendu entre lui et la baptisée; cf. Bedjan, p. 29 sq.

L'imposition des mains ne semble pas se distinguer de la chrismation; cf. Bedjan, p. 26. La forme est déjà signalée à l'art. CONFIRMATION CHEZ LES SYRIENS, t. III, col. 1078.

Le ministre de la confirmation est l'évêque ou le simple prêtre (une délégation ne semble pas requise pour lui), mais jamais le diacre. Le prêtre peut encore confirmer ceux qui ont été baptisés par le diacre ou qui n'ont pas été confirmés au moment du baptême *propter necessitatem*. Cf. Bedjan, p. 23.

Les effets du sacrement sont nettement indiqués par les canons précédents et par la forme : la confirmation est un *signaculum et sigillum veræ fidei*, elle accorde *dona Spiritus sancti* et le Saint-Esprit lui-même que les jacobites croient être déjà dans le saint chrême après sa bénédiction; cf. Moïse Bar Képha et le moine Daniel dans *Bibl. orient.*, t. II, p. 505; et aussi Denzinger, t. I, p. 58 sq.; *Rituel des Indes*, p. 40.

4° *L'eucharistie*. — Voir les articles MESSE, t. X, col. 1328 sq.; ORIENTALE *(Messe)*, t. XI, col. 1434-1465; PRÉSANCTIFIÉS *(Messe des)*, t. XIII, col. 84-92. Dans ces deux derniers articles, nous avons relevé tout ce qui a rapport à la célébration du sacrifice de la messe. Rectifier ce qui a été dit à l'art. PRÉSANCTIFIÉS, col. 89. Nous avons pu trouver, dans le missel écrit de la main de l'archevêque jacobite de Beyrouth pour son usage personnel, l'anaphore dite de Mar Sévère pour la messe des présanctifiés ou mieux la messe de la consignation du calice. L'archevêque affirme que ce rite n'est plus célébré dans le diocèse de Mossoul que les mercredis et vendredis du grand carême, comme dans la liturgie byzantine; les dimanches et samedis du carême se célèbre la messe normale. Le patriarchat syriaque catholique a essayé de rétablir ce rite, en 1760; nous l'avons déjà signalé.

Les questions de la présence réelle, de la transsubstantiation et de l'épiclèse ont été touchées dans plusieurs articles notamment EUCHARISTIE, t. V, col. 1150 sq.; ÉPICLÈSE, t. V, col. 204-215 et 240-254. L'ouvrage de Th.-J. Lamy intitulé *Dissertatio de syrorum fide et disciplina in re eucharistica*, Louvain, 1859, garde toute sa valeur. Il est nécessaire pourtant de compléter les articles précités et de préciser la théologie jacobite et la foi en la présence réelle, la transsubstantiation et d'étudier la pensée des écrivains de cette Église à propos de l'épiclèse.

1. *La présence réelle.* — Elle est nettement professée par Philoxène de Mabboug dans son *Epistola ad monachos Senucntes*, traduite par J. Assémani dans la *Bibl. orient.*, t. II, p. 39.

Vivum Dei vivi corpus confitemur nos accipere, non autem nudum et simplex hominis mortalis corpus; similiter et vivum vivi sanguinem in omnibus sacris haustibus accipimus, non nudum hominis nostri similis sanguinem, ut hæretici opinantur. Non enim panem sanctificatum corpus suum appellavit, neque vinum solummodo benedictione cumulatum nuncupavit sacrum sanguinem suum, sed dixit unumquodque eorum verum suum corpus et sanguinem esse sicut scriptum est : « Accepit Jesus panem et benedixit et fregit deditque discipulis suis, dicens... Accipite et manducate. Hoc est corpus meum, quod pro vobis frangetur in remissionem peccatorum. Similiter accipiens calicem, gratias super eo egit et dixit : Accipite et bibite ex eo omnes : Hic est sanguis meus, qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum. » Ubi panem corpus et vinum sanguinem appellavit, non quidem hominis alterius, sed suum. Voir aussi un autre texte dans le *De inhumanatione Unigeniti*, éd. Vaschalde, dans *Corpus etc.*, Script. syri, sér. II, t. XXVII, p. 93 sq.

Jacques de Sarroug, dans un sermon *De passione Domini*, est encore plus explicite :

Corpus suum manibus divisit suis Dominus in mensa. Ecquis autem hoc esse corpus ejus negare ausit? Ipse Christus dixit : hoc est corpus meum. Quisnam hoc verum

esse non fateatur? Si quis abnuat, non est ille discipulus apostolorum. Apostoli enim dictis fidem habuerunt; viventem et cum ipsis cœnantem comederunt... Ab illo temporis puncto, quo apprehendit panem corpusque suum dixit, panis non fuit sed ipsius corpus, quod admirantes edebant; edebant corpus ejus qui apud ipsos in mensa accumbebat, ejusque bibebant sanguinem, et audiebant vocem docentis. Dans Lamy, *op. cit.*, p. 25.

En 818 un synode se tint à Callinique pour dirimer la controverse à propos de la prière liturgique *Panem cælestem quem frangimus, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.* Les évêques du patriarcat d'Antioche qui s'y réunirent, confessèrent le dogme de la présence réelle en ces termes : « Nous plaçons sous l'anathème quiconque ne confesse pas avec nous que le pain céleste que nous prenons des autels est le corps du Fils de Dieu, selon l'enseignement du saint patriarche Sévère. Nous anathématisons aussi ceux qui disent que ce n'est pas le corps de la personne du Verbe-Dieu, qu'il a pris de Marie et qui a été offert en oblation sur la croix, et quiconque dit que ce n'est pas pour satisfaire à la communion de plusieurs qu'il est rompu, mais à raison du sacrifice messianique. » Cité par Michel le Syrien dans sa *Chronique*, l. XII, c. x, éd. Chabot, t. III, p. 40-41.

2. *Le mode de présence.* — L'on peut dire que la plupart des écrivains jacobites ont écrit sur l'eucharistie. Il serait trop long de les énumérer ou de citer leurs ouvrages. Tous ont affirmé leur foi en la présence réelle; mais le mode de présence du Christ dans l'eucharistie a été diversement expliqué; certains ont affirmé la transsubstantiation (sans le mot) : le pain et le vin, disent-ils, se transforment au corps et au sang du Christ. D'autres semblent affirmer l'impanation. Pour prouver leurs affirmations, soit dans le premier sens, soit dans le second, ils ont recours au mystère de l'incarnation et à l'opération du Saint-Esprit. Les premiers disent : de même que le Saint-Esprit a formé le corps de Notre-Seigneur dans le sein virginal de Marie, de même il transforme le pain au corps du Christ. Les autres de dire : de même que son action a porté sur l'union du Verbe avec l'humanité, de même il unit le Christ au pain et au vin.

Ainsi Philoxène de Mabboug commence par un aveu d'ignorance : *Quomodo panis fiat corpus et vinum sanguis dicere non possumus, sed confitemur tantum quod fiunt et de modo quo fiunt tacemus. Si quis velit hæc per scientiam scrutari, audiat a nobis ea incomprehensibilia esse; quia modus quo res hujus modi fiunt Deo creatori tantum compertus est*, éd. Vaschalde, p. 94. Plus loin, cependant, p. 96, il essaie de donner une explication et celle-ci est tout à fait catholique.

Ne doceas eum (Judæum) credere quod corpus in pane et sanguis in vino abscondita sunt et homo novus in vetere habitat; sed urgeas ut credat panem, qui videtur, esse corpus, et vinum, quod gustatur, esse sanguinem... Neque sinas eum opinari sicut animam in corpore... ita corpus in pane abscondi et sanguinem in vino occultari, etiamsi mens ejus paulum quietis inde acciperet, eo quod facilius existimatur audire spirituale in aliquo visibili et absconditum in revelato habitare quam corporale dici etiam spiritale, et revelatum dici absconditum, id est panem dici corpus, et vinum dici sanguinem.

Au contraire, p. 100 du même ouvrage, il donne une explication du mystère qui n'a rien d'orthodoxe :

Quemadmodum panis et vinum non per mutationem fiunt corpus et sanguis, nec oleum virtus, nec aqua uterus spiritalis, nec homo vetus homo novus, sed per unionem cum Spiritu obtinuerunt virtutem illam quam credimus; ita et Deus Verbum factus est caro et inhumanatus est non per mutationem, sed quia participavit carni et sanguini nostro et divinitatem suam humanitati, sicut odorem lilio, univit.

C'est le même écrivain qui donne ces deux explications contradictoires dans le même traité et à peu de distance l'une de l'autre. En définitive, la pensée de tous ces écrivains ne semble pas précise sur le mode de la présence réelle. Au fait, le dogme de la transsubstantiation, avec permanence des seuls accidents, n'était pas encore fixé dans toute l'Église. C'est pourquoi ils disent que le *pain céleste* est le corps du Christ et que le Christ se trouve dans le pain. On serait tenté d'accuser Rabboula d'hétérodoxie quand il écrit :

« Le corps du Christ n'est donc pas seulement du pain, comme il leur semble, mais dans ce pain est le corps de Dieu invisible, comme nous le croyons. Et nous prenons ce corps, non pas pour la satiété de notre ventre, mais pour la guérison de notre âme; car ceux qui mangent avec foi le pain consacré mangent en lui et avec lui le corps de Dieu, et ceux qui le mangent sans foi reçoivent une nourriture semblable aux autres choses. Si ce pain est ravi et mangé par les ennemis, ils mangent un pain ordinaire, car la bouche de ceux qui le mangent n'a pas la foi qui lui en fait goûter la vitalité. Le palais goûte le pain, mais c'est la foi qui goûte la vertu cachée dans ce pain. Ce n'est donc pas seulement le corps de notre Vivificateur que l'on mange, comme nous l'avons déjà dit, mais ce qui y est associé, comme nous le croyons. Car au corps comestible est associé le corps que l'on ne mange pas et qui ne fait qu'un pour ceux qui le reçoivent; de même que sont associées des vertus secrètes aux eaux visibles par lesquelles est engendrée la renaissance; car l'Esprit caché couve les eaux apparentes pour en faire naître véritablement l'homme céleste. De même que dans les eaux visibles sont cachées les vertus invisibles, de sorte que quiconque est baptisé en elles visiblement obtient la vie invisible, de même dans le pain visible est cachée une vertu, par laquelle quiconque le reçoit convenablement acquiert la vie immortelle. » Overbeck, *Sancti Ephremi syri aliorumque opera selecta*, p. 331 sq; cf. dans Lamy, *op. cit.*, p. 275 sq., et encore la *Chronique* de Michel le Syrien, l. IX, c. XXVII, éd. Chabot, t. II, p. 227 sq.

Remise dans son contexte, son affirmation peut néanmoins se ramener à l'orthodoxie. Aussi bien, dans cette *Epistola ad Gamelianum Perrhinensem*, Rabboula fait des reproches aux moines qui se considéraient encore comme à jeun, même après s'être rassasiés d'une grande quantité de pain et de vin consacrés. Après s'être assuré de sa vraie pensée sur la présence réelle l'on comprend ces dernières paroles affirmant que, dans le pain eucharistique, il y a d'un côté le corps invisible du Christ et de l'autre un pain visible qui a gardé toute sa vertu nutritive. Nous dirions, nous, que les accidents eucharistiques ont conservé ladite vertu.

Cette même remarque peut être faite sur les assertions de Moïse Bar Képha; il dit dans son explication de la liturgie : « Le pain est le corps de Dieu et le vin son sang; ce pain est le même corps qui est né de la vierge Marie », puis il affirme que c'est par une opération du Saint-Esprit que le Christ est uni hypostatiquement au pain et au vin. L'action du Saint-Esprit sur la consécration des éléments eucharistiques est de même nature que celle accomplie dans la Vierge pour effectuer l'incarnation divine : *Filius descendit in panem et vinum et illis unitur hypostatice. Ita enim nunc Spiritus Sanctus super panem et vinum descendit et ea fecit in corpus et sanguinem Verbi divini.* Cf. R. H. Connolly et H. W. Codrington, *Two commentaries...*, p. 35-53 et 59 sq.

J. Assémani dans la *Bibl. orient.*, t. II, p. 191 sq., et après lui, Lamy, *op. cit.*, p. 41-43, ont accusé Jacques Bar Salibi de professer la même doctrine que Bar Képha : l'union hypostatique du Christ et des éléments eucharistiques et l'impanation. En effet dans son *Exposé sur la liturgie*, éd. Labourt, p. 80-82, il dit : *Decet nos inquirere quare descendat hic Spiritus Sanctus super panem et vinum. Ecce enim Filius descendit et unitus est eis personaliter; quare etiam descendit Spiritus Sanctus? Respondemus : propter eam causam : sicut enim descendit in uterum Mariæ et effecit*

carnem sumptam ex Virgine corpus Dei Verbi, ita descendit super panem et vinum quæ sunt super altare et efficit ea corpus et sanguinem Verbi Dei quæ ex Virgine prodierunt. Puis il ajoute : c'est pourquoi le prêtre supplie le Père d'envoyer l'Esprit-Saint sur lui, sur tous les fidèles présents derrière lui et sur les mystères placés sur l'autel et que l'hostie reçoive la descente du Saint-Esprit comme le Christ l'a reçue au Jourdain. Le Verbe de Dieu descend et habite l'hostie après sa consécration, comme il avait habité en la Vierge après sa sanctification par l'Esprit-Saint : *Unio autem sacramentalis symbolice repræsentat unionem naturalem et hypostaticam Verbi cum carne ejus.* Personne ne peut nier l'union hypostatique du Verbe de Dieu avec la nature humaine et cette même union entre le Verbe et son corps divin qu'est le pain consacré.

La dernière phrase de cet écrivain comme le texte que nous citerons prouvent que Bar Salibi affirme le dogme de la transformation des éléments eucharistiques, mais qu'il tâtonne dans l'explication du mode de cette transformation. Il semble que tous ces auteurs soutiennent que le Christ se trouve dans le « pain apparent », c'est-à-dire dans les accidents du pain. Bar Salibi écrit, p. 74 sq., que le corps du Christ dans l'hostie consacrée est le même que celui qui a été formé dans le sein virginal de Marie. Et si l'on demande : comment cela peut se faire? il répond : « Comme la main qui a transformé la poussière en corps d'Adam, *ipsa mutavit hunc panem et jussit eum esse corpus Verbi, quod ex Virgine et Spiritu sancto formatum est.* » Puis il poursuit : *Quare corpus et sanguis vocantur mysteria? Mysteria vocantur corpus et sanguis quia non sunt quod esse videntur. Aspectu enim panis et vinum sunt sed intelliguntur esse et sunt revera corpus et sanguis Filii Dei...* C'est l'Esprit-Saint qui est la cause de cette transformation.

3. *L'épiclèse et ses effets.* — De toutes les explications précédentes sur l'action réelle du Saint-Esprit dans la transformation des éléments au corps et au sang du Christ, l'on doit conclure que la théologie jacobite croit à une réelle action du Saint-Esprit dans la consécration. Essayons de déterminer ces effets de l'épiclèse.

Pour les docteurs de l'Église jacobite, la troisième personne de la sainte Trinité agit conjointement avec les deux autres personnes. C'est ce qu'affirme Bar Salibi : *Etsi vero Filii est corpus, Spiritus Sancti ope a Patre nobis datur.* C'est encore une vérité reconnue par l'Église catholique, mais les jacobites semblent dire que cette action se fait après l'anamnèse, au moment de l'épiclèse. Il semble que cette théorie ait pris naissance après les controverses de l'Église grecque orthodoxe.

La pensée des premiers théologiens est claire, quand elle attribue uniquement aux paroles de l'anamnèse l'action transsubstantielle. Sévère d'Antioche († 538) dans sa lettre au diacre Missael dit notamment :

Non sacerdos transmutat panem in corpus Christi et calicem benedictionis in ejus sanguinem, quasi virtutem haberet sibi propriam istud operandi; sed hæc mirabilis conversio tribuenda est virtuti divinæ atque efficaci verborum quæ auctor sacramentorum, Christus, super oblata pronuntiari jussit. Sacerdos enim ad altare astans, simplicis ministri vices gerit, verba proferens tamquam ex persona Christi; actionem siquidem revocans ad illam horam, qua Salvator coram discipulis sacrificium instituit super panem dicit : « Hoc est corpus meum pro vobis datum. Hoc in mei memoriam facite. » Super calicem hæc dixit : « Hic calix Novum Testamentum est in meo sanguine, qui pro vobis effunditur. » Igitur Christus sacrificium offerre pergit, et divinorum suorum verborum efficacia dona in ejus corpus et sanguinem transmutanda sanctificat. W. Brooks, *op. cit.*, t. II, p. 238.

Jacques d'Édesse († 708) cité par Barhebræus dans son *Nomocanon*, cf. Maï, p. 26, se range du côté de Mar Sévère et emploie presque la même terminologie. Jean de Dara au début du IXe siècle, dans son traité sur le sacerdoce, n'est pas moins explicite que Mar Sévère : il affirme que le prêtre *repetit preces deificas, corpus scilicet efficientes et sanguinem Dei;* il ajoute que ces *preces deificæ* sont les paroles de l'institution. Lamy, *op. cit.*, p. 36, et *Opera syriaca Sancti Ephræmi*, t. II, p. 48. Bar Salibi dans son *Expositio liturgiæ*, p. 73, si souvent citée, dit, après avoir rappelé les paroles de la consécration : *Ut per illa verba manifestet tunc quoque ab ipso Christo species sanctificari quæ ponuntur super altare per voluntatem Patris et operationem Spiritus, ope sacerdotis qui format cruces et verba profert.* En d'autres termes les trois personnes divines agissent pour consacrer les éléments au moment même où le prêtre prononce les paroles de l'institution.

D'autres écrivains parlent de l'action du Saint-Esprit sur la transformation du pain et du vin sans préciser le moment de cette action : ainsi Jacques de Saroug; cf. Bedjan, *Homiliæ selectæ Mar Jacobi Sarugensis*, t. III, Paris, 1907, p. 657; Philoxène de Mabboug, cf. *Tractatus I de incarnatione*, éd. Vaschalde, p. 94; Moïse Bar Képha dans quelques textes de son *Explication de la liturgie;* cf. R. H. Connolly et H. W. Codrington, *op. cit.*, p. 35, 54, 89 sq. Les canons pénitentiels assurent qu'aucune eucharistie n'est meilleure qu'une autre : *Spiritus enim Sanctus descendit tempore liturgiæ super omnes sacerdotes.* Coll. II, can. 89, Denzinger, t. I, p. 486.

En résumé l'on peut affirmer que, jusqu'au XIIIe siècle, l'Église jacobite n'a pas manifesté d'hésitation sur l'efficacité des paroles de l'institution pour la consécration du pain et du vin. Ce n'est qu'à partir de la controverse byzantine qu'a été posé le problème de l'épiclèse. Actuellement les jacobites montrent une certaine hésitation à résoudre ce problème dans le sens de la tradition.

4. *La communion.* — Normalement la communion est distribuée à la liturgie de la messe. Elle se pratiquait de deux manières : après avoir reçu l'hostie, le communiant participait au calice directement; ou bien il recevait une parcelle sur laquelle quelques gouttes du précieux sang avaient été déposées au rite de l'intinction. Cf. Barhebræus, éd. Bedjan, p. 45. Ce second usage a prévalu de nos jours. Dans certaines Églises on s'est mis à imiter les Grecs en se servant d'une cuillère pour retirer du calice les particules qui ont été mêlées au précieux sang. Après l'administration du baptême et de la confirmation au nouveau-né, le prêtre trempait son petit doigt dans le précieux sang et le présentait au nouveau baptisé pour le sucer. La communion des petits baptisés n'est plus en usage; pour rappeler le fait, le prêtre esquisse le geste avec la cuillère.

A l'origine, l'Église jacobite interdisait de réserver la sainte eucharistie. Cf. Jacques d'Édesse, *Resol.* 7, Nau, p. 40 sq. Mais la nécessité amena les canonistes à considérer comme licite la réserve du calice faite pour la communion des malades et de ceux qui jeûnaient jusqu'au soir. Actuellement, seule l'hostie sainte est réservée après intinction. Elle est renouvelée toutes les fois qu'une messe normale est célébrée. Une veilleuse doit être entretenue devant la sainte réserve; cf. can. 127 des Perses, Nau, p. 98; Bedjan, p. 35, 36, 40. La question de la réserve a été traitée à l'article PRÉSANCTIFIÉS *(Messe des)*, t. XIII, col. 85-86, 90.

Le ministre ordinaire de la communion d'après Rabboula est le prêtre ou le diacre. Bedjan, p. 44 sq. Cependant ce dernier ne peut pas communier un prêtre, selon le can. 18 du concile de Nicée. Dans les couvents de moniales, en l'absence d'un moine prêtre ou diacre, la diaconesse supérieure du monastère

peut distribuer la communion à ses sœurs et aux enfants de moins de cinq ans. *Ibid.*, p. 98; Jacques d'Édesse, *Resol.* 20; Jean de Tella, *Resol.* 33; *Bibl. orient.*, t. III *b*, p. 850. Si le ministre ordinaire n'est pas présent, les fidèles des deux sexes peuvent se donner la communion en prenant la parcelle directement; cf. Bedjan, p. 43 sq. Ils peuvent également porter la communion à un malade en cas de nécessité et déposer les saintes espèces dans la bouche du malade ou dans sa main.

Pour porter la communion à la maison d'un malade, on met les saintes espèces dans un ciboire et, à défaut, dans un papier ou un linge propre ou une feuille de vigne ou un morceau de pain. On aura soin, après la communion de brûler le papier ou le linge et de manger la feuille de vigne ou le pain. Les saintes espèces seront portées sur l'épaule et non dans les besaces. Cf. Bedjan, p. 43 sq.; Jean de Tella, *Resol.* 8; Jacques d'Édesse, *Resol.* 3, 9, 10-17.

Plusieurs dispositions sont requises chez le sujet. D'abord il doit avoir une conscience pure, être sans péché sinon, il doit se confesser au préalable. Cf. ici l'art. ABSOLUTION, t. I, col. 207 sq. *Nemini licet accipere corpus Christi, nisi purus sit, nocte oraverit et confessus fuerit*, disent les n. 80, 87 et 98 des canons pénitentiels des syriens; cf. Denzinger, t. I, p. 485 sq. On doit écarter de la sainte table la femme publique (Jacques d'Édesse, can. 97), l'énergumène, le blasphémateur, celui qui a été trouvé en fornication, l'hérétique. Les prêtres ou diacres qui donnent la communion aux hérétiques seront déposés; cf. Bedjan, p. 38, 41. On doit refuser la communion à la femme qui s'est mariée avec un infidèle. Si elle menace de passer à l'infidélité, on peut la lui administrer, toutefois après lui avoir imposé l'obligation de donner une aumône. *Ibid.*, p. 40 sq.; Jacques d'Édesse, can. 96.

Un certain respect est requis chez les communiants. Il leur est interdit d'avoir un entretien avec un païen ou un juif. Can. 125 des Perses, Nau, p. 98. Doivent s'abstenir de la communion : la femme qui a ses règles, l'homme qui a eu une pollution nocturne, les époux après le devoir conjugal, non pour cause d'impureté mais par révérence due aux mystères (cf. Jacques d'Édesse, *Resol.* 5, 79; Jean de Tella, *Resol.* 32), le lépreux, la femme en couches, tant qu'elle n'est pas devenue pure; certains voulaient interdire pour un temps la communion à celle qui aurait mis au monde une fille, même après sa purification. Jacques d'Édesse et Barhebræus ne sont pas de leur avis; cf. Bedjan, p. 38-40. On trouvera dans Denzinger, t. I, p. 66 sq., d'autres cas résolus par les canonistes et les théologiens jacobites. Le jeûne absolu est exigé de ceux qui désirent communier. Il est interdit de boire et de manger quoi que ce soit avant la communion, *nisi ob causam urgentem infirmitatis vel periculum mortis.* Si quelqu'un par inadvertance a pris *potum profanum* le jour d'une grande fête et qu'il demande à être admis à la sainte Table, le prêtre peut l'y admettre s'il accepte d'accomplir la pénitence qu'il lui imposera. Jacques d'Édesse, can. 94; Bedjan, *op. cit.*, p. 39. Jean de Tella, lui permet de communier s'il a bu de l'eau avant le matin pourvu que sa conscience soit tranquille. *Resol.* 9. Le jeûne était exigé même des nouveaux-nés; cf. Bedjan, p. 39. Jean de Tella, *Resol.* 9, 17, 18, 21, et Jacques d'Édesse, *Resol.* 6, 12, 93, autorisent à donner la communion en viatique même à ceux qui ont déjà mangé. D'après Jacques d'Édesse (can. 95, Bedjan, p. 39), il n'est pas permis, dans la journée où l'on a communié, de prendre un bain, de se raser la tête, de cracher ou de subir une saignée. On peut le faire avant de recevoir la sainte communion; cf. Denzinger, t. I, p. 71 et 486 (can. 106); Jacques d'Édesse, *Resol.*, 95, citée par Barhebræus, *Nomocanon*, éd. Bedjan, p. 39.

5. *La communion fréquente.* — Dans l'Église primitive, tous ceux qui assistaient à la liturgie eucharistique participaient aux saints mystères, sinon ils en étaient indignes et devaient se séparer des fidèles en quittant l'assemblée avec les païens, les catéchumènes, les indignes et les pénitents. On trouve la trace de cette pratique dans les avertissements de Jean de Tella († 538). Il écrit à ses clercs : « On ordonnera à tout le peuple de venir fidèlement à l'Église au moment de la messe. Si les troupes des anges viennent en l'honneur du roi céleste dans l'endroit où il est immolé par les mains des prêtres fidèles, combien plus ne convient-il pas de s'y réunir à ceux pour lesquels on offre ce sacrifice, afin qu'ils reçoivent aussi la rémission de leurs fautes et le pardon de leurs péchés. Il n'est pas beau qu'au moment où la voix des prêtres sépare ceux qui ne sont pas dignes parce qu'ils n'ont pas reçu le signe (du baptême), les fils de l'Église se séparent eux-mêmes, sortent et se placent ainsi avec les païens qui ne sont pas dignes de voir et de connaître les mystères de Dieu. » *Avert.* 18. Barhebræus résumant ce précepte dans son *Nomocanon* dit en terminant : « Qu'ils ne se séparent pas et ne placent pas leur sort avec ceux qui ne communient pas. » Cf. Bedjan, p. 42; Nau, p. 27. Actuellement la communion est rare, aussi la vie spirituelle a-t-elle beaucoup baissé.

Le patriarche Ignace Élie III a écrit une lettre pastorale à l'occasion du grand carême de 1930; elle se termine par une exhortation à ses fidèles de s'approcher le plus souvent possible des deux sacrements de la confession et de la communion. Cf. revue *Al-Hikmat*, t. IV, 1930, p. 68.

5° *La pénitence.* — Plusieurs questions ont déjà été traitées à propos de ce sacrement aux mots ABSOLUTION, t. I, col. 207-210, 244-252, et CONFESSION, t. III, col. 929 sq.

Nous rappelons que, dans le rituel jacobite des Indes, il est parlé de l'examen de conscience, de la confession, du repentir et de la satisfaction comme partie intégrante de la pénitence et nous en avons traduit une formule d'absolution qui est presque calquée sur l'absolution latine. Ci-dessus, col. 3025.

Barhebræus dit qu'il faut avoir la contrition des fautes anciennes avec le regret actuel de tous les péchés, et le ferme propos de ne plus y retomber. *Le candélabre*, base XI, c. V, 4. Il parle également de la nécessité de la pénitence après le baptême qui ne peut être reçu qu'une fois. La pénitence, au contraire, peut être souvent reçue; cf. tout le c. V. La partie 5 du même chapitre est consacrée à la confession qu'il appelle : la grande cause de rémission des péchés. Le secret de la confession est strictement exigé et observé. Cf. les rubriques au début des *ordines* de la pénitence, ici, t. I, col. 208, et Denzinger, t. I, p. 440-443 (trois rubriques) et p. 485, où, selon les canons pénitentiels : *Sacerdos qui confessionem alicujus divulgaverit, sacerdotio excidat.* Can. 51.

Barhebræus rappelle que seuls les évêques et les prêtres ont pouvoir de pardonner les péchés. *Le candélabre*, base XI, c. V, 5, section 3.

Les jacobites exigent comme les catholiques une confession sincère et détaillée : voici comment le patriarche jacobite Jean X Bar Schouchan († 1073), critique les Arméniens : « Pour l'affaire de la confession, ils n'en usent pas de la manière qui convient; mais ils ont écrit tous les péchés qui ont été faits dans le monde et ceux qui n'ont pas été faits et lorsqu'un homme veut confesser ses péchés et recevoir sa pénitence, le prêtre s'assied et lui lit tout ce qui a été fait et tout ce qui n'a pas été fait par lui, et même les choses dont il n'a jamais entendu parler, et qui ne se sont jamais présentées à son esprit. Ainsi la mauvaise

pensée de ce qu'il a entendu combat contre lui; à l'occasion de ces choses qui ont eu lieu et qui sont écrites, lui aussi les apprend et les fait. Le prêtre luimême qui lit ces modes honteux de péchés qu'il n'a entendus de personne et qui ne sont venus à l'esprit de personne, voit sa volonté affligée et troublée par eux et ils occupent constamment sa pensée. » *Rev. Or. chrét.*, t. XVII, 1912, p. 185-186 et 192-193. Barhebræus compare encore le confesseur, médecin des âmes, au médecin des corps et dit que le médecin des âmes doit connaître le mal et pour cela c'est au malade de le lui découvrir : le pécheur doit confesser ses péchés pour obtenir la pénitence et la rémission, il doit ensuite, comme tout malade, accomplir les prescriptions médicales. *Le candélabre*, base XI, c. v, 5.

La confession auriculaire des péchés est nécessaire, avant la communion; voir l'art. MONOPHYSITE *(Église)*, t. x, col. 2287, où est exposée la pensée de Michel le Syrien sur la nécessité de la confession avant la communion d'après son traité de la préparation à la communion, écrit pour répondre à Marc Ibn Al-Kanbar, *ibid.*, col. 1715 et 1718. Elle l'est également avant la mort : *Oportet christianum, cum ad mortis tempus venerit, confiteri peccata sua et communionem accipere, sive jejunus sit, sive non.* Can. 43, 87, des canons pénitentiels; can. 4, 5 et 11 des canons de l'Église syrienne jacobite; cf. Denzinger, t. I, p. 484, 491, 499.

La confession d'après Jacques d'Édesse n'est pas absolument nécessaire pour que le pécheur obtienne le pardon de ses fautes, si l'on a honte du médecin des âmes. Le repentir sincère et les œuvres satisfactoires suffiront; mais aller au médecin c'est un moyen rapide et qui guérit complètement. Cf. *Resol.* 66, 67. Ainsi Jacques d'Édesse tout en reconnaissant le sacrement de la pénitence ne l'estime pas de nécessité de moyen, pas même *in voto*, pour celui qui a commis un péché mortel après le baptême. Par ailleurs on trouve une obligation imposée par les canons de l'Église primitive et de l'Église jacobite aux fidèles de se confesser quelques fois dans l'année. Il semble que la confession se fasse trois fois par an, le jeudi saint et avant la communion de Noël et de la Pentecôte; cf. can. 50 et 98. Deux confessions par an sont obligatoires à peine d'exclusion des sacrements. Dans les cas de difficulté une confession suffit; cf. can. 68 des canons pénitentiels de Bar Salibi; Denzinger, t. I, p. 485 sq., 500.

Après avoir dit que seuls les prêtres et les évêques ont pouvoir de remettre les péchés, Barhebræus ajoute que le confesseur doit être un père, un médecin, un modèle de vertu, pour prouver en pratique ce qu'il aura enseigné de bouche. Il ne doit être ni paresseux, ni coléreux; il ne doit pas réprimander fortement les pécheurs, mais pardonner en reprenant doucement. Quant au pénitent, il doit avoir l'esprit d'humilité et un cœur contrit : en se présentant devant l'évêque ou le prêtre qu'il aura choisi, il incline la tête, baisse les yeux et dit : « J'ai péché contre le ciel et contre Dieu, et avec l'espoir du pardon, je viens me confesser. » Il fait l'aveu de ses fautes...; à la fin il ajoute qu'il demande au confesseur de prier Dieu pour qu'il ne ferme pas devant lui la porte de sa miséricorde. Alors le confesseur le console, l'encourage, lui dit de ne pas désespérer et lui rappelle les paraboles de la miséricorde : celle de la brebis perdue et de l'enfant prodigue... et lui dit qu'il a d'abord à se repentir, à prendre la ferme résolution de ne plus retomber et d'accepter le « canon » (la pénitence) et que, s'il fait tout cela, il l'assurera que Dieu lui pardonnera ses fautes. Puis il lui impose une pénitence proportionnée aux fautes et à sa condition et termine le rite de la pénitence en secret (il s'agit de l'absolution). *Le candélabre*, base XI, c. v, 5, sect. 3, ms. de Beyrouth, fol. 750-752.

On trouve également une description du rite de la confession sacramentelle dans le ms. *212* de la bibliothèque maronite d'Alep. Voici comment se fait la confession : le pénitent s'asseoit à la porte de l'église ou à l'entrée de l'autel, se découvre, se croise les bras, fixe les yeux par terre et fait, comme étant devant Dieu, une confession sincère sans aucune fausse honte. Ni le confesseur ne regarde le pénitent, ni celui-ci le confesseur parce que la confession est présentée à Dieu qui connaît tout. La confession terminée, le prêtre s'adresse au pénitent avec douceur et bienveillance, en ces termes : « Regarde, mon bien cher, et sois certain que, si tu te confesses de tout ton cœur, si tu prends la résolution de ne plus retomber dans les fautes que tu viens d'avouer et de ne commettre aucun péché, Dieu te dit à l'instant par ma bouche : tes péchés te sont remis, et tout ce que tu as déclaré librement et avoué avoir commis sera caché au grand et terrible jour et tu ne seras nullement jugé pour ces fautes au tribunal de la justice. » Le pénitent s'agenouille et le prêtre récite les formules prévues par l'*ordo* de la pénitence. Le prêtre lui impose la main en récitant des prières et lui donne une pénitence. Après son accomplissement, le confesseur récite à nouveau une prière sur la tête du pénitent. A la fin du manuscrit, il est dit que le prêtre donne la communion au pénitent. Il lui impose la main et lui souffle sur la face par trois fois en disant : « Que le péché soit chassé de ton âme au nom du Père. Amen. Sois pardonné et sanctifié au nom du Fils. Amen. Sois digne de participer aux saints mystères au nom du Saint-Esprit, pour la vie dans les siècles des siècles. Amen. » Cf. *Al-Machriq*, t. XVII, 1914, p. 600-601; voir également le même *ordo* attribué à Denys Bar Salibi dans Denzinger, t. I, p. 440-442; mais la dernière formule qui peut être prise pour une absolution déprécatoire est quelque peu différente. *Dissipetur hoc peccatum ab anima et a corpore tuo in nomine Patris, Amen. Sanctificatus et mundatus esto ab eo in nomine Filii, Amen. Dimittatur et condonetur tibi in nomine Spiritus Sancti, Amen.* P. 441.

On trouvera également dans Denzinger, t. I, p. 443-448, un troisième *ordo* de la pénitence attribué également à Bar Salibi. Il est très long, mais ressemble fort aux précédents. L'*ordo* décrit par Ecchellensis et reproduit sous le n. 2 dans Denzinger, t. I, p. 442, se rapproche davantage de celui qui est donné dans la revue *Al-Machriq*. Il parle de l'évêque, du prêtre et du *mediator*, c'est-à-dire d'un interprète entre un pénitent et un confesseur qui ne parlent pas la même langue. Le quatrième *ordo* de la pénitence reproduit par Denzinger, t. I, p. 448-465, contient de multiples formules. On en donne une pour chaque péché et quelques-unes de portée générale. Enfin, p. 465-467, on trouve un *ordo* pour recevoir les hérétiques convertis, soit les nestoriens, soit les chalcédoniens (catholiques ou grecs schismatiques), soit les julianistes.

A la fin du missel manuscrit de l'évêque jacobite de Beyrouth, on trouve un *ordo pænitentiæ*. Voici la prière de l'absolution : « Que le Seigneur Dieu tout puissant vous conduise à la vie éternelle, par le pouvoir très grand du sacerdoce, celui que Notre-Seigneur Jésus-Christ a confié à ses saints apôtres, en leur disant : tout ce que vous lierez sur la terre sera lié au ciel et tout ce que vous délierez sur la terre, sera délié au ciel; à leur tour, ils l'ont confié à leurs successeurs, de génération en génération, jusqu'à moi misérable et faible. Par ce pouvoir je vous absous, ô mon frère, de tous les péchés que vous avez avoués et de ceux que vous avez oubliés et dont vous vous repentez. Soyez béni, soyez sanctifié de tous vos péchés au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, un seul Dieu. Amen. » Le prêtre trace trois croix sur le front du pénitent, récite le *Pater* et impose une pénitence proportionnée aux péchés.

Autrefois les pénitences satisfactoires étaient imposées au pécheur suivant un barème fixe déterminé pour chaque péché d'après sa gravité. Ces listes de pénitence sont appelées les canons pénitentiels. Aujourd'hui encore on appelle la pénitence imposée à la fin de la confession : le canon. On dit même pour une pénitence d'un *Ave Maria :* imposer le canon. Et cela, soit en arabe, soit en syriaque, dans l'Église catholique et les Églises dissidentes. Denzinger a publié quelques canons pénitentiels de l'Église syriaque. *Op. cit.*, t. I, p. 475, 500.

Le code pénitentiel de l'Église jacobite était très développé. Beaucoup de peines sont empruntées au droit canonique qui existait avant la séparation. Il existe, en effet, des canons échangés entre les évêques d'Italie et ceux du concile d'Antioche tenu dans la première moitié du IVe siècle. Ces canons portent parfois des peines excluant le fidèle, toute sa vie, de l'assemblée et ne lui permettant de participer aux saints mystères qu'à l'heure de la mort. Cf. *Rev. Or. chrét.*, t. XIV, 1909, p. 25-31. On possède des canons pénitentiels portés par Mar Sergius, évêque d'Amphiator, contre les clercs. *Ibid.*, p. 127. La pénitence imposée aux grands pécheurs par les canons pénitentiels peut être diminuée par celui auquel la charité divine a confié le soin de délier et de lier, s'il constate que la pénitence du pécheur est au delà de la mesure. Il peut également diminuer à volonté le temps fixé par la pénitence. On peut même user d'une telle miséricorde envers les prêtres et les diacres qui ont accompli leur pénitence dans la souffrance et les admettre à nouveau à remplir le ministère sacerdotal, en abandonnant la stricte observance des canons pénitentiels. L'évêque, comme il peut abréger la pénitence, peut également augmenter le temps fixé pour ceux qui montrent quelque négligence à l'accomplir. Ces canons montrent combien était développée la théorie de la satisfaction. Les pénitences satisfactoires se ramènent d'ordinaire aux jeûnes au pain et à l'eau, à l'aumône, aux prostrations et aux prières. Tout cela n'a plus guère qu'un intérêt historique.

6° *L'extrême-onction.* — Voir la doctrine de certains Pères de l'Église syriaque exposée ici, t. V, col. 1936-1938, 1956 sq., 1968 et l'ancienne liturgie syrienne, col. 1946 sq., 1950 sq., 1978.

Dans l'Église syrienne catholique, la liturgie de l'extrême-onction a été empruntée au rituel romain et l'huile des infirmes est bénite par le patriarche le jeudi saint; le synode de 1888 dit que l'évêque consacre cette huile le jeudi saint ou le cinquième dimanche du grand carême. Cf. *Syn. de Charfé*, éd. latine, p.123 sq. Par contre les jacobites ont conservé l'ancien usage qui veut que les prêtres bénissent l'huile et fassent immédiatement les onctions, suivant l'*Ordo lampadis*. Selon Assémani, le patriarche jacobite célébrait le rite de la grande lampe tous les sept ans. Cf. Ét.-Év. Assémani, *Bibliothecæ Mediceæ codicum mss orientalium catalogus*, Florence, 1742, p. 87 sq.

Le rituel des Indes contient l'*Ordo lampadis minor* pour oindre les pénitents infirmes ou bien portants; il prévoit cinq mèches dans une assiette pleine d'huile d'olive. Les prêtres récitent des prières, chantent des hymnes, lisent l'épître et l'évangile, en allumant la première mèche. Le ministre fait alors une onction entre les yeux du pénitent sous la forme de trois croix et récite cette formule : « Sois purifié, sois sanctifié, que tes fautes et péchés te soient remis, ceux que tu as commis volontairement ou involontairement, avec connaissance ou sans connaissance et que toutes pensées mauvaises et œuvres diaboliques soient écartées de toi au nom du Père, Amen, et du Fils, Amen, et du Saint-Esprit, Amen. » Puis le prêtre fait une triple onction sur la poitrine en récitant la même formule, une troisième sur les genoux, une quatrième sur la main droite, une cinquième sur la main gauche, et chaque fois, il répète toutes les onctions faites dans les parties précédentes et à chaque onction il récite la même prière. A la fin de la cérémonie, il oint le pénitent sur les yeux, sur la gorge, sur la bouche, sur les oreilles et les reins. Puis une onction de la tête aux pieds et de la main droite à la main gauche, des yeux à la bouche et d'une oreille à l'autre. Enfin l'onction se fait sur tout le corps. On trouvera la version latine de cet ordo, moins la cérémonie des onctions et leur formule, dans Denzinger, *op. cit.*, t. II, p. 506-517. Il est intéressant de donner la formule récitée par le président de la cérémonie alors que tous les prêtres imposent les mains au sujet.

Domine Deus et Dominator noster, Jesu Christe, secundum promissionem tuam pretiosam, ubi dixisti : imponite manus vestras super ægros et peccatores, et sanabuntur ex infirmitatibus suis : et ecce ponimus super servum tuum hunc (talem) manus nostras, nos servi tui peccatores et petimus a tua misericordia abundanti, ut suscipias pænitantiam ejus, ut suscepisti pænitentiam David prophetæ, et dimisisti ei peccata ejus. O Domine sanctissime, qui sanas animas et corpora, o qui misisti Filium tuum unicum Dominum nostrum Jesum Christum, ut sanaret omnes infirmitates nostras et redimeret nos de morte, sana servum tuum hunc (talem) ab infirmitatibus ejus animalibus et corporalibus, et concede ei, Domine, opus rectitudinis, et da ei veniam peccatorum huic servo tuo (tali), et præsta ei, Domine, sortem et partem in horto deliciarum : O Domine noster Jesu Christe, tibi gloria et honor et adoratio in sæcula sæculorum. Amen.

Cet *ordo* n'est d'ailleurs pas le seul, et on trouve une assez grande variété dans les différents rites de l'onction, aussi bien que dans les prescriptions relatives à la bénédiction de l'huile employée dans la circonstance.

D'après l'*ordo* étudié par Assémani, sept prêtres ou tout au moins trois sont requis pour les onctions sacrées; d'après les *ordines* étudiés par Denzinger et l'*Ordo lampadis* du Rituel des Indes, la présence de cinq prêtres est requise; cf. t. I, p. 188. Toutefois en cas de nécessité un seul prêtre suffit.

7° *Le mariage.* — 1. *Célébration.* — Le mariage se forme dans l'Église syrienne jacobite en deux étapes bien distinctes. A la première, le consentement des deux contractants est exprimé officiellement; à la seconde on conduit la mariée à l'église pour le couronnement puis à la maison du marié pour le banquet nuptial et la consommation; en effet, « il n'est pas permis à celui qui a épousé une femme par la bénédiction de l'anneau, d'avoir des rapports avec elle avant le festin nuptial, sinon il sera anathématisé ». Ce canon a été édicté par les patriarches Jean et Cyriaque, au concile de 795; il est reproduit par Barhebræus; cf. Bedjan, p. 121 sq.; Nau, can. 204, p. 105.

Le premier moment du mariage est caractérisé par l'échange des consentements. La mariée n'a pas le droit de paraître en public; elle est remplacée pour la cérémonie par son *curator*. Ce dernier est pris parmi les parents mâles ou leur descendance mâle du côté paternel (père, grand-père, frère, neveu, oncle ou cousin) ou du côté maternel (grand-père, oncle ou neveu) et enfin l'évêque du lieu peut prendre le rôle de *curator*. Le *curator* doit au préalable recevoir le consentement de la mariée; le silence de la jeune fille vaut consentement. (Barhebræus admet que la jeune fille peut être mariée malgré sa volonté, au gré de son père.)

L'échange des consentements se fait à l'église devant l'autel entre le marié et le *curator*, par devant le prêtre et deux hommes témoins. On peut admettre le témoignage d'un homme et de deux femmes. Le témoignage des femmes seules n'est pas reçu. La présence du diacre est désirée sans être requise sous peine de nul-

lité; mais on exige, à peine de nullité, la présence du prêtre, du *curator*, du marié et des témoins. Ces derniers doivent être chrétiens, et ne doivent avoir aucun lien de parenté avec les deux mariés. Le prêtre peut remplir à l'égard de sa fille les deux rôles de *curator* et de prêtre pour la bénir, mais jamais celui de témoin. Cf. Bedjan, p. 122 sq.

Le *curator* dit au marié : « Je te donne une telle, comme femme en mariage, selon le canon apostolique et la loi chrétienne. » Le marié répond : « J'accepte devant Dieu et son autel propitiatoire, devant les prêtres et ces témoins. » Le marié a apporté une croix et un anneau; le prêtre bénit l'anneau et tous, excepté le marié, s'en vont à la demeure de la mariée, à qui l'on passe l'anneau au doigt et la croix au cou. Puis le prêtre la bénit. Avant la fin de cette première partie on fixe la date de la seconde.

Au temps marqué, on célèbre la seconde cérémonie du mariage. Le marié s'en va avec ses invités à la demeure de la mariée et l'amène à l'église avec toute sa suite. Arrivés devant l'autel, le prêtre récite la prière du couronnement et couronne les deux mariés, le parrain et la marraine. Puis on conduit la mariée dans la demeure de son époux pour le festin. Dès lors la consommation du mariage est permise. En Mésopotamie le prêtre bénit une coupe de vin et la présente aux deux mariés. Bedjan, p. 117-126. Présentement aucun intervalle ne sépare les deux cérémonies du mariage.

Avant la célébration du mariage, on doit s'assurer que les époux sont libres de tout empêchement. Voici rapidement les empêchements d'après Barhebræus, dans le chapitre VIII du *Nomocanon*, p. 126 sq.

2. *Les empêchements.* — Les jacobites n'ont pas toujours une notion très exacte de l'empêchement dirimant et très souvent ils le confondent avec l'empêchement prohibant. On le signalera au fur et à mesure.

a) La parenté qui invalide le mariage est de quatre sortes : la consanguinité, l'affinité, la parenté spirituelle et la parenté de lait.

a. — La consanguinité invalidant le mariage s'étend dans la ligne directe ascendante et descendante à l'infini; dans la ligne collatérale, aux frères et sœurs et à leurs descendants indéfiniment; aux cousines et cousins germains, à leurs descendants jusqu'à la septième face inclusivement; c'est-à-dire d'après la computation du droit romain. On fait la somme des générations des deux branches de l'arbre généalogique moins la souche commune. Si, dans l'une des branches, on a deux degrés et dans l'autre cinq, on aura une parenté à la septième face. Rectifier ce qui est dit à l'art. AFFINITÉ, t. I, col. 526. Entre Isaac et Rebecca il y a six degrés et non pas sept; cf. Bedjan, *op. cit.*, p. 128.

b. — L'affinité est la parenté entre l'un des époux et les parents de l'époux défunt; cette parenté s'étend aussi loin que la parenté de sang; elle est basée sur le mariage consommé, sur l'*unitas carnis.* Une autre affinité ressemble à l'*honestas publica ex matrimonio rato*, avec les parents de l'épouse qui n'a reçu que la première bénédiction et l'anneau : dans le cas où la mariée meurt ou est renvoyée légalement avant la seconde bénédiction et la consommation du mariage.

c. — La parenté de lait provient du fait qu'une femme *ex ipsomet marito* parvient à allaiter deux enfants durant deux années entières. La parenté n'existerait pas si l'allaitement n'a pas duré deux années ou si le lait de la femme a été mêlé durant cette période d'une plus grande quantité de matière étrangère. Cette parenté s'étend jusqu'à la septième face inclusivement. Pour établir l'allaitement, on ne peut admettre le témoignage des femmes, mais de deux hommes ou d'un homme et de deux femmes. Cette parenté est prise au droit musulman, cf. Coran, Sourate des femmes, c. IV, ℣. 27, où il est interdit à un homme de se marier avec sa nourrice et sa sœur de lait.

d. — La parenté spirituelle découle du fait d'avoir été parrain ou marraine dans le baptême et s'étend aussi loin que la consanguinité. Le mariage est encore interdit dans une sorte d'affinité provenant de la parenté spirituelle entre le baptisé et le conjoint du parrain ou de la marraine.

La parenté spirituelle provient également du couronnement du mariage. Elle existe entre le marié et la marraine qui a été couronnée avec les époux lors du second moment du mariage ainsi qu'entre le mari et les parentes de la marraine jusqu'à la troisième face et entre la mariée et le parrain ou les parents de celui-ci jusqu'à la cinquième face.

b) L'empêchement d'âge interdit le mariage aux garçons qui n'ont pas quatorze ans révolus et aux jeunes filles qui n'ont pas douze ans révolus. On admet la preuve par les signes physiques de la puberté. Bedjan, p. 120 et 259.

c) La tache corporelle. — La femme ne doit pas avoir une tache corporelle, *loc. cit.*, p. 120. Par tâche corporelle on peut entendre l'impuissance.

d) L'empêchement de servitude. — Un chrétien libre ne peut se marier avec sa propre esclave, ni avec celle d'un autre, bien qu'elle soit chrétienne. On doit au préalable accorder à l'esclave sa pleine liberté. Selon la condition de la mère, les enfants seront libres ou esclaves. On n'a pas égard à la qualité du père. Cependant une femme de condition libre qui épouserait un esclave sans le consentement du maître tout en connaissant la condition de son mari, tomberait par le fait même dans l'esclavage. L'esclave ne peut contracter mariage que sur l'ordre de son maître.

e) L'empêchement d'infidélité interdit le mariage avec les païens, les mages, les juifs, les sarrasins et les chrétiens qui ont une foi douteuse sur la divinité du Christ, par exemple les ariens. La même loi interdit le mariage avec les chrétiens dissidents, c'est-à-dire ceux qui mettent une division dans la personne ou la nature du Christ : les nestoriens et les chalcédoniens (catholiques et grecs-schismatiques). Rien n'empêche le mariage avec ceux qui ont la même foi jacobite bien que de rite divers, c'est-à-dire avec les fidèles des autres Églises monophysites (arméniens, coptes et éthiopiens). Le can. 71 des pénitentiels syriens interdit le mariage des fidèles avec les hérétiques. Denzinger, t. I, p. 485.

f) L'empêchement d'ordre existe chez les jacobites. Il est fondé sur les décisions du concile de Néocésarée qui ordonne la déposition du prêtre et du diacre qui oseraient se marier. Le can. 45 des pénitentiels syriaques interdit au prêtre tout mariage après son ordination, soit avec une veuve, soit avec une vierge, cf. Denzinger, t. I, p. 484; cependant si le diacre n'a pas consommé son mariage (pas même par un baiser), Barhebræus l'autorise à convoler en d'autres noces, et il ne sera écarté ni de son ministère ni de l'ordination sacerdotale : les can. 3 et 13 de l'Église jacobite, Denzinger, t. I, p. 489, interdisent au diacre et au prêtre de se marier après leur ordination qu'ils considèrent comme un mariage spirituel. Actuellement on autorise le diacre à se remarier; le prêtre veuf qui le fait, doit abandonner son ministère. Par conséquent on ne considère pas que l'ordre soit un empêchement dirimant.

g) L'empêchement de vœu. — On sait que les moines syriens ne font de vœux que par la prise d'habit monastique et par la tonsure de tous les cheveux. C'est pourquoi Jacques d'Édesse interdit au moine de reprendre l'habit monastique une fois qu'il l'a quitté, est rentré dans le monde et s'est marié. Can. 115. D'autre part le patriarche Jean III autorise le moine

repentant à reprendre son habit s'il abandonne la femme qu'il avait prise. Il ne semble pas que la notion d'empêchement dirimant soit clairement établie. Il faut considérer plutôt que la reprise d'habit est une cause de divorce. Rabboula d'Édesse semble pencher vers la nullité du mariage des moniales puisque, en son canon 120, il ordonne d'anathématiser et de livrer au bras séculier celui qui aura tenté une telle union avec une moniale. Barhebræus condamne les moines et les moniales qui auraient renoncé à leur profession à la pénitence des bigames. Il considère qu'ils sont liés par un mariage spirituel. Bedjan, p. 110-112.

h) L'empêchement de lien. — La femme liée par le lien du mariage ne peut se remarier, non plus que l'homme marié; car la parole de l'Esprit ordonne à l'homme d'abandonner son père et sa mère pour s'attacher « à sa femme » et il n'a pas dit « à ses femmes ». Bedjan, p. 119. La femme divorcée ne peut se remarier; car il est dit que quiconque se marie avec elle est adultère. *Ibid.*, p. 120. L'infidèle qui se convertit doit, d'après les uns, retenir auprès de lui comme légitime épouse celle avec laquelle il s'est marié en premier lieu, d'après les autres, dont Barhebræus, il n'a qu'à choisir une fois pour toutes celle qu'il préfère, alors même qu'elle n'est pas la première. Bedjan, p. 134. L'homme divorcé peut se remarier.

i) L'empêchement de temps prohibé. — On ne peut contracter mariage dans le temps où les banquets de noce sont interdits : le can. 129 des canons pénitentiels des syriens interdit le mariage au grand carême. Denzinger, t. I, p. 488. Barhebræus l'interdit au grand carême et durant les fêtes de la Pentecôte. Bedjan, p. 120.

j) L'empêchement de viduité interdit au conjoint veuf de contracter mariage tant que dure la viduité légale. Pour la femme elle est de dix mois. Pour l'homme, cinq mois suffisent. Bedjan, p. 120 et 154 sq.

k) L'adultère. — La femme qui a été répudiée pour adultère ne peut se remarier. Quant aux causes de divorce, voir ce qui a été dit à l'art. MARIAGE, t. IX, col. 2334, et à l'art. ADULTÈRE, t. I, col. 507 sq.

l) L'empêchement de trigamie et de tétragamie. — La bigamie successive est admise, le prêtre récite une prière sur les conjoints sans bénédiction des anneaux, ni couronnement. La trigamie est considérée comme contraire aux lois; cependant les conjoints en trigamie sont soumis à une pénitence sévère et alors le prêtre priera sur eux et ils seront ainsi en règle avec les saints canons. Mais la tétragamie est regardée comme exécrable; le mariage ainsi contracté est considéré comme nul. Bedjan, p. 122; cf. art. MARIAGE, t. IX, col. 2333 sq.

Les catholiques ont actuellement les mêmes empêchements que ceux du droit latin d'avant le Code avec quelques exceptions qui seront signalées; ils n'ont pas la clandestinité; cf. *Concile de Charfé*, c. V, art. 15, p. 161-191. Il est vrai qu'énumérant les empêchements le concile cite la clandestinité, cependant en les expliquant il n'en parle pas; au § 10 il précise que le mariage nul par omission de la forme prescrite par le concile de Trente n'est revalidé que par le renouvellement du consentement, suivant la loi tridentine, devant le curé et deux témoins. Il ajoute que cette loi oblige là où le décret du concile de Trente a été promulgué. Or, le décret n'a pas été promulgué dans l'Église syrienne catholique. Le schéma du concile de Charfé avait essayé d'introduire cet empêchement, mais la Congrégation de la Propagande, avant de confirmer les actes du concile, a eu soin de retrancher toutes les explications données sur cet empêchement. Si le réviseur y fait allusion dans l'énumération générale, c'est pour rappeler aux prêtres syriens que l'Église universelle a décrété cet empêchement; mais elle a exigé une forme spéciale pour la promulgation du décret : sans quoi il n'a aucun effet. Un concile particulier ne peut pas introduire un empêchement dirimant depuis que les souverains pontifes se sont réservé cette matière. Cf. *Analecta ecclesiastica*, 1908, p. 119 sq. Le concile de Charfé expose plus clairement sa pensée, p. 189 : *Quod præcedentibus docuimus et declaravimus, valorem scilicet contractus matrimonii consistere in mutuo consensu sponsorum libero, expresso ad extra ut supra, et non in benedictione coronarum, haud significat licitum et fas esse christianis matrimonium contrahere sine hac benedictione.* Le rite liturgique de ce sacrement consiste en la réception par le prêtre du consentement des deux parties, en la bénédiction et en l'imposition des couronnes.

L'empêchement d'ordre n'est pas aussi étendu que dans l'Église latine. Les sous-diacres peuvent se marier validement; leur ordre est mineur. Le concile de Charfé dit que le diaconat et les ordres supérieurs sont un empêchement dirimant, p. 177. Cependant, au sujet de la validité du mariage contracté après les ordres sacrés, on ne peut affirmer de la même manière son invalidité. Le mariage contracté après l'épiscopat est certainement nul. S'il s'agit de celui qui a été contracté après le diaconat ou la prêtrise, Benoît XIV dit que la question n'a pas été tranchée. La Propagande a exigé que chaque cas d'espèce lui fût soumis. Cf. Wernz, *Jus decretalium*, t. IV, n. 394; t. II, n. 201; Vidal, *Jus canonicum*, t. II, n. 108, et t. V, n. 286, note 56. L'on ne peut opposer à cela l'affirmation du concile de Charfé, puisqu'un synode particulier ne peut décréter un empêchement dirimant au mariage. Quant à l'empêchement de vœu, le concile de Charfé le décrète, p. 177; mais de fait les syriens catholiques n'ont actuellement ni la vie monastique telle qu'elle a été professée par les anciens moines de Syrie, ni les religions à vœux solennels. *Synodus*, p. 289.

Pour les procès en nullité de mariage, on ne saurait se baser sur le concile de Charfé qui n'est qu'un concile particulier confirmé seulement *in forma communi*. Selon Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. II, tit. XXX, *confirmatio in forma communi nullum jus novum neque valorem tribuit illi cui accedit; sed supponit actum jam validum.* Si l'acte est invalide, il le reste malgré cette confirmation pontificale; de plus cet auteur ajoute que la confirmation elle-même est nulle si l'acte est sans valeur. Par conséquent pour juger de la validité ou de la nullité du mariage on doit recourir au droit oriental ancien, tel qu'il existait à Antioche avant la séparation de l'Église jacobite de Syrie.

8° *L'ordre.* — Les jacobites considèrent l'ordre comme un grand sacrement et ils ont placé, au centre de leur liturgie des ordinations, le rite de l'imposition des mains tel qu'il a été décrit par les épîtres et les Actes des apôtres. Une distinction nette est marquée entre les différents degrés qui composent ce sacrement et les dignités et charges qui en constituent les à-côté.

Denys Bar Salibi, dans son discours sur Michel le Grand, lors de son intronisation, divise les ordres en trois groupes et les compare aux degrés angéliques. Le premier comprend : les patriarches, les métropolites et les évêques. « Ils sont l'imitation des chérubins, des séraphins et des trônes : de même que ces esprits supérieurs sont égaux par la puissance et les dons et que l'un illumine l'autre, de même, dans l'Église d'en bas, ces trois degrés sont égaux par la puissance et la grâce et l'un éclaire l'autre. Dans la seconde Église, chez nous, sont les prêtres, les diacres et les sous-diacres; le troisième degré est formé des lecteurs ou docteurs, des chantres et des psalmistes ou récitateurs. » *Journal asiatique*, série X, t. XI, 1908, p. 108.

Barhebræus énumère les différents ordres dans un diocèse à propos des distributions des revenus ecclésiastiques : l'évêque, les prêtres, les diacres, les sous-

diacres, les lecteurs, les chantres et les diaconesses. Cf. Bedjan, p. 8, et *Le candélabre*, base VI.

L'on doit remarquer d'abord que la tonsure n'existe pas en tant que rite distinct pour l'admission du laïc dans la cléricature; cf. Assémani, *Bibl. orient.*, t. III *b*, p. 795. Elle est une pratique monacale, Barhebræus décrit dans son *Nomocanon*, c. VII, n. 10, le rite de la coupe des cheveux pour l'admission du moine. C'est le supérieur du monastère qui le reçoit, lui coupe les cheveux en forme de croix et le revêt de l'habit. Ces gestes sont accompagnés de formules appropriées. Bedjan, p. 116. Dans l'ordination du diacre et du prêtre, selon Morin, l'évêque coupe à l'ordinand un peu de ses cheveux en forme de croix. Denzinger, t. I, p. 119, et t. II, p. 67, 72. Actuellement, chose curieuse, les jacobites et les catholiques ne pratiquent la coupe des cheveux qu'au premier ordre conféré : celui de chantre. Il n'y a aucun doute que ce rite ait été emprunté à la liturgie monastique exposée plus haut. Cf. I. Armalet, dans *Al-Machriq*, t. XXX, 1932, et tirage à part des articles intitulés : *Rites des ordinations dans les Églises maronite et syriaque*, Beyrouth, 1932, p. 13.

Le premier ordre reçu est celui de chantre ou psalmiste, appelé également récitateur; contrairement à ce que dit Bar Salibi, il s'agit d'appellations qui désignent en réalité un même ordre. Cf. Armalet, *op. cit.*, p. 11. Après l'ordre de chantre vient celui de lecteur ou anagnoste ou de docteur selon Bar Salibi. Le sous-diaconat est encore un ordre mineur dans l'Église syriaque catholique; chez les dissidents, il semble que l'on peut dire la même chose, quoiqu'il n'y ait pas de démarcation très nette entre ordres majeurs et mineurs; cependant on remarque, d'après plusieurs canons et recommandations, que le sous-diacre n'a pas certaines obligations qui incombent à ceux qui ont reçu les ordres supérieurs, par exemple de garder la chasteté aussi strictement que le diacre. Et, d'après la manière de conférer les ordinations, on distingue les trois degrés inférieurs dont nous venons de parler, des autres ordres supérieurs. Les trois premiers sont conférés par l'évêque sans imposition des mains. Le ministre les confère en tenant les tempes du sujet entre ses deux mains, tandis qu'il impose les mains sur la tête de l'ordinand quand il lui confère le diaconat, le sacerdoce ou l'épiscopat. *Op. cit.*, p. 11, 15, 18, 23 sq. Pour la liturgie de ces ordres, cf. Denzinger, t. II, p. 65-70 et 78-82.

Le diaconat est conféré par une imposition des mains. Comme dans tous les ordres, le prélat officiant célèbre la messe et s'arrête avant la communion pour conférer les ordres sacrés. Il fait le geste de puiser la vertu du Très-Haut en passant la main par dessus le calice et l'hostie sainte, avant chacune des trois impositions des mains sur la tête de l'ordinand, et il prononce en même temps la forme du sacrement. Il serait trop long de la citer. Les formes propres à chaque ordre sacré sont les mêmes que celles du rite maronite, au témoignage d'Assémani, *Bibl. orient.*, t. III *b*, p. 695, 800, 804, 810 sq., 818; cf. Denzinger, t. II, p. 66, 69, 78, 81, 85.

L'ordination du prêtre et de l'évêque se fait de la même manière avec quelques variantes; cf. Denzinger, t. II, p. 67-68, 82-100, on en trouvera la forme, p. 90 et 97, et *Rev. Or. chrét.*, t. I, 1896, p. 1-36. Sur l'ordination du prêtre dans le rite jacobite, voir ici art. ORDRE, t. XI, col. 1260-1261, et S. Many, *Prælectiones de sacra ordinatione*, Paris, 1905, p. 476.

Bien que les jacobites considèrent l'imposition des mains comme le rite essentiel pour conférer le sacrement de l'ordre, ils n'ont cependant pas la théorie des scolastiques latins du Moyen Age sur la matière et la forme, sur la nécessité de l'union morale de ces deux éléments, sur la nécessité enfin qu'ils soient posés par le même ministre. A l'ordination du patriarche Michel le Syrien, une question de préséance s'éleva pour savoir qui conférerait à celui-ci l'épiscopat. Après discussion, on s'arrêta à l'idée de réserver à chacun des membres du synode, une partie des rites à accomplir. Le maphrian ferait la consécration, douze évêques l'assisteraient dans l'imposition des mains, l'évêque d'Édesse, qui était le chef du synode, célébrerait la messe, celui de Mélitène lirait l'évangile et Bar Salibi l'autre leçon, celui de Karsoum proclamerait « la grâce... », le vieil évêque de Djihan et celui de Goubbos liraient les prières, et ainsi de suite pour les autres évêques qui étaient au nombre de trente-deux. *Chronique de Michel le Syrien*, t. III, p. 330. Pour saisir toutes ces parties du rite, il faut se référer à Denzinger, *op. cit.*, t. II, p. 76-99.

D'après les manuscrits et traductions du pontifical, les syriens réservent un rite spécial qui a beaucoup d'affinité avec le rite des ordinations, pour conférer certaines dignités ou charges. D'après le *Nomocanon*, éd. Bedjan, p. 100, on devient exorciste, non pas par l'imposition des mains, comme dans les ordinations, mais par députation. L'évêque choisit lui-même le clerc à qui il confie cette charge. Le ministre du baptême n'est pas nécessairement exorciste et quelque ordre qu'on ait reçu, tant que l'évêque n'a pas confié la mission d'exorciser, on n'a pas le droit de le faire. Can. 198 du patriarche Cyriaque; cf. Bedjan, p. 100-104; Nau, p. 105.

Barhebræus rapporte, p. 101, un canon du concile d'Antioche qui dit que le périodeute peut ordonner les sous-diacres, les lecteurs et les exorcistes. Il semble que l'on confonde l'exorciste avec le chantre. On peut rapprocher de ce canon les paroles du concile de Charfé, p. 141 : *Primus ordo minor est cantoratus (ordo psaltis) cum exorcistatu, qui in eo continetur.*

Parallèlement au diaconat existe la charge de diaconesse. Au temps de Michel le Grand († 1199) on ne se servait plus d'un rite spécial pour conférer cette charge. Cf. Assémani, *Bibl. orient.*, t. II, *Dissert. de monophysitis*, n. X, et Denzinger, t. II, p. 71, 92. Ce rite ressemblait à l'ordination du diacre ou à la promotion du périodeute dont il va être question. A l'un des diacres, l'évêque conférait la dignité d'archidiacre par une liturgie propre. Denzinger, t. II, p. 70, 86. D'après Barhebræus l'évêque peut concéder cette dignité uniquement par un acte écrit en due forme. Bedjan, p. 97; Armalet, *op. cit.*, p. 25 sq. Certains prêtres reçoivent une dignité qui porte un nom différent selon la charge qui y est attachée : périodeute, chorévêque, archiprêtre. Un même rite est employé dans la collation de cette dignité. Denzinger, t. II, p. 74; Armalet, p. 30 sq. L'abbé et l'abbesse peuvent recevoir cette même consécration; cf. Denzinger, t. II, p. 92.

A côté de l'ordre d'évêque, on trouve les dignités de métropolite ou archevêque, de maphrian appelé aussi catholicos et de patriarche. Bar Salibi affirme — on l'a vu plus haut — que ces degrés sont égaux par la puissance et la grâce. Cela est vrai, parce que ces différentes personnes reçoivent le même degré d'ordre, mais au point de vue du pouvoir de juridiction ou de gouvernement, une hiérarchie est établie entre elles. Ailleurs une explication plus ample est donnée à propos de la hiérarchie ecclésiastique. Barhebræus affirme nettement que le prêtre choisi pour être métropolite, maphrian ou patriarche doit recevoir au préalable l'ordre de l'épiscopat. Il ajoute que l'évêque élu métropolite n'a pas besoin d'une seconde imposition des mains, il le devient par le consentement du synode et par les lettres d'approbation. Si un évêque est élu maphrian ou patriarche, ou si un maphrian est élu patriarche, on accomplit pour l'élever a cette dignité, le rite de l'intronisation. Bedjan, p. 86-87; Denzinger, t. II, p. 76 sq.; Armalet, p. 42-52.

La tradition des instruments n'est certainement pas essentielle à la liturgie des ordinations des syriens; elle n'existe pas pour tous les ordres et c'est le ministre ou l'archidiacre qui donne certains instruments à l'ordinand à la fin de l'ordination, sans proférer aucune forme. Au lecteur on donne un livre; au sous-diacre un cierge; au diacre l'étole et l'encensoir d'après Barhebræus. D'après Morin, on doit lui donner encore un flabellum; au prêtre de nouveau l'encensoir; au sacre de l'évêque, alors que le patriarche impose les mains, les évêques consécrateurs posent le livre des évangiles au-dessus de la tête de l'élu.

Le ministre des ordinations : le patriarche s'est réservé depuis le VIIe siècle le droit de sacrer le maphrian et les évêques. Cf. *Bibl. orient.*, t. II, *De monophysitis*, n. VIII. En droit, deux ou trois évêques peuvent sacrer un évêque, en fait le patriarche se fait aider par deux évêques. L'évêque seul peut ordonner des prêtres et des diacres et élever à la dignité de périodeute, d'archiprêtre et de chorévêque, il peut bénir les abbés, les archidiacres et les diaconesses. *Rev. Or. chrét.*, t. XIV, 1909, p. 42, n. 75. D'après Barhebræus, qui rapporte le canon 14 du concile d'Antioche, le périodeute peut ordonner des sous-diacres, des lecteurs et des exorcistes, Bedjan, p. 101; le chorévêque et l'archiprêtre le peuvent également. Le concile de Charfé, p. 151, après avoir dit que ce privilège leur était reconnu par le canon 10 du concile d'Antioche, ordonne aux chorévêques de ne se servir des anciens privilèges qu'avec l'agrément du patriarche ou des évêques.

L'intention du ministre viciée par le népotisme rend la collation des ordres nulle : *Episcopus qui quasi hereditatem disponit Ecclesiam Christi et fratri vel filio vel alii consanguineo confert officium excommunicatur et nulla sit impositio manuum.* C'est ainsi que statue Barhebræus dans son *Nomocanon* en citant un canon pseudo-apostolique, Bedjan, p. 81, et l'Octateuque de Clément, l. VIII, can. 73 (75). Ce dernier prévoit de plus qu'il n'est pas permis de réitérer l'ordination sous peine de déposition pour le ministre et le sujet, à moins qu'il ne soit démontré que la première ordination a été reçue d'un hérétique. En fait, Barhebræus admet que le baptême et l'ordre conférés par les hérétiques sont nuls. On trouve pourtant en d'autres canons que les hérétiques et ceux qui se sont fait ordonner par les hérétiques et surtout par les chalcédoniens ont reçu une ordination valide. On leur impose la pénitence prévue par les canons. Après quoi ils seront admis d'abord à participer aux saints mystères, puis feront fonction de l'ordre reçu. A plus forte raison si ce sont des hérétiques qui ont reçu l'ordre par fraude d'un évêque orthodoxe. *Rev. Or. chrét.*, t. XIV, 1909, p. 45, n. 88; p. 113, n. 108; p. 115, n. 117. On va même plus loin et l'on affirme que l'ordre reçu de force d'un hérétique sera considéré comme validement conféré; le patient, quoiqu'il ait anathématisé celui qui lui a conféré l'ordre, doit être soumis à la pénitence après son retour à l'orthodoxie. *Ibid.*, p. 41, n. 66. C'est pourquoi il est interdit de réordonner les prêtres revenus de l'hérésie. *Ibid.*, p. 116, n. 124. Cependant les partisans de certains hérétiques ne sont pas considérés comme validement ordonnés. *Ibid.*, p. 118, n. 133 sq.

Le ministre ne doit pas conférer les ordres à distance; ainsi un stylite pour recevoir le sacrement doit ou bien descendre vers l'évêque ou bien recevoir l'évêque sur sa colonne. *Ibid.*, p. 41, n. 67. L'ordination de la prêtrise ne peut être donnée *per saltum* en omettant le diaconat. Si possible on n'ordonnera un diacre à la prêtrise qu'après qu'il aura exercé le diaconat pendant un certain temps. *Ibid.*, n. 68.

Barhebræus se réfère au can. 13 du concile d'Antioche pour déclarer également nulle l'ordination faite par un évêque en dehors de son territoire sans l'autorisation de l'évêque du lieu. Bedjan, p. 76; cf. art. : Réordination, t. XIII, col. 2394-2395.

Par contre le clerc ordonné simoniaquement sera déposé ainsi que celui qui l'a ordonné; mais on ne prévoit pas que l'ordre conféré soit nul. Cf. Bedjan, p. 89, et l'Octateuque de Clément, l. VIII, can. 27 (28) sq. Les canons pénitentiels interdisent à l'évêque de recevoir un cadeau à l'occasion de l'ordination ou d'un jugement rendu. Denzinger, t. I, p. 488.

Le concile de Charfé donne les mêmes prescriptions que l'ancien droit latin au sujet de la collation des ordres par chaque évêque dans les limites de son diocèse et prescrit une année d'interstice entre le sous-diaconat et le diaconat et une autre année entre ce dernier et le sacerdoce, p. 138. Il prescrit en outre que chaque ordinand doit être attaché à une église qui sera son titre d'ordination; le clerc doit desservir son titre et n'a pas la faculté de l'abandonner pour une autre église; cependant le patriarche peut ordonner certains clercs et les mettre au service du patriarcat. Il peut ainsi les déplacer, suivant les besoins, d'une église à l'autre dans les limites de son patriarcat, p. 138 sq.

9° *Les irrégularités.* — Celui qui veut accéder aux ordres doit posséder certaines qualités. Faute de quoi, lui sera refusé soit l'exercice des ordres reçus, soit l'accès aux ordres supérieurs. Les catholiques ont les mêmes irrégularités que celles qui existaient dans le droit latin antérieur au code du droit canonique. Cf. concile de Charfé, p. 155-161. Pour les jacobites existent les irrégularités suivantes :

1. Les bigames qui ont convolé en secondes noces après leur baptême ou qui se sont mariés avec une veuve, une personne déflorée, une femme de mauvaise vie. (Le clerc dont la femme a commis l'adultère doit la renvoyer et, s'il vit avec elle, il doit abandonner l'exercice de son ministère). Ceux qui se marient avec une divorcée ou une esclave ou avec leur nièce ou successivement avec deux sœurs. *Canons pénitentiels*, coll. III, can. 13; cf. Denzinger, t. I, p. 491.

2. L'esclave s'il n'a pas le consentement de son maître.

3. Ceux qui n'ont pas l'âge requis. Le prêtre doit avoir trente ans, *ibid.*, p. 91; le sous-diacre au moins dix, p. 102. (Mais le concile de Charfé exige du sujet qui se présente pour être ordonné chantre d'avoir fait sa première communion; du futur lecteur l'âge de quatorze ans commencés, du sous-diacre dix-huit commencés et assigne au diacre et au prêtre l'âge requis par l'ancien droit latin. Cf. concile de Charfé, p. 141-143, 146.)

4. Le possédé, tant qu'il n'est pas délivré de l'esprit malin.

5. Le défaut corporel n'empêche pas par lui-même l'accès aux ordres, pourvu que le sujet en soit digne. Cependant l'aveugle et le muet ne sont pas admis parce que leurs infirmités les empêchent de remplir leur ministère. L'eunuque ne peut recevoir les ordres, et, s'il est ordonné, il doit être déposé.

6. Celui qui a été accusé et convaincu de fornication, d'adultère ou de crime détestable.

7. Le prêtre qui a été contraint de combattre et a porté un coup mortel doit être privé pour un temps de l'exercice de son ministère. Jacques d'Édesse, can. 98.

8. Le néophyte ne peut accéder au sacerdoce, ni à plus forte raison, à l'épiscopat. Bedjan, p. 91. Ces irrégularités sont tirées soit des anciens conciles, soit de l'Octateuque de Clément, l. VIII. Pour tout ceci, cf. Bedjan, p. 89 sq.

IX. Organisation. — 1° *La hiérarchie chez les jacobites.* — La hiérarchie syriaque est ainsi constituée : un patriarche, des évêques aidés par des dignitaires et des prêtres aidés par les diacres et les diaconesses.

1. *Le patriarche.* — A la tête de la hiérarchie se trouve le patriarche, suprême chef et dernier recours pour tous les évêques, clercs et fidèles de son Église. Il légifère, seul ou avec son synode, envoie des lettres patriarcales à toutes les circonspections ecclésiastiques de son patriarcat et des lettres synodiques pour annoncer son élection aux autres patriarches monophysites. Il forme un tribunal d'appel et en dernier ressort pour toute sa communauté et punit les coupables quels que soient leur rang et leur dignité. Cependant il traite les questions très importantes en assemblée synodale. Il a le droit de préséance sur tous les métropolites, évêques et dignitaires de son Église. Il s'est réservé le droit de sacrer les évêques. Quand il en est empêché, il délègue son pouvoir à trois évêques consécrateurs. Il s'est réservé le droit de consacrer le saint chrême et l'huile sainte. Il préside le synode patriarcal, soit le synode législatif, soit le synode électeur des évêques. Il visite par lui-même ou par un délégué les différents diocèses de son patriarcat et décide les réformes nécessaires qui doivent y être apportées. Il peut exempter certains monastères et certaines églises de la juridiction directe de l'évêque du lieu. Il se met depuis quelque temps, comme on l'a vu à propos des synodes, à accorder certaines dispenses et à adoucir la loi du jeûne et de l'abstinence.Cf. Revue *Al-Hikmat*, t. IV, 1930, p. 68.

Longtemps les jacobites ont été fidèles à l'ancienne loi qui est de ne jamais choisir le patriarche parmi les évêques, mais parmi les moines ou même les laïques célibataires. Can. 15 de Nicée et 21 d'Antioche; *Nomocanon* de Barhebræus, part. I, c. VII, sect. 1. Mais déjà en 709, Élie, évêque d'Euphémia (Hama) a été élu patriarche; cf. Abbellos-Lamy, *Gregorii Barhebræi Chronicon ecclesiasticum*, t. I, p. 297. Michel le Grand à son élection (1167), demanda que l'on revînt à l'ancienne législation. Actuellement on choisit le patriarche dans le corps épiscopal.

Le choix du patriarche se fait par élection au synode des évêques réunis à cet effet. Les membres du synode doivent prendre l'avis de leurs fidèles avant d'entrer à l'assemblée électorale, d'après les décisions du synode tenu en octobre 1930. Autrefois, plusieurs modes ont été employés : douze évêques se réunissaient en synode électoral. On écrivait quatre bulletins dont trois pour trois candidats et le quatrième au nom de Jésus Bon Pasteur. On déposait le tout dans un calice sous l'autel. Après la célébration de la divine liturgie, un enfant tirait un bulletin qui déterminait le choix du nouveau patriarche. Si le bulletin contenait le nom de Jésus Bon Pasteur, on était contraint de recommencer l'élection de trois nouveaux candidats. Cf. Assémani, *Bibl. orient.*, t. II, *Diss. de monophysitis*, p. 34 sq. D'après Barhebræus, la première élection faite par le tirage au sort fut celle du patriarche Jean, l'an 1051 des Grecs (740 de J.-C.). Abbellos-Lamy, *Gregorii Barhebræi, Chronicon ecclesiasticum*, t. I, col. 305 sq. Pour l'élection d'Athanase le Chamelier, ce fut par une inspiration, après trois jours de jeûne. Les électeurs ayant reçu en songe l'ordre de prendre le premier qui se présenterait le matin devant la porte du monastère. Le matin Athanase de Samosate conduisait les chameaux pour aller quérir la provision de sel de son monastère. Ce fut l'élu et le chef de la communauté (595-631). Cf. *ibid.*, col. 261 sq.

La pression des califes, des pachas et de la Sublime Porte influaient grandement sur les électeurs; et quelquefois le même nom était inscrit sur les trois bulletins. *Ibid.*, col. 326. Pour les électeurs absents, ils avaient le loisir de déléguer leur pouvoir à un évêque présent qui avait alors double voix ou bien ils envoyaient de leur part un prêtre délégué. *Échos d'Orient*, t. X, 1907, p. 111. D'autres fois ils envoyaient des lettres d'adhésion; les moines eux-mêmes écrivaient de pareilles lettres. Cf. Abbellos-Lamy, *op. cit.*, t. II, col. 537 sq.; Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, t. III, p. 330. Le synode électeur est présidé par le plus ancien des évêques. Il lui revient le droit de bénir le nouvel élu et de l'introniser suivant une liturgie spéciale. Abbellos-Lamy, t. II, col. 540-542. D'après Barhebræus, à la mort du maphrian Marutha, on tomba d'accord que le patriarche sacrerait le maphrian et que le maphrian sacrerait le futur patriarche. *Ibid.*, t. III, col. 129 sq.

Le chef de l'Église jacobite prend le titre de patriarche d'Antioche, la ville de Dieu, et de tout l'Orient ou bien il se dit patriarche d'Antioche et de tout le siège apostolique. En 1034, le patriarche Denys IV résida au monastère de Deir-ez-Zaafaran. Michel le Grand, patriarche de 1167 à 1200, y fixa le siège patriarcal et cela dura plus de sept siècles. Au synode de 1932, le patriarche transféra sa résidence à Homs, l'ancienne Émèse, en Syrie, pour y suivre la grande partie de son troupeau qui était venu se réfugier au Liban et en Syrie.

Pour la liste des patriarches jacobites et des schismes qui divisèrent le patriarcat jacobite, voir ANTIOCHE, t. I, col. 1427 sq. Pour compléter la liste patriarcale, voir I. Armalet, *Al-Zahrat al-Zakia (Histoire du patriarcat syrien d'Antioche)*, Beyrouth, 1909; la revue *Al-Machriq*, t. XXI, 1923, p. 500-507, 589-599, 660-669; et P. de Tarrazi : *As-Salassel al-Tarikhiat (Histoire de l'épiscopat syrien)*, Beyrouth, 1910, p. 409, 415. L'auteur y donne la liste des patriarches syriens et ne met aucune interruption entre les jacobites et les catholiques; à partir de 1662, il continue sa liste par les noms des patriarches de l'Église syriaque catholique, comme s'ils complétaient la lignée des patriarches jacobites. Ces deux écrivains ont résumé et complété la liste dressée par Michel le Syrien, *Chronique*, trad. Chabot, t. III, p. 448-482; on y trouve les noms d'un grand nombre d'évêques qui ont été ordonnés par les prédécesseurs du patriarche Michel. Barhebræus a écrit l'histoire des patriarches d'Antioche dans les deux volumes de son *Chronicon ecclesiasticum*, éd. Abbellos-Lamy. Le patriarche actuel a été élu et sacré le 30 janvier 1933 et a pris le nom d'Ignace Éphrem Ier Barshum.

2. *Le maphrian.* — Voir une courte notice sur ce dignitaire à l'art. ANTIOCHE, t. I, col. 1428 et 1429. I. Armalet a écrit une série d'articles dans la revue *Al-Machriq*, Beyrouth, t. XXII, 1924, p. 182 sq., 272, 364 sq., 417 sq., 519 sq., 604 sq., où il dresse la liste des maphrians avec une courte notice pour chacun d'eux d'après le *Chronicon* de Barhebræus, liste qu'il a complété par une courte notice sur les dignitaires postérieurs, jusqu'au dernier, Basile Bahmam III († 1859). Après cette date, le patriarche n'a plus sacré de maphrian. A la mort du maphrian Marutha, on était tombé d'accord que le patriarche sacrerait le maphrian et que celui-ci bénirait le patriarche élu. Cf. Barhebræus, *Chronicon*, t. III, col. 129 sq. Une lutte était toujours menée entre ce dignitaire et le patriarche. En février 1180 des Grecs (869 de J.-C.), un concile fut réuni à Kefartouta (près de Mardin) pour définir certaines questions. Le patriarche Jean qui y prenait part dit avoir défini huit questions :

a) Les évêques du monastère de Mar-Matthieu et les moines seront soumis et obéiront au maphrian qui est sur le siège de Tagrit. — *b)* Le patriarche n'entrera pas dans les diocèses qui dépendent de Tagrit pour y gouverner, si ce n'est quand on l'y appellera, ni le maphrian de Tagrit dans ceux du patriarche. — *c)* Quand le maphrian se trouvera en présence du patriarche d'Antioche, il siégera le premier à sa droite, (de plus) il sera nommé après lui (dans les diptyques de la liturgie) et recevra la communion après lui. — *d)* Le

patriarche ne sera pas consacré sans l'adhésion du maphrian, s'il est en vie; sinon les évêques orientaux ont le pouvoir de se choisir un maphrian. Pour savoir ensuite si ce sera le maphrian ou le chef du concile qui imposera les mains au patriarche, les évêques occidentaux (ceux du patriarcat d'Antioche) choisiront deux évêques et les orientaux (ceux du maphrianat de Tagrit) deux; puis celui que ces quatre évêques éliront imposera les mains. — *e)* Le diocèse de Quardou et de Beit Zabdi relèvera de Tagrit ainsi que les diocèses des Négronoié Madoci, si ces Arabes l'acceptent. — *f)* Levée des sentences portées par les orientaux et les occidentaux. — *g)* Règlement du cas des trois évêques que le maphrian avait consacrés dans les diocèses du patriarche. — *h)* L'évêque déposé par le maphrian saura qu'il le sera aussi par le patriarche. Cf. Bedjan, p. 78 sq.

En fait, le maphrian consacrait lui-même le patriarche. Le patriarche avait seul le droit de désigner le maphrian et lui laissait toute liberté de sacrer ses suffragants de Tagrit, de consacrer le saint chrême et les saintes huiles. Il pouvait juger les évêques ses suffragants. En un mot, c'était le chef réel de l'Église jacobite d'Orient (Mésopotamie et Perse). Cf. Denzinger, t. I, p. 122; Assémani, *Bibl. orient.*, t. II, *Diss. de monophysitis*, n. VII et VIII, et p. 437. On a essayé de ressusciter cette dignité dans l'Église jacobite des Indes. Voir l'art. SYRO-MALABARE (Église).

3. *Métropolite et évêque.* — Le métropolite n'a plus aucune juridiction spéciale. C'est un titre que portent certains évêques. Les évêques sont tantôt titulaires (chargés d'un monastère ou travaillant auprès du patriarche) et tantôt résidentiels. Aucun évêque ne peut désigner son successeur; mais il appartient au synode patriarcal de le faire. Autrefois, le métropolite réunissait ses suffragants de la province pour cette élection; ceux qui ne pouvaient venir envoyaient un représentant ou bien écrivaient au synode pour s'excuser et acquiescer aux décisions de l'assemblée. Le peuple a une certaine part dans le choix de son chef spirituel. Le patriarche charge un ecclésiastique, souvent l'évêque voisin, d'administrer le diocèse vacant et envoie un évêque avec un membre du conseil laïque diocésain pour recueillir les *desiderata* des diocésains. Barhebræus, citant le concile de Laodicée, dit qu'il ne peut pas laisser au peuple le soin de choisir les candidats au sacerdoce et ajoute une note personnelle. A plus forte raison le peuple n'a pas à faire le choix de son évêque; cf. Bedjan, p. 85. Actuellement le patriarche préside le synode électoral.

L'élu doit être âgé d'au moins trente-cinq ans et avoir les qualités requises. Devant observer la chasteté perpétuelle, il est choisi de fait parmi les moines. S'il est séculier, il doit prendre l'habit et le capuchon des moines et pratiquer les pénitences de la vie monastique : il doit s'abstenir de viande toute sa vie, excepté en cas de maladie et jeûner trois jours par semaine. Après son sacre, il doit jeûner pendant trois semaines. En dehors du cas de nécessité (période de persécution), l'évêque doit recevoir la consécration épiscopale et l'imposition des mains de deux ou trois évêques. Le patriarche empêché délègue son pouvoir à trois évêques. Une fois consacré, l'évêque doit regagner son diocèse pour résider parmi son troupeau. Il y exercera des pouvoirs très étendus et administrera son diocèse au spirituel; au temporel tous les biens ecclésiastiques relèveront de lui. Cf. Bedjan, p. 76-85.

A son apogée, l'Église jacobite comptait plus de cent diocèses et de vingt métropoles. On dit que Jacques Baradaï a sacré dans ses voyages plus de cent mille évêques, chiffre évidemment exagéré. Actuellement l'Église jacobite est réduite aux diocèses des Indes dont on parlera à l'art. SYRO-MALABARE *(Église)* et aux diocèses de Mossoul, du monastère de Saint-Matthieu, de Tour-Abdine, de Beyrouth et Damas, de Haute-Djéziré et d'Euphrate. Certains diocèses ont été délaissés, lors des dernières persécutions et sont devenus simples vicariats.

Le patriarche a nommé des vicaires patriarcaux pour Diarbekir, Kharbout, Mardin, Alep, le Caire, Homs-Hama et Jérusalem (monastère de Saint-Jean-Marc). On trouve encore un évêque directeur du séminaire de Saint-Éphrem établi à Zaḥlé (Liban) et des évêques près du patriarche pour l'aider dans l'administration du patriarcat.

4. *Chorévêques et périodeutes.* — Le périodeute est le visiteur du diocèse. Il lui revient de choisir les personnes destinées au sacerdoce; Rabboula, dans son can. 38, lui recommande de faire un bon choix, selon les ordonnances de l'apôtre, I Tim., III et Tit., I, 6-9. C'est à lui aussi de choisir les personnes qui doivent rendre la justice, ce qui avait de l'importance alors que les évêques avaient le pouvoir de rendre la justice au spirituel et au civil. Actuellement on ne rencontre, revêtus de cette dignité, que les chefs des prêtres d'une localité et encore très rarement. Au contraire celui qui aide l'évêque dans l'administration du diocèse et qui correspondrait au vicaire général est revêtu de la dignité de chorévêque. Anciennement les chorévêques avaient l'ordre de l'épiscopat; avec le temps on garda pour eux une cérémonie de sacre sans leur conférer la perfection de l'ordre. On trouvait un chorévêque par diocèse.

5. *L'archidiacre.* — Tout évêque aura un archidiacre qui s'occupera des étrangers et des pauvres, donnera des ordres pour tout ce qui regarde le service (divin). Quand l'évêque est absent, il désignera le prêtre qui doit offrir le saint sacrifice : il fera asseoir les prêtres dans les stalles, se tiendra en tête des diacres, placera les sous-diacres aux portes, donnera le livre aux lecteurs et leur ordonnera de lire et distribuera les semaines aux prêtres, car il est la langue, le secrétaire et le second de l'évêque; cf. *Résolutions canoniques des Perses*, 134, 135, Nau, p. 99; Bedjan, p. 96. Le patriarche Cyriaque (793-817) précise encore davantage les fonctions de l'archidiacre : il est le vicaire de l'évêque et il a des pouvoirs plus étendus que les pouvoirs concédés par le droit latin au vicaire général; le gouvernement de l'autel lui appartient et, s'il est éloigné, ce pouvoir passe à son second, ainsi que l'enseignement catholique et la lecture des apôtres, les jours des fêtes dominicales et durant les semaines de jeûne. Si l'évêque est présent, ces fonctions lui reviennent. L'archidiacre sera non seulement un administrateur, mais encore un juge pour dirimer les différends qui peuvent surgir surtout entre clercs. Tous ces canons ont été cités par Barhebræus, *Nomocanon*, éd. Bedjan, p. 95 sq. Nous devons faire remarquer que très souvent l'archidiacre succède à l'évêque, parce que sa présence auprès de l'évêque fait de lui un personnage très important et populaire et il prépare son avènement en restant célibataire et en prenant l'habit monastique.

6. *Le prêtre-curé.* — Normalement tout prêtre a charge d'âmes dans une paroisse plus ou moins délimitée. Contrairement aux prescriptions du *Nomocanon* de Barhebræus, citant le concile de Laodicée, cf. Bedjan, p. 85, le choix du curé revient aux paroissiens qui présentent à l'évêque un diacre âgé en principe de trente ans. Son instruction est rapidement faite (quatre à cinq mois dans un monastère). Il apprend la liturgie de la messe et lit le *Nomocanon*. L'Église jacobite garde l'ancienne manière de voir; aussi tout prêtre est ordonné pour une église déterminée dont il reçoit la charge de par son ordination. C'est pourquoi Jean de Tella († 538), dans son avertissement VII pour ses clercs, s'appuie sur les canons des premiers conciles orientaux (concile de Sardique, can. 1) pour déclarer :

« Un canon des saints Pères défend qu'un prêtre passe d'un autel à un autre autel; que chacun donc reste patiemment où il a été appelé. » Jacques d'Édesse ajoute : « A moins de souffrance et de peines insupportables, le prêtre ne doit pas abandonner l'autel pour lequel il a été ordonné et ne doit jamais passer d'une église à une autre par avidité et par le désir de trouver des églises plus riches. » *Resol.* 72-73. Le prêtre et le diacre n'abandonneront pas l'église pour aller à la cour ou en un lieu éloigné, sans un ordre formel, même s'il s'agit du bien de leur église ou de leur village. Can. 13, 14 des apôtres; Rabboula, can. 63. Les prêtres doivent s'occuper avec soin du service de la maison de Dieu, et feront tout ce qui est nécessaire à sa bonne tenue. Can. 64. Pour pouvoir donner tous les soins requis et être à la disposition des âmes, le prêtre doit observer la loi de la résidence. Rabboula exige du prêtre et du diacre qu'ils résident à l'église, ainsi que les religieux, si possible. Can. 67. S'ils sont plusieurs, chaque prêtre, à tour de rôle, a charge d'âmes une semaine et doit coucher à l'église.

Outre le ministère sacré proprement dit, le prêtre doit recevoir les étrangers et les pauvres, les héberger dans le Xénodokeion (hôtellerie bâtie près de l'église à cet effet); si l'église ne possède pas d'hôtellerie, il doit s'arranger pour les recevoir et mettre à leur disposition ce qui leur est nécessaire.

7. *Le diacre* est considéré comme ayant un ordre majeur. Les diacres sont légion. Ils doivent être âgés d'au moins vingt ans. Ils peuvent rester dans cet ordre toute leur vie. Ils gardent l'habit et la vie des séculiers excepté à l'Église. Le diacre est considéré comme le ministre ordinaire de la communion et surtout du calice, à l'époque où l'on faisait participer les fidèles au calice même. Il doit aider le prêtre dans la célébration du saint sacrifice. Le can. 123 des Perses interdisait au prêtre séculier de célébrer la messe sans diacre. Le patriarche Cyriaque († 895) va jusqu'à dire qu'en cas de nécessité le diacre servira d'autel : c'est-à-dire qu'il portera les vases sacrés pour que le prêtre puisse offrir le saint sacrifice. Can. 181, Nau, p. 103; Bedjan, p. 15. Le diacre pouvait, au temps de Jacques d'Édesse († 538), can. 100, signer le calice, c'est-à-dire faire le rite principal de la messe des présanctifiés; mais sans réciter aucune prière pas même la moindre parole.

Le diacre n'a pas le droit de présider les prières publiques; mais il peut prier à voix basse, mettre l'encens, réciter la prière de l'encens à voix basse et terminer les prières par l'ecphonèse habituelle « dans les siècles des siècles. Amen ». Il lira l'évangile même en présence du prêtre, s'il le lui permet. Can. 110-111. Rabboula († 435) ordonne que le prêtre, s'il est présent, lise lui-même l'évangile. Can. 69. Cyriaque, évêque d'Amid († 623), trouve qu'il est contre la coutume de son pays, que le diacre lise l'évangile à l'église et dans le monastère. Can. 89, Nau, p. 79, 90, 92; Bedjan, p. 64, 95. En l'absence de l'évêque, il lira les écrits des apôtres et prêchera sur l'ordre de l'archidiacre ou de son remplaçant. Il sera le bras droit du prêtre dans la liturgie, l'office divin et le gouvernement de l'église, veillera sur les moines, les pauvres et rendra tous les services exigés. Il est tenu à la résidence dans l'église tout comme le prêtre. Le diacre dans son ministère devra porter l'orarium sur son épaule. S'il le veut, il peut porter une cape au-dessus de l'orarium. *Rev. Or. chrét.*, t. XIV, 1909, p. 115 sq., n. 116.

8. *Le sous-diacre.* — D'après Cyriaque, évêque d'Amid (578-623), l'office du sous-diacre est de garder la porte de l'église au temps du service liturgique et de veiller aux lumières; il peut, à défaut de prêtre et de diacre, entrer dans le sanctuaire et prendre l'eucharistie sur l'autel pour distribuer la sainte communion; mais il n'a le droit ni de lire l'évangile sur le βῆμα, ni d'aider le prêtre qui baptise, en tenant les baptisés. Can. 88, 91; Bedjan, p. 24, 103. Sa place est en dehors du sanctuaire (le chœur). Il ne peut pas donner la paix à l'autel (le baiser) qu'une seule fois (le jour de son ordination). Il reçoit la sainte communion en dehors de l'autel, parce qu'il n'est pas le serviteur de l'autel, mais du temple. De fait les sous-diacres n'existent plus. Cet ordre n'est plus conféré, pas plus que les autres ordres mineurs.

9. *Lecteurs et chantres.* — Jacques d'Édesse détermine, dans son canon 112, le rôle de ces deux catégories de clercs. Il s'élève contre l'habitude qui commençait à se répandre, de laisser les notables des villes lire les saints livres dans les assemblées des fidèles et de chanter dans les célébrations de la sainte liturgie et de l'office divin. « C'est le rôle des lecteurs, dit-il, ils sont exercés et lisent bien. C'est le rôle des chantres de chanter; ils savent le faire selon les règles. » Bedjan, p. 102. Cette coutume dont se plaignait l'évêque canoniste n'a pas laissé de passer dans les mœurs, non seulement dans l'Église jacobite mais aussi dans toutes les Églises orientales et même dans les groupements catholiques.

Autrefois, la formation du clergé se faisait de manière très sommaire dans les monastères ou auprès d'un curé voisin. Puis on constitua un séminaire dans le monastère, résidence patriarcale, de Deir-ez-Zaafaran. Cela ne dura pas. Le synode de 1930 a décidé de créer un séminaire et demandé aux évêques d'apporter un soin particulier à la formation du clergé. Actuellement un séminaire existe à Zaḥlé (Liban) avec une dizaine de séminaristes. Un autre a été créé à Homs près de la résidence patriarcale.

10. *Les diaconesses* ont eu un rôle très important dans l'Église jacobite. Pour recevoir cette charge, elles devaient avoir quarante ans et ne pouvaient contracter un nouveau mariage, sinon elles étaient excommuniées, ainsi que leurs conjoints. Elles recevaient une bénédiction spéciale selon le rite décrit par Denzinger, t. II, p. 71 et 92. A Antioche on leur imposait même l'orarium (étole) sur l'épaule, comme au diacre. *Rev. Or. chrét.*, t. XIV, 1909, p. 40. Barhebræus rapporte, à ce propos, un canon de Sévère, *Nomocanon*, éd. Bedjan, p. 98; Maï, p. 51. La coutume voulait que les supérieures des moniales fussent revêtues de cette dignité dans la province d'Antioche. Les diaconesses étaient chargées de visiter les femmes malades pour leur porter les soins nécessaires. Elles avaient à oindre les femmes catéchumènes de l'huile sainte dans le rite baptismal; elles complétaient toujours sur tout le corps les onctions commencées par le prêtre. En cas de nécessité elles donnaient la communion aux petits garçons qui n'avaient pas atteint l'âge de cinq ans et aux moniales de leur monastère, en l'absence du diacre, même si le prêtre était présent (d'après les canons des saints Pères en l'absence du prêtre et du diacre, *Rev. Or. chrét.*, t. XIV, 1909, p. 40, n. 62); elles ne prenaient pas les saintes espèces de l'autel, mais seulement du tabernacle. La diaconesse n'était pas ordonnée pour l'autel mais pour les femmes malades. Elle ne pouvait pas mettre une portion du saint Corps dans le calice consacré, alors que les diacres le pouvaient. D'après Jacques d'Édesse, elle ne devait d'aucune manière toucher les saintes espèces. *Resol.* 24. Il ne lui était pas permis d'entrer dans le sanctuaire et de toucher la sainte eucharistie au temps de ses règles, ni dans le sanctuaire des martyria d'hommes sans permission, ni dans un monastère de femmes excepté dans le sien, à moins de nécessité urgente. Avec la permission de l'évêque elle pouvait verser le vin et l'eau dans le calice : c'est-à-dire préparer les oblats dans la cérémonie de la prothèse au début de la

liturgie sacrée : charge autrefois remplie par le diacre, actuellement le prêtre le fait lui-même avant de prendre les ornements sacrés. Cf. Lamy, *Dissertatio*, p. 205-206. Elle pouvait même mettre l'encens dans les cérémonies ou les offices qu'elle présidait dans son monastère sans toutefois élever la voix. Par conséquent, il lui était défendu de dire l'oraison sur l'encensoir. Cette cérémonie se fait aussi immédiatement après la prothèse. Elle pouvait lire habituellement l'évangile et les saints livres dans les réunions de femmes ou, si elle était supérieure, dans les réunions de ses religieuses. Elle avait à veiller à la propreté du sanctuaire, à balayer l'église, à disposer les cierges, à entretenir la veilleuse et cela en l'absence du prêtre et du diacre, d'après Jacques d'Édesse, *Resol.* 24. Elle pouvait laver les vases sacrés. En cas de nécessité et alors qu'elle était gravement malade, elle pouvait charger une des religieuses de toucher aux vases sacrés, de disposer les cierges, d'entrer dans le sanctuaire et de le nettoyer. Cf. Jean de Tella, *Resol.* 33-42; Jacques d'Édesse, *Resol.* 23, 24; *Nomocanon*, éd. Bedjan, p. 97-99. Jean X Bar Schouchan († 1073) nous rapporte qu'à son époque on n'ordonnait plus les diaconesses pour oindre les femmes baptisées; cf. *Rev. Or. chrét.*, t. XVII, 1912, p. 195.

2° *Relation de l'Église jacobite avec les autres Églises.* — 1. *Avec les monophysites.* — L'Église jacobite de Syrie s'est toujours considérée comme une Église autonome ne gardant avec les autres Églises monophysites (copte et arménienne) que des liens de charité et de respect. Voir ce qui a été dit à l'art. MONOPHYSITE *(Église copte)*, t. X, col. 2264 sq. Dès son avènement le patriarche d'Antioche écrivait des lettres synodiques. Le patriarche d'Alexandrie avait un droit de préséance sur celui d'Antioche d'après les premiers conciles; il n'en fut pas de même avec les patriarches arméniens. D'ailleurs certaines divergences disciplinaires et même doctrinales établissaient une plus grande séparation entre l'Église arménienne et l'Église syrienne quoiqu'elles aient lutté pour le monophysisme. N'oublions pas que les Arméniens emploient le pain azyme, le vin pur sans eau. Jacques d'Édesse le leur reproche sévèrement, et les assimile tantôt aux juifs, tantôt aux hérétiques (chalcédoniens et nestoriens), tantôt aux Arabes et aux païens, en critiquant d'autres coutumes; cf. can. 81. Le patriarche Jean X Bar Schouchan fait les mêmes reproches; cf. *Rev. Or. chrét.*, t. XVII, 1912, p. 180 sq. Des discussions plus sérieuses s'élevèrent entre les syriens et certains Arméniens qui refusaient de dire que le Christ avait souffert selon la chair ou des partisans de Julien d'Halicarnasse. Voir art. MONOPHYSISME, t. X, col. 2236; *Al-Machriq*, t. XXIII, 1925, p. 384-389, 448, 453.

2. *Avec les autres Églises.* — Quels sont les rapports des syriens jacobites avec les hérétiques? Ils entendent par hérétiques tous ceux qui n'ont pas la même doctrine qu'eux, par conséquent les nestoriens, les eutychiens et les chalcédoniens. Barhebræus cite un canon du patriarche Timothée, pour interdire à ses coreligionnaires de célébrer la sainte liturgie en présence des hérétiques, parce qu'ils ne peuvent pas participer à la communion eucharistique. Mais, dans les cérémonies auxquelles les hérétiques n'auront pas à prendre part, ils peuvent être admis. Actuellement les jacobites célèbrent la messe en présence des hérétiques, parce que les fidèles présents eux-mêmes ne participent que rarement aux saints mystères. Tous les écrivains jacobites recommandent aux leurs d'être passifs. Ainsi le prêtre jacobite sera considéré comme ayant communiqué *in sacris*, s'il s'avise de distribuer aux hérétiques leur propre eucharistie; cf. Jacques d'Édesse, *Resol.* 64. Il est interdit de se rendre aux églises et aux monastères des hérétiques pour y faire des offrandes ou des vœux; cf. can. 178 du patriarche Cyriaque, dans Nau, p. 102; Bedjan, p. 9. L'hérétique captif ou voyageur, mourant parmi les jacobites, doit recevoir le saint viatique s'il le demande et abjure son erreur. Sinon on l'abandonne à Dieu, mais on ne le prive pas du rite de la sépulture des chrétiens. Jacques d'Édesse, *Resol.* 60; Bedjan, p. 80.

A la mort d'un fidèle jacobite, on doit lui faire un service funèbre jacobite et l'enterrer dans un cimetière jacobite. En cas de nécessité et en temps de persécution, on peut tolérer pour le jacobite un service hérétique et l'inhumation dans un tombeau hérétique. Jean de Tella, *Resol.* 27, 28, 29; Bedjan, p. 69. La question du mariage avec les hérétiques a été traitée à propos du sacrement de mariage.

Le jacobite n'a pas le droit de manger avec un hérétique, même en cas de nécessité, bien que l'hérétique ait laissé au jacobite le soin de bénir la table, par un signe de croix. Jean de Tella, *Resol.* 24. Aux clercs interdiction est faite non seulement de manger, mais encore de donner quoi que ce soit ou de recevoir aucun don. *Avert.* II; cf. Jacques d'Édesse, *Resol.* 33. Le solitaire et le moine ne lieront aucune amitié avec les solitaires hérétiques, et ne transcriront aucun livre pour les hérétiques. *Resol.* 54-56. Par contre on autorise les prêtres à instruire les enfants des musulmans et des païens. Ils peuvent en escompter plusieurs avantages et il n'y a aucun mal à leur enseigner la lecture des saintes Écritures. *Resol.* 58-59. Jacques d'Édesse permet aux femmes d'assister aux enterrements des infidèles et aux clercs et moines de sa confession d'accompagner un convoi hérétique pourvu qu'ils n'y prennent aucune part active; ils ne chanteront pas et se tiendront avec les séculiers. Les hérétiques peuvent aussi faire la même chose dans les convois de jacobites. *Resol.* 61, 62, 63; Bedjan, p. 70.

Non seulement les relations avec les hérétiques sont plus ou moins licites, mais il est encore interdit de se servir des choses qui ont appartenu au culte hérétique. Ainsi une église prise aux hérétiques doit être bénite à nouveau par l'évêque, lors même qu'elle aurait déjà appartenu aux jacobites. Jacques d'Édesse, *Resol.* 86; Bedjan, p. 14.

L'autel des hérétiques ne saurait être placé à l'église, tout au plus peut-on s'en servir dans la sacristie pour un usage profane. Can. 183 du patr. Cyriaque, dans Nau, p. 103; cf. Bedjan, p. 15. Cyriaque d'Amid autorise l'usage de ces autels, si l'évêque les réconcilie par une prière, même de loin. Can. 87; Bedjan, p. 16.

L'eucharistie des hérétiques doit être évitée comme on évite un poison mortel. On la cachera dans un lieu convenable ou dans la muraille ou sous terre pour qu'elle ne soit pas prise par les orthodoxes. Le vase qui contenait leur saint chrême, peut être modifié et servir alors pour l'huile de la prière (l'huile des catéchumènes). Les ornements sacrés dont se sont servis les hérétiques peuvent être acceptés mais sur l'ordre de l'évêque.

3° *La hiérarchie dans l'Église syriaque catholique.* — Le concile de Charfé a déterminé les obligations, les pouvoirs et les privilèges de chaque membre de la hiérarchie. C. VI-XI, p. 206-255.

1. *Le patriarche.* — On a déjà vu à l'art. PAPE, t. XI, col. 1930-1936, comment est élu le patriarche de cette Église. Le patriarche actuel Ignace Gabriel Ier Tappouni a été élevé à la dignité de cardinal dans les consistoires des 16 et 19 décembre 1935. Outre les privilèges et les pouvoirs prévus par le *Codex juris canonici* des latins pour les cardinaux, le patriarche actuel a les pouvoirs et les privilèges des patriarches syriens catholiques d'Antioche : *a)* De porter en certaines circonstances le pallium que d'habitude le souverain pontife lui confère. — *b)* D'avoir son nom cité dans la

liturgie après celui du souverain pontife. — *c)* De faire porter devant lui la croix, excepté à Rome et en tout lieu où se trouverait le souverain pontife ou son délégué revêtu des insignes de la dignité apostolique. — *d)* D'user des ornements pontificaux et de bénir dans tous les diocèses de son patriarcat, même en présence de l'évêque du lieu, avec droit de préséance. — *e)* D'envoyer des lettres patriarcales à tous les diocèses suffragants. — *f)* De bénir le saint chrême et de le distribuer à tout le patriarcat. Il peut déléguer ce privilège à un métropolite. — *g)* De sacrer tous ses suffragants. — *h)* De nommer un vicaire pour administrer le diocèse vacant. — *i)* De veiller sur la foi, les mœurs et l'application des lois disciplinaires et liturgiques. Il prendra les mesures nécessaires contre les évêques directement, contre les autres sujets par la voie hiérarchique, pour rétablir tout dans le droit chemin. — *j)* De veiller à ce que ses suffragants observent fidèlement la loi de la résidence. — *k)* De conseiller les métropolites et les évêques ses suffragants pour toute décision de quelque importance. — *l)* D'avoir un œil vigilant sur les évêques, les avertir, si nécessaire, pour qu'ils s'amendent. On doit observer les prescriptions du concile de Trente, sess. XXIV, can. 5 *de reform.*, pour le jugement des évêques, leur déposition, leur transfert, l'acceptation de la renonciation à leur siège. — *m)* De juger en appel les causes jugées en première instance par ses suffragants. — *n)* De veiller à la bonne administration des diocèses suffragants. Il avertira les évêques pour qu'ils réparent les erreurs commises. S'ils persévèrent après trois monitions dans leurs manquements, il agira directement en corrigeant les prêtres ou les laïques en faute. — *o)* De réserver certains péchés dans tout son patriarcat et d'absoudre des péchés réservés aux métropolites et aux évêques, pourvu que cela ne tourne pas au mépris de l'autorité épiscopale. Il peut dispenser de toutes les irrégularités encourues avant ou après la réception des ordres. — *p)* De convoquer et de présider le synode national et de punir ceux qui refusent sans motif raisonnable de s'y rendre. — *q)* De faire la visite pastorale dans tous les diocèses de son patriarcat et d'y exercer sa juridiction dans les limites déterminées par le synode. — *r)* De percevoir une taxe de tous ses sujets laïques et clercs. — *s)* D'avoir, à l'égard des syriens qui séjournent en dehors de son patriarcat, un soin tout paternel selon l'instruction donnée par la Propagande en date du 12 avril 1894. — *t)* De veiller sur les monastères, les moines et les moniales. Sa permission est requise pour ceux qui désirent rédiger des règles monastiques ou en faire une nouvelle compilation. Cf. Synode de Charfé, c. VII, a. 3, p. 209-215.

2. *Le métropolite.* — Le synode énumère à l'art. 4, p. 215 sq., les anciennes prérogatives des métropolites et donne une liste des sièges métropolitains suffragants du patriarcat d'Antioche. Le synode a fixé à quatre les sièges métropolitains sans suffragants et à six les sièges épiscopaux. P. 358. A cause des modifications survenues après la guerre de 1914-1918, on ne trouve à la tête de certains sièges qu'un vicaire patriarcal.

3. *L'évêque.* — Tous les évêques relèvent directement du patriarche et ont les mêmes obligations que les évêques latins sous le droit canonique d'avant le Code. Cf. Synode, p. 225-244. Pour leur élection, voir ce qui a été dit à l'art. PAPE, t. XI, col. 1936 sq. Le patriarche sacre un certain nombre d'évêques titulaires pour l'aider dans l'administration du patriarcat et du diocèse patriarcal. Autrefois c'était Mardine, actuellement c'est Beyrouth. Les diocèses actuels sont Mossoul, Bagdad, Mardine, Beyrouth, Alep, Damas et Homs-Hama. On trouve cinq évêques titulaires : de Membig, Quinnisrin, Harista, Ourim et Hamasra et des vicariats dépendant du patriarche, celui du Caire sur toute l'Égypte, celui de Haute-Djézireh et d'Euphrate et celui de Beyrouth.

4. *Le chorévêque et le périodeute.* — Certains prêtres, surtout les curés de cathédrale, les vicaires généraux, sont faits les uns chorévêques, les autres périodeutes. Ces dignitaires ont droit au port du violet et quelquefois de l'anneau et de la croix pectorale. Ils ont également un droit de préséance. Le chorévêque est plus élevé en dignité que le périodeute. Le synode prévoit certains privilèges dont on ne tient pas compte en pratique. P. 247 sq.

5. *Le curé* a les mêmes droits et obligations que le curé latin suivant les prescriptions du concile de Trente. De plus il doit conférer la confirmation avec le baptême. P. 249-258. On admet la multiplicité des curés dans une même paroisse, *ibid.*, p. 250, 252, 359. Ils se partagent le travail soit par semaine, soit par circonscription, soit par famille. Quand ils sont plusieurs curés dans une même paroisse, ils ont à leur tête un périodeute. *Op. cit.*, p. 252.

6. *Les autres membres* de la hiérarchie ne forment qu'un échelon vers le sacerdoce. La formation du clergé se fait dans les séminaires de Rome et à Beyrouth au séminaire oriental Saint-François-Xavier (université Saint-Joseph). Certains membres du clergé ont été formés soit en France, soit au séminaire Saint-Louis à Constantinople. En 1882 un séminaire a été fondé à Mossoul pour les syriens et les chaldéens, il est sous la direction des dominicains. A Jérusalem, les bénédictins de la Pierre-qui-vire dirigent un séminaire depuis 1903. Un autre existait au monastère de Charfé (Liban). En 1930 les bénédictins ont pris la direction de celui de Charfé, où ils ont établi le grand séminaire, réservant la maison de Jérusalem pour le petit séminaire. Revue *Al-Machriq*, t. XXX, 1932, p. 408-416. Quelques-uns des bénédictins ont passé au rite syriaque pour la célébration de la messe. Le Saint-Siège a donné la même autorisation à un membre de la Compagnie de Jésus, d'origine syriaque.

4° *Les fidèles.* — 1. *Jacobites.* — A l'art. ANTIOCHE, t. I, col. 1429-1430 et art. ASIE, t. I, col. 2085-2087, on trouvera une ancienne statistique. Le nombre des fidèles syriens jacobites varie, suivant les auteurs, entre 250 000 et 40 000. Si l'on excepte ceux des Indes, les jacobites de Turquie, d'Iraq, de Mésopotamie, de Syrie et du Liban ne dépassent pas 60 000. Quelques milliers se trouvent dispersés dans les deux Amériques. Le synode de 1930 a décidé d'y envoyer un évêque visiteur et quelques prêtres pour assurer le service religieux à ces émigrés.

Les fidèles sont d'ordinaire très peu instruits surtout des vérités chrétiennes. Ils sont pratiquants par tradition transmise dans des familles qui se sont trouvées en dehors de toute attirance antireligieuse. Leur pratique se réduit le plus souvent à l'observance des jeûnes et des abstinences et à l'assistance aux offices liturgiques. Les familles bourgeoises s'en détachent de plus en plus et se disent syriennes-orthodoxes, comme appartenant à une Église-Nation. Pour remédier à cette ignorance, le synode de 1930 a décidé l'édition de livres de liturgie et de théologie pour les clercs et d'un catéchisme pour les fidèles. En outre, il a prévu la fondation d'une école près de chaque église.

2. *Catholiques.* — Les fidèles de l'Église syriaque catholique du patriarcat d'Antioche sont actuellement près de 50 000 dans le Proche-Orient. Cf. *Statistica*, p. 68 sq. Une quinzaine de mille se trouvent à l'étranger. Pour la statistique du début du XXe siècle, voir ANTIOCHE, t. I, col. 1432 sq., et ASIE, t. I, col. 2085-2087.

5° *Les religieux.* — Avant l'organisation de l'Église jacobite et son extension, la vie spirituelle était très florissante dans la Syrie du Nord. Il suffit pour s'en rendre compte de jeter un coup d'œil sur les ruines des

anciens monastères, églises, asiles et hôtelleries dépendant des monastères, des églises et des évêchés : ces vestiges peuvent être visités à Qalat Seman, Deir Seman, Qalb Loze, Tourmanin, Qasr-el-Banat à l'ouest d'Alep et à Rouweiha au nord d'Apamée (Qalaat-Al-Moudiq) et dans les ruines du monastère de Saint-Siméon le Jeune au Mont Admirable; cf. Joseph Mattern, *A travers les villes mortes de Haute-Syrie*, dans *Mélanges de l'université Saint-Joseph*, Beyrouth, t. xvii, 1933.

Ces cités chrétiennes florissantes ont vite dépéri avec la conquête arabe qui suivit de près l'établissement de l'Église syrienne jacobite. Cette dernière a pu prendre possession de certains de ces monuments. Quelques monastères ont pu survivre jusqu'au xive siècle. Cf. Assémani, *Bibl. orient.*, t. ii, diss. *De monophysitis*. Les moines jacobites se sont retirés peu à peu vers le Nord-Est dans le Tur Abdin : principaux monastères Qartamin et Deir-ez-Zaafaran; cf. P. Krüger, *Das syrisch-monophysitische Mönchtum in Tur-Abdin von seinen Anfängen bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts*, Munster-en-W., 1937, et *Das syrisch monophysitische Mönchtum in Tur-Abhdin*, Rome, 1938, dans *Orientalia christiana periodica*, t. iv. Parmi les monastères jacobites, celui de Saint-Marc à Jérusalem est le mieux organisé.

Les moines étaient très nombreux : certains monastères en comptaient un millier, une véritable armée à la disposition du patriarche; l'hérésie s'emparant d'un couvent était vite répandue dans la masse du peuple et dans le bas clergé, qui ne faisait que suivre ses chefs, tous recrutés parmi les moines, puisque le célibat est une condition essentielle pour ceux qui doivent être élevés à l'épiscopat. On comprend ainsi le rôle prépondérant des moines dans la lutte contre l'hérésie ou dans son expansion. Rien ne pouvait les arrêter; ils allèrent jusqu'à engager une lutte armée dans toute l'acception du mot. La vie chrétienne du peuple était en raison directe de l'intensité de la vie spirituelle des monastères. A l'époque moderne les monastères sont devenus très rares et se sont dépeuplés. Les moines sont pour la plupart ignorants. Les monastères continuent à relever de l'évêque du lieu et à être pleinement indépendants l'un de l'autre avec une règle propre dictée par le fondateur et un esprit spécial. Très souvent le monastère est régi par la coutume.

Les monastères jacobites ne contiennent plus aujourd'hui qu'une cinquantaine de moines. Le noviciat dure un an; il peut être prolongé. La profession religieuse des trois vœux est faite implicitement par la prise d'habit : un capuchon, une soutane, une ceinture en cuir et un manteau. L'abbé donne la tonsure monacale à son sujet avant la prise d'habit selon la liturgie prévue. Moïse Bar Képha a écrit un ouvrage intitulé *Expositio mysteriorum quæ in tonsura monachorum continentur*. Cf. Abbellos-Lamy, *Gregorii Barhebræi Chronicon ecclesiasticum*, t. i, col. 394; Assémani, *Bibl. orient.*, t. ii, p. 130. La vie des moines se partage entre la prière liturgique et le travail manuel. Quelques-uns étaient copistes. Toute sa vie, le moine ne peut ni manger de viande, ni boire de vin : pour les jours de jeûne et d'abstinence, il n'usera ni de poissons, ni d'huile. Le jeûne dure une bonne partie de l'année. Les moines dorment tout habillés sur une paillasse. Seul le supérieur peut avoir un lit. Le synode de 1930 a décidé de constituer une commission pour réformer la règle du monastère de Mar Mattaï (Saint-Matthieu).

Dès le début de leur conversion, les syriaques catholiques ont senti le besoin de rétablir la vie religieuse, sinon le monachisme, pour intensifier la vie spirituelle parmi les nouveaux convertis qui ne pouvaient se sentir inférieurs à leurs frères jacobites qu'ils venaient d'abandonner. A ce dessein, le couvent de Saint-Éphrem de Rugm a été bâti près du village de Chebanié (Liban), sous le patriarcat d'André Akhijan (1662-1677). En 1703, Étienne Safar Atar, évêque de Mardin († 1728), organisa ce monastère; cf. I. Armalet, *Catalogue des manuscrits de Charfé*, Introduction, p. 7. Ce n'était pas la vie monastique d'autrefois, mais bien celle d'un institut de religieux. En 1755, les religieux étaient réduits à une douzaine, ils s'occupaient du ministère paroissial par suite de la pénurie du clergé séculier. Ce monastère dépérit vite; en 1785 deux religieux seulement y vivaient. En cette même année, le patriarche Michel Jarwé établissait, à une petite distance de Daroun, le couvent de Notre-Dame de la Délivrance, dans la localité de Charfé, et obtenait, en date du 22 mai, le bref *Exposuit nobis* de Pie VI pour la reconnaissance de sa fondation. Le patriarche voulait avoir à sa disposition un clergé patriarcal à l'imitation de la congrégation arménienne de Bzoummar établie à quelques kilomètres de Charfé. Ainsi naquit l'institution des missionnaires syriens de Saint-Éphrem qui furent chargés plus tard de la formation du clergé de leur Église. En 1841 le monastère de Saint-Éphrem de Rugm fut pillé et plusieurs de ses religieux massacrés par les Druses; le couvent cessa d'exister. En 1884, le patriarche Georges Schelhot institua un couvent près de Mardin afin de former des religieux à la vie de pauvreté, pour les établir dans les villages pauvres des jacobites et travailler à leur conversion. Cette dernière institution a disparu; cf. revue *Al-Machriq*, t. iii, 1900, p. 913; t. xii, 1909, p. 760-770; t. xviii, 1920, p. 579 sq.

Le synode national de Charfé a parlé de la vie religieuse et monastique au c. xvii et, en attendant le rétablissement de la vie monastique dans toute sa splendeur, il n'a prévu que l'émission des vœux simples par les religieux syriens catholiques. Cf. *Synodus Sciarfensis*, p. 287-289.

Le premier patriarche de l'Église syrienne catholique, André Akhijan, ayant longtemps vécu parmi les maronites, institua à Alep, vers 1670, des religieuses syriennes selon la règle des religieuses maronites de Herache. « Elles menaient une vie plus angélique qu'humaine et plus admirable qu'imitable. » Elles vivaient dans une mortification continuelle, ne mangeaient jamais de viande, jeûnaient beaucoup, portaient le cilice. Elles n'étaient pas cloîtrées, mais vivaient à deux ou trois chez leurs parentes. Elles étaient recluses, ne laissaient pénétrer chez elles que leurs parentes et leurs plus proches. Elles sortaient les jours de fête et de dimanche pour aller à l'église. Dans la rue, elles ne laissaient rien paraître de leur habit monastique et se couvraient d'un grand voile blanc depuis la tête jusqu'aux pieds. Elles récitaient l'office en arabe. Placées sous la direction des capucins, elles adoptèrent peu à peu l'habit et la règle de Sainte-Claire. Leur but était d'éduquer la jeunesse et de lui donner une formation religieuse solide. La vie exemplaire de ces religieuses faisait l'admiration non seulement des chrétiens, mais encore des musulmans. Cf. A. Rabbath, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme*, Beyrouth, 1907, t. i, p. 422-425, 511; Naqqaché, *op. cit.*, p. 66.

En 1901 le patriarche Rahmani essaya de former une congrégation religieuse pour les femmes sous le patronage de saint Éphrem et il en établit la première maison à Harissa, près du monastère-séminaire de Charfé. Cette institution a disparu et les dernières religieuses ont passé dans la congrégation du Saint-Rosaire, établie dans le Proche-Orient. Une congrégation de femmes a été fondée à Mardin. Les religieuses ont été massacrées durant la guerre de 1914-1918.

6° *Les biens ecclésiastiques.* — Les biens ecclésiastiques proviennent des dons, des fondations pieuses et

de ce que les membres du clergé doivent laisser à l'Église en mourant. Rabboula dit que les prêtres et les diacres n'imposeront pas d'aumônes aux religieux et aux séculiers. Les nécessités de l'Église seront assurées par les donations volontaires. C'est avec les biens de l'Église que les prêtres recevront l'évêque qui vient en visite pastorale, ils n'imposeront donc pas d'aumônes aux séculiers; ils n'exigeront pas non plus par violence des aumônes pour les fêtes et les repas funèbres au nom des pauvres, can. 31-34, et Rabboula ajoute dans son can. 65 : « Le périodeute, le prêtre et le diacre, en mourant laisseront à l'Église ce qu'ils possèdent. » Les biens de l'Église sont considérés comme une fondation pieuse. Ils deviennent inaliénables. Le patriarche Cyriaque (793-817) jette l'anathème non seulement contre celui qui ravit les champs de l'Église, mais contre celui qui les achète et cela jusqu'à restitution. Can. 177, dans Nau, p. 102; cf. Bedjan, p. 8.

C'est à l'évêque ou au patriarche jacobite qu'il appartient d'administrer les biens de sa propre Église. Les canons l'avertissent qu'il ne peut en faire bénéficier ni ses parents, ni ses familiers. Pour ne porter préjudice, ni à son Église, ni à ses héritiers, l'évêque aura soin de bien distinguer les biens qui lui appartiennent en propre de ceux qui sont la propriété de l'Église. A la mort de l'évêque, le patriarche prend en main l'administration des biens ou nomme un administrateur patriarcal. Les biens affectés à l'Église doivent servir au culte divin, à la sustentation du patriarche, de l'évêque, du clergé et des indigents. Les prémices seront partagées entre l'évêque, les prêtres et les diacres; les dîmes sont pour le clergé inférieur, les vierges, les veuves et les pauvres. Les oblations qui restent après la célébration des saints mystères seront distribuées dans cette proportion : quatre parts à l'évêque, trois au prêtre, deux au diacre; quant au sous-diacre, au lecteur, au chantre et à la diaconesse, chacun prendra une part. L'évêque nommera également un économe pour la gestion des biens du diocèse, il désignera un économe pris dans le clergé. Les séculiers ne peuvent être nommés qu'à défaut d'un prêtre ou d'un diacre compétent. Rabboula, can. 70; Bedjan, p. 10. Les économes de l'église ne peuvent rien emporter du trésor de l'église sans l'autorisation de l'évêque ou de son remplaçant et de l'un des prêtres. Tout ce qui entre dans l'église sera soigneusement noté par eux en son temps. L'évêque nommera également un économe pour chaque église, chaque monastère et pour gérer les biens destinés à subvenir aux indigents. L'évêque, ayant choisi librement l'économe, le déposera et le remplacera par une personne plus compétente, s'il se révèle incapable ou indigne de sa confiance. L'évêque ou son vicaire ou le prêtre qui est à la tête de l'institution ou de l'église autorisera les dépenses nécessaires. L'économe n'est pas qualifié pour le faire de son chef.

Actuellement un conseil diocésain ou paroissial choisi parmi les laïques aide l'évêque ou le curé dans l'administration des biens ecclésiastiques. Ce conseil, appelé Majlis-Milli dans le Proche-Orient, s'occupe aussi, pour une grande part, de la désignation des chefs hiérarchiques de chaque église.

Dans l'Église syrienne catholique, le concile de Charfé divise les biens ecclésiastiques en quatre groupes : ceux de la mense épiscopale; ceux qui sont destinés à l'entretien du clergé; ceux qui sont destinés à secourir les pauvres et les indigents; enfin les biens des églises, qui doivent servir à leur réparation et au culte divin.

L'évêque maintiendra une distinction entre ces sortes de biens. Il lui appartient de nommer un gérant pris dans le clergé. Si un laïque doit gérer ces biens, il le fera sous la surveillance d'un clerc. Si l'administrateur d'une église est une personne distincte de son recteur, il ne pourra engager de dépenses extraordinaires sans l'autorisation et le consentement du recteur de l'église. Les différents administrateurs ne sont que les délégués de l'évêque, ils doivent au moins tous les ans lui rendre compte de leur gestion. Il peut les déplacer. Pour les dépenses extraordinaires, l'évêque devra consulter le clergé de son siège et suivre la décision de la majorité. S'il y contrevient, les administrateurs peuvent en appeler au patriarche et leur appel a un effet suspensif jusqu'à la sentence de la curie patriarcale.

La location des biens ecclésiastiques ne doit pas dépasser la période de trois ans. L'aliénation est nulle et non avenue si elle est faite sans ces trois conditions : cause très grave, avis préalable du conseil des prêtres et autorisation du patriarche. Si les biens ecclésiastiques appartiennent à toute la nation syriaque (bien d'un séminaire, d'un monastère), le patriarche doit prendre le conseil écrit des évêques et le placet du Saint-Siège. Si le bien appartient au siège patriarcal, il se contentera du conseil des évêques de la nation. Synode de Charfé, p. 258-273.

X. Coutumes et particularités. — 1° *Le signe de la croix* est tracé par les fidèles jacobites avec un seul doigt à la manière moderne des latins; ils passent la main du front à la poitrine, de l'épaule gauche à l'épaule droite et ils critiquent les chalcédoniens et les arméniens parce que ces derniers se servent de deux doigts pour se signer. Cf. Jacques d'Édesse, can. 81, dans Nau, *Les canons...*

En 893 un écrivain nestorien Élias Geveri (Gewhari), métropolite de Damas et de Jérusalem, donne la signification du signe de la croix. Les jacobites se signent avec un doigt pour affirmer leur foi en un Christ, qui est mort pour sauver les hommes du péché, désigné par le côté gauche, et les ramener à la grâce, désignée par l'épaule droite. C'est pourquoi les jacobites posent la main en se signant sur l'épaule gauche, puis sur l'épaule droite. Esprit très conciliant, l'écrivain essaie d'expliquer également les gestes des melchites et des nestoriens qui se signent avec deux doigts, et contrairement aux jacobites commencent par l'épaule droite. Assémani, *Bibl. orient.*, t. III, p. 515.

En 1029 le patriarche Jean VIII vint à Constantinople et une controverse dogmatique s'éleva entre lui et le patriarche de la ville impériale sur l'ordre du basileus. Le patriarche de Constantinople, Alexis Studite, exigea entre autres de Jean de cesser de se signer avec un seul doigt et de renoncer à l'huile dans la confection du pain eucharistique. Jean refusa. Il fut envoyé en exil où il mourut le 2 février 1030. Cette coutume qui semble être sans portée dogmatique a pourtant son importance vu qu'elle est considérée comme une profession de foi jacobite en l'unique nature du Christ. Cf. revue *At-Machriq*, t. XXI, 1923, p. 589.

Les jacobites, comme les catholiques, font les bénédictions extraliturgiques par le signe de la croix; ainsi ils bénissent la table et les convives. Jean de Tella en faisait la recommandation à ses clercs; cf. Avertissement XVI.

2° *La supputation du jour.* — Comme dans toutes les Églises syriaques, les jacobites commencent le jour liturgique la veille au soir; ils se basent pour leur comput sur le fait que le Christ est resté mort durant trois jours et trois nuits et ils considèrent que Notre-Seigneur était mort quand il a partagé son corps à ses disciples le jeudi soir; et il est ressuscité le dimanche matin. Le jour va d'un coucher du soleil à l'autre. Autrefois ils commençaient leur jeûne du mercredi et du vendredi dès le soir et cessaient l'abstinence au soir. Cf. *Rev. Or. chrét.*, t. XVII, 1912, p. 187, 190. Barhebræus dit que les Syriens, les Hébreux et les Arabes

commencent le jour à partir de la veille au soir parce que leurs mois sont des mois lunaires, et la nouvelle lune apparaît le soir. Cf. *Le candélabre des sanctuaires*, base II, c. III, part. 4, sect. 2, *P. O.*, t. XXIV, p. 369; *Le livre de l'ascension de l'esprit*, éd. et trad. Nau, Paris, 1899-1900, p. 186 sq. (texte); *Bibl. orient.*, t. II, p. 285.

3° *A propos du sacrement de baptême.* — 1. *Le levain des eaux baptismales.* — Les jacobites prélèvent, pour les baptêmes en cas de nécessité, un peu d'eau baptismale qui, additionnée de beaucoup d'eau, permettra de baptiser. Jean de Tella, *Resol.* 31, dans Nau, p. 15 sq.; cf. Jacques d'Édesse, *Resol.* 33, *ibid.*, p. 52 sq., résumée par Barhebræus dans le *Nomocanon*, éd. Bedjan, p. 25. En effet, ils doivent faire le baptême par immersion et ils bénissent les eaux, au début du rite baptismal en y versant, dans un long rite approprié, de l'huile sainte ou huile de la prière et du saint chrême. Cette eau peut être considérée comme l'eau qui est bénite la nuit de l'Épiphanie; elle ne peut être cédée comme telle aux fidèles. *Resol.* 18 de Jacques d'Édesse; Bedjan, p. 25. Cependant il ne faut pas croire qu'ils considèrent comme invalide le baptême par infusion et celui qui serait conféré avec de l'eau non consacrée. Voir ce qui a été dit à propos du sacrement du baptême. C'est pourquoi Jacques d'Édesse, dans sa réponse précédente, dit que les eaux ne sauraient être rendues inefficaces, ni quand le prêtre s'y lave les mains, ni lorsque beaucoup y ont été baptisés; pas même quand l'eau diminue et que l'on est obligé de l'additionner d'une certaine quantité d'eau pure. Cette eau garde toute sa valeur, même si elle reste jusqu'à un autre jour. A la fin du rite baptismal, le prêtre récite l'*Oratio solutionis aquarum* et laisse l'eau couler dans le sacrarium; il peut aussi y jeter l'eau dans laquelle le ministre s'est lavé les mains. Cf. Jean de Tella, *Resol.* 31, dans Nau, p. 15 sq.

2. *Attitude du ministre.* — Il ne convient pas que le ministre du baptême ou de l'ordre en baptisant et en imposant les mains soit tourné vers le levant mais vers le couchant; c'est pourquoi on laissera un intervalle entre le mur oriental et le baptistère qui ne sera pas fixé au mur. Cf. *Resol.* 3, de Jean III, Nau, p. 95. Barhebræus, éd. Bedjan, p. 25, fait remarquer que la plupart du temps le baptistère est placé du côté sud de l'autel.

4° *A propos de l'eucharistie.* — 1. *Les éléments du pain eucharistique.* — Les jacobites mettent du levain, du sel et de l'huile dans la farine et l'eau; Jean Bar Schouchan essaie d'expliquer les raisons de l'emploi de quatre éléments : Adam a été formé de quatre natures ou éléments : la terre, l'eau, le feu et l'air. De même le corps du Christ dans le sein de la vierge Marie. L'eau et la farine ne peuvent constituer le corps du Christ en perfection. L'eau est le symbole des premières eaux, la farine celui de la terre, le pain symbolise l'air et le sel remplace le feu; l'huile est le symbole de la charité de Dieu, en vertu de laquelle il a formé le premier homme. Puis Jean Bar Schouchan se réfère à saint Éphrem et à saint Cyrille dans leurs explications sur la Genèse : le levain symboliserait la foi en la sainte Trinité, le sel figurerait la charité de Dieu envers nous. Toute victime sera salée avec le sel selon l'ordre de Dieu à Moïse dans le Lévitique, II, 13. Il est donc nécessaire de mettre le sel, symbole de la charité dans le corps du Christ qui est l'hostie vivante et vivifiante... Ceux qui offrent leur sacrifice sans sel pèchent, leur offrande est privée de la charité du Christ, d'après l'exemple des saints apôtres... « Nous jetons de l'huile sur le pain eucharistique en signe de la miséricorde de Dieu envers nous autres pécheurs. » Puis il explique les multiples cas où l'on parle d'huile et d'onction dans les saints livres, et conclut : « Il convient donc de mettre de l'huile dans l'hostie vivante du Christ pour qu'elle soit, avec le sel, le symbole de la charité et de l'amour de Dieu envers l'espèce humaine... Ainsi la foi, la charité et la miséricorde sont l'accomplissement du christianisme, et le levain, le sel et l'huile sont l'accomplissement du corps du Christ. »

Le patriarche poursuit son discours pour s'attaquer à la coutume des arméniens qui n'emploient que le pain azyme et accumule toutes les raisons, bonnes et mauvaises, qui se retrouvent dans cette controverse des azymes. Pour les jacobites syriens, les chrétiens qui se servent du pain azyme judaïsent et font une œuvre impie. Ils ne discutent pas la validité du sacrement, d'après la nature du pain. Le levain pour eux est plutôt un symbole.

Le même écrivain entame une autre question où il reproche aux arméniens de ne pas mélanger d'eau à la coupe du vin, au saint sacrifice. Se référant à l'évangile de saint Jean, il dit que l'eau est nécessaire, parce qu'il est sorti, du côté du Seigneur, du sang et de l'eau; le sang était sa vie et l'eau sa mort, et comme on doit faire mémoire de sa mort dans l'anamnèse de l'anaphore, il s'ensuit que ceux qui ne mettent pas d'eau renient sa mort et sa passion pour eux et ne proclament que sa vie. *Rev. Or. chrét.*, t. XVII, 1912, p. 180-185. Jacques d'Édesse dans son canon 81 critique également les arméniens pour l'usage qu'ils font du pain azyme et du vin sans mélange d'eau. Bar-Salibi donne les mêmes explications dans son *Expositio liturgiæ*, *Corpus etc.*, Script. syri, t. XCIII, p. 51-52. Si les catholiques mêlent quelques gouttes d'eau au vin, les jacobites vont jusqu'à mettre l'eau et le vin en partie égale. Cf. Jean de Tella, VIIIe avertissement et Bedjan, p. 35; voir aussi ce qui a été dit à l'art. PRÉSANCTIFIÉS *(Messe des)*, t. XIII, col. 90.

2. *Quelques superstitions* se sont glissées à propos de la communion. Et d'abord celle qui consistait à réserver durant toute l'année des hosties consacrées le jeudi saint, sous prétexte d'y trouver une vertu particulière. Une autre superstition consistait à donner la « communion vierge » aux séculiers, c'est-à-dire la communion avant que le célébrant ne participât aux saints mystères ce qui est contraire à la sainte liturgie. Jacques d'Édesse s'est élevé contre ces superstitions : « Les saintes espèces du jeudi saint au soir, celles du samedi saint au soir et celles de tous les jours, sont le corps et le sang de celui qui a souffert pour nous et qui est ressuscité et non d'un autre. » *Resol.* 6-8; Bedjan, p. 46-54.

3. *La messe du soir.* — Trois fois par an, on célèbre le soir la sainte liturgie : aux vigiles de Noël et de Pâques et le soir du jeudi saint. Cf. Jacques d'Édesse *Resol.* 7; Nau, *loc. cit.*; Bedjan, p. 46.

4. *Le binage* est interdit non seulement pour le prêtre et l'évêque, mais encore pour l'autel. On ne peut dire par jour qu'une seule messe sur chaque autel. Cf. can. 185 du patriarche Cyriaque qui pense que c'est une loi divine : « Dieu ne permet pas à l'évêque et au prêtre d'offrir (le saint sacrifice) deux fois en un jour, ni d'offrir deux fois en un jour sur un autel, c'est-à-dire sur une (même) tablette. » Can. 185, dans Nau, p. 103; Bedjan, p. 40. C'est pourquoi les prêtres jacobites concélèbrent. Les catholiques peuvent biner en cas de pénurie de prêtres et après autorisation.

5. *La concélébration* n'existe pas comme dans les autres rites orientaux, ni comme dans le rite latin, au jour de l'ordination des prêtres, mais c'est plutôt une célébration concomitante, chaque prêtre se trouve devant un autel avec les matières du sacrifice (hostie et calice contenant du vin). Tous disent la messe en même temps et prononcent à la fois toutes les prières et les paroles de la consécration et font tous également les gestes requis par les rubriques de la sainte liturgie.

Les catholiques ont gardé cette coutume, alors que plusieurs peuvent dire successivement la messe sur un même autel.

5. *Soin et onction des cadavres.* — Jacques d'Édesse rapporte dans ses canons que les parents des malades couverts d'ulcères les lavaient et parfois oignaient leurs corps d'onguents parfumés, puis cette coutume s'étendit en beaucoup d'endroits. Nau, can. 108. D'après Nau, il semble que ce soit une imitation d'une coutume juive et grecque. Les canons des Perses ajoutent : quand les évêques, les prêtres et les moines mourront, on leur lavera seulement le visage, les mains et les pieds; pour les séculiers, on lavera tout le corps; les hommes laveront les hommes et les femmes laveront les femmes. Cf. Nau, can. 131. Barhebræus rapporte ces différentes prescriptions dans son *Nomocanon* et décrit la cérémonie qui précède la sépulture : s'il s'agit d'un évêque, d'un prêtre, d'un diacre ou d'un moine, on ajoute au service funèbre leur procession par trois fois au chœur pour que le défunt dise adieu à l'autel, à ses confrères et à l'église qu'il a desservie. Alors le président de la cérémonie bénit l'huile et fait avec elle trois onctions en forme de croix sur la poitrine du clerc, en disant : *Ad quietem ex laboribus et ad liberationem ex afflictionibus et ad suavitatem, quæ cum sanctis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.* Pour les laïques on remplace les onctions par un peu de terre que l'on jette sur la tête, la poitrine et les pieds du cadavre; cf. Bedjan, p. 69-71.

6° *Nouvelles coutumes.* — En 1930, le patriarche jacobite s'est mis à accorder des dispenses pour le jeûne et l'abstinence. Cf. revue *At-Hikmat*, t. IV, 1930, p. 68. Le synode tenu la même année a introduit la loi de la censure des livres religieux, permis l'usage de l'orgue, la formation de chorales mixtes (jeunes filles et jeunes gens), voulu réduire les fêtes d'obligation et permis aux jacobites émigrés en Amérique de suivre le calendrier grégorien excepté pour le cycle pascal, où ils doivent se conformer au calendrier julien. *Ibid.*

Abbellos, *De vita et scriptis S. Jacobi*, Louvain, 1867; Anonyme, *Chronicon civile et ecclesiasticum*, publié par É. Rahmani, Charfé (Liban), 1904; Isaac Armalet, *Al-Zuhrat ul-Zakiat (Histoire du patriarcat syrien d'Antioche)*, Beyrouth, 1909; id., *Rites des ordinations dans les Églises maronite et syriaque*, Beyrouth, 1932; id., *Catalogue des manuscrits de Charfel*, Jounieh (Liban), 1937; Ét.-Év. Assémani, *Bibliothecæ Mediceæ codicum mss orientalium catalogus*, Florence, 1742; J.-S. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. II, *De Syris monophysitis dissertatio*, et t. III, 1ª et IIª pars, Rome, 1730 sq.; P. Aziz, *Suprématie du pape prouvée par la tradition des nestoriens et des jacobites*, Mossoul, 1931 ; Barhebræus, *La lampe des sanctuaires* (début traduit et publié dans *P. O.*, t. XXIV sq.); on trouve une traduction arabe ms. à la bibliothèque orientale de l'université Saint-Joseph de Beyrouth, cote *570;* id., *Le livre de l'ascension de l'esprit*, édition et traduction Nau, Paris, 1899-1900; id., *Gregorii Bar-Hebræi chronicon ecclesiasticum*, édition et traduction Abbellos-Lamy en 3 vol., Louvain, 1872-1877; id., *Gregorii Bar-Hebræi chronicon syriacum*, édit. Bedjan, Paris, 1890; id., *Nomocanon Gregorii Bar-Hebræi*, édit. Bedjan, Paris, 1898 (trad. latine de Al. Assémani publiée par Maï dans *Scriptorum veterum nova collectio*, t. X *b*, Rome, 1838, et dans *Fonti, Codificazione canonica orientale*, fasc. 3, Cité du Vatican, 1931); id. *Ethicon seu Moralia Gregorii Bar-Hebræi*, édit. Bedjan, Paris, 1898; id., *Liber columbæ seu directorium monachorum Gregorii Bar-Hebræi*, édit. Bedjan (imprimé à la suite du précédent); id., *Abul Faragii Gregorii Bar-Hebræi Kithâbhâ dhiyauna seu liber columbæ*, Rome, 1898; Bar-Salibi, *Expositio liturgiæ*, édit. et trad. Labourt, dans *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, Scriptores syri, série II, t. XCIII; *Commentarium in Evangelia S. Matthæi et S. Marci*, édit. et trad. de Sedlaček, Chabot et Vaschalde, *ibid.*, t. XCVIII et XCIX, Rome, 1906-1933, commentaire des Actes des apôtres, des épîtres catholiques et de l'Apocalypse, *ibid.*, t. CI, Rome-Paris, 1909-1910; D. A. Barsom, *Histoire du couvent de Saint-Hanania appelé Deïr uz-Zapharan*, Mardin, 1917; Ant. Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*, Paderborn, 1911, dans *Studien zur Geschichte des Altertums*, t. III, fasc. 3-5; id., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922; Bickell, *Conspectus rei Syrorum litterariæ*, Munster, 1871; J.-B. Chabot, *Littérature syriaque*, Paris, 1934; a publié et traduit *Documenta*, dans *Corpus, etc.*, Scriptores syri, sér. II, t. XXXVII, Louvain, 1933 et sér. III, t. XIV; C. de Clercq, *Les Églises unies d'Orient*, Paris, 1934; J. Dauvillier et C. de Clercq, *Le mariage en droit canonique oriental*, Paris, 1936; J. David, *Antiqua Ecclesiæ syro-chalduicæ traditio circa Petri apostoli ejusque successorum romanorum Pontificum divinum primatum*, Rome, 1870; H. Denzinger, *Ritus orientalium coptorum, syrorum et armenorum in administrandis sacramentis*, Wurtzbourg, 1863-1864; Rubens-Duval, *Anciennes littératures chrétiennes*, t. II, *La littérature syriaque*, 3ᵉ édit., Paris, 1907; A. Fortescue, *The lesser eastern Churches*, Londres, 1913; M. Gordillo, *Compendium theologiæ orientalis*, Rome, 1937; H. Hoffler, *Die Lehre des Barhebräus von der Auferstehung der Leiber* dans *Orientalia christiana*, n. 81, Rome, 1932; R. Janin, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, 3ᵉ éd., Paris, 1935; id., *Les Églises séparées d'Orient*, Paris, 1930; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, t. V, Paris, 1935; E. Lamy, *Sancti Ephræmi Syri hymni et sermones*, Malines, 1889; id., *Dissertatio de Syrorum fide et disciplina in re eucharistica*, Louvain, 1859; K. Lubeck, *Die christlichen Kirchen des Orients*, Kempten, 1911; J. Mattern, *A travers les villes mortes de Haute-Syrie*, dans *Mélanges de l'université Saint-Joseph de Beyrouth*, t. XVII, Beyrouth, 1933; Michel le Syrien, *Chronique*, éditée et traduite par J.-B. Chabot, 3 vol., Paris, 1899-1910; *Chronique de Michel le Grand*, traduite par V. Langlois, Venise, 1868; D. E. Naqqaché, *Inaiat al-Rahman fi hidayat as-Suryan (La providence du Miséricordieux dans le retour des syriens)*, Beyrouth, 1910; N. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ orientalis et occidentalis*, 2ᵉ éd., Inspruck, 1896-1897; F. Nau, *La version syriaque de l'Octateuque de Clément*, version française, Paris, 1913; id., *La didascalie des douze apôtres*, version française avec version de la Didaché, de la Didascalie de l'apôtre Addaï et des Canons pseudo-apostoliques sur les empêchements du mariage, 2ᵉ éd., Paris, 1912; id., *Concile d'Antioche, lettres d'Italie, canons des « Saints Pères », de Philoxène, de Théodose, d'Anthime, d'Athanase...*, trad. franç., Paris, 1909; id., *Les canons et les résolutions canoniques de Rabboula, Jean de Tella, Cyriaque d'Amid, Jacques d'Édesse, Georges des Arabes, Cyriaque d'Antioche, Jean III et Théodose et les canons des Perses*, trad. franç., Paris, 1906; Philoxène de Mabboug, *De Trinitate et de incarnatione*, édit. et trad. par Vaschalde dans *Corpus, etc.*, Scriptores syri, sér. II, t. XXVII, Rome, 1907; É. Rahmani, *Culte de la sainte Vierge dans l'Église syrienne d'Antioche*, Beyrouth, 1927; P. Raphaël, *Le rôle des Maronites dans le retour des Églises orientales*, Beyrouth, 1935; É. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, Paris, 1716; Sévère d'Antioche, dans *P. O.*, t. XXIII (édit. et trad. Brière); Silbernagel-Schnitzer, *Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämmtlicher Kirchen des Orients*, Ratisbonne, 1904; *Statistica con cenni storici della gerarchia e dei fedeli di rito orientale*, Rome, 1932 (publication faite par les soins de la S. Congrégation orientale); *Synodus Sciarfensis Syrorum in Monte Libano celebrata, anno MDCCCLXXXVIII*, Rome, 1896 (la traduction arabe a paru à Charfé, en 1922); P. de Tarrazi, *As-Salassel at-Tarikhiat (Les liens historiques ou l'histoire de l'épiscopat syrien)*, Beyrouth, 1910; W. de Vries, *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten*, Rome, 1940, dans *Orientalia christiana analecta*, n. 125; W. Wright, *A short history of syriac literature*, Londres, 1896.

Articles et revues. — *Dictionnaire de droit canonique* (art. *Barhebræus*); *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (art. *Antioche*, *Arqons*); *Enciclopedia Italiana* (art. *Antiochia*); *Al-Hikmat* (*La sagesse*, revue arabe), Jérusalem, 1929-1931; *Al-Machriq* (*L'Orient*, revue arabe), Beyrouth, 1898-1910 *(passim)*; *Canoniste contemporain*, Paris, 1900-1914 *(passim)*; *Échos d'Orient*, Paris, 1900 sq. *(passim)*; *Oriens christianus*, nouvelle série, t. III (1913); *Orientalia christiana periodica*, Rome, 1935 sq.; *Revue de l'Orient chrétien*, Paris, 1896-1934 *(passim)*; *Revue des Églises d'Orient*, t. IV, 1888.

I. Ziadé.

SYRO-MALABARE (ÉGLISE). — I. Origine de l'Église syro-malabare. II. L'Église syro-malabare de 450 à l'arrivée des Portugais (col. 3093). III. Les chrétiens de rit syrien sous la domination portugaise jusqu'au synode de Diamper (col. 3097). IV. Les chrétiens de Saint-Thomas sous la juridiction des jésuites et des carmes (col. 3116). V. Relations avec la Mésopotamie et schismes (col. 3130). VI. Hiérarchie catholique indigène (col. 3139). VII. Les jacobites aux Indes et la constitution du groupe syro-malankare (col. 3143). VIII. Discipline (col. 3149). IX. Liturgie (col. 3155).

Le nom de Malabar recouvre actuellement, en géographie politique, un assez petit district de la présidence de Madras, sur la côte sud-ouest de l'Inde, confinant au sud avec les États de Cochin et Travancore. En géographie physique, on désigne sous le nom de côte du Malabar tout le littoral dominé par la chaîne des Ghats occidentaux, de Bombay au cap Comorin. Les Européens, qui ont pris contact au XVIe siècle avec cette région, ont appelé « malabares » tous les Indiens de langue dravidienne sur les deux côtes, occidentale et orientale, de la partie méridionale de l'Hindoustan.

Les chrétiens, qui constituent l'Église syro-malabare, sont fréquemment désignés sous le nom de « chrétiens de Saint-Thomas ». Ils ont été reconnus par les premiers missionnaires comme appartenant, par leurs relations hiérarchiques et leur rit, au groupe des syriens orientaux; les documents ecclésiastiques, jusqu'au début de ce siècle, les appellent communément « syriens », *Soriani*, d'où l'expression tautologique de « syriens-soriens » employée dans les vingt premières années de l'*Annuaire pontifical catholique*, par A. Battandier.

Le présent article se rattache à celui intitulé NESTORIENNE *(Église)*, plus exactement au § V : Les établissements nestoriens dans l'Inde, t. XI, col. 195-199, tandis qu'il n'a rien à voir avec la question traitée dans l'article MALABARES *(Rites)*, t. IX, col. 1704-1745, où il s'agit de rites païens chez les Tamouls de la côte du Coromandel et de l'indulgence de certains missionnaires à leur égard.

I. ORIGINE DE L'ÉGLISE SYRO-MALABARE. — Le problème de l'origine de la chrétienté syro-malabare est intimement lié à celui de l'évangélisation de l'Inde par l'apôtre saint Thomas, laquelle est affirmée par une tradition littéraire ancienne et par une tradition populaire locale. Les *Actes de Judas-Thomas* proviennent vraisemblablement d'un milieu de la Haute-Mésopotamie, peut-être Édesse, et remontent soit au dernier quart du IIe siècle, soit aux premières années du IIIe. Selon leur témoignage, l'apôtre Thomas aurait évangélisé le pays de Gondafor ou Gudnaphar, qui est le roi parthe Guduphara, souverain de l'Afghanistan et du Pundjab dans le deuxième quart du Ier siècle. La plupart des critiques au XIXe siècle ont refusé de reconnaître aux *Actes de Judas-Thomas* aucune valeur historique, et personne ne niera qu'ils sont remplis de détails fabuleux; mais on a fait observer récemment qu'un rédacteur des environs de l'an 200 aurait pu difficilement inventer de toutes pièces l'histoire contenue dans ce document, où il est déjà très remarquable que le nom du souverain soit un nom historique, exactement conservé dans une région assez distante, alors surtout qu'il n'a laissé aucune trace dans les œuvres historiques ou légendaires de l'Inde et n'est réapparu qu'au XIXe siècle sur des monnaies et dans une inscription du Gandhara. L'étude très documentée de A.-E. Medlycott, en 1905, les thèses du R. P. Dahlmann, en 1912, les articles de M. J.-N. Farquhar, en 1926, ont efficacement contribué à diminuer les suspicions de la critique. Le faisceau de témoignages anciens est d'autant plus impressionnant que la tradition d'une prédication de l'apôtre à la cour d'un prince parthe dans la vallée de l'Indus empêche d'opposer les auteurs qui parlent de l'Inde à ceux qui mentionnent la Parthie, comme région attribuée à Thomas. Les premiers sont les plus nombreux, dépendant plus ou moins directement, à ce qu'il semble, de la tradition des *Actes* (tradition édessénienne) : S. Éphrem, *Carmina Nisibena*, n. 42, éd. Bickell, Leipzig, 1866, texte, p. 79, trad., p. 163; Lamy, *S. Ephræmi hymni et sermones*, t. IV, Malines, 1902, col. 694, 704, 706; *Doctrine d'Addaï*, éd. Cureton, *Ancient syriac documents*, Londres, 1864, p. 32; S. Grégoire de Nazianze, hom., XXXIII, *P. G.*, t. XXXVI, col. 227; S. Ambroise, *Enarr. in ps. XLV*, 21, *P. L.*, t. XIV, col. 1198; S. Jérôme, *Epist.*, LIX, *ad Marcellam*, *P. L.*, t. XXII, col. 588 sq.; et en général les auteurs latins : Gaudence de Brescia, *P. L.*, t. XX, col. 962 sq.; S. Paulin de Nole, t. LXI, col. 514; Grégoire de Tours, *In gloria martyrum*, c. XXXI, XXXII, dans *Mon. Germ. hist.*, *Script. rer. Merov.*, t. I *b*, p. 507 sq. Les autres témoignages anciens partent apparemment d'Alexandrie : Origène, extrait du tome III *in Genesim*, *P. G.*, t. XII, col. 92; *Recognitiones Clementinæ*, l. IX, 29, *P. G.*, t. I, col. 1415. L'auteur du *Livre de l'Abeille*, le nestorien Salomon de Bassorah, écrivant au XIIIe siècle et parfaitement au courant des traditions indiennes, aussi bien que mésopotamiennes, a résumé l'histoire de saint Thomas en des termes conciliateurs : « Thomas était de Jérusalem, appartenant à la tribu de Juda. Il prêcha aux Parthes, aux Mèdes et aux Indiens, puis, parce qu'il avait baptisé la fille du roi des Indiens, il mourut par le glaive. Le marchand Habban porta son corps et le déposa en Édesse, la ville bénie par le Christ Notre-Seigneur. D'autres disent qu'il fut enterré à Maḥluph, ville du pays des Indiens. » E.-A. Wallis Budge, *The Book of the Bee*, dans *Anecd. Oxonien.*, semitic series, t. I *b*, texte, p. 119, trad., p. 105.

A côté de cette tradition littéraire en faveur d'une activité apostolique de saint Thomas aux confins nord-ouest de l'Hindoustan, existe une autre tradition, de caractère local et populaire, en faveur d'une prédication adressée aux populations dravidiennes de la pointe. A l'appui de la tradition septentrionale on n'a trouvé jusqu'ici aucun monument chrétien de date ancienne, mais les recherches archéologiques dans la région en question n'ont pas encore été très poussées. Au sud, au contraire, le sanctuaire de Mylapore est vénéré depuis longtemps comme le *martyrium* de l'apôtre.

Certes, aussi bien qu'avec le Nord, les Romains trafiquaient avec le Sud de l'Inde, comme le démontrent les trouvailles de monnaies d'or romaines du début de l'empire en plusieurs localités de la côte du Malabar : J. Dahlmann, *Die Thomas-Legende*, p. 51-76. Arrivé à ce point dans la série de ses thèses, on croirait que le P. Dahlmann va conclure à l'historicité de la prédication de saint Thomas au Malabar, mais il préfère s'en tenir à une activité de l'apôtre limitée au Pundjab. Il suppose que les chrétiens de Mésopotamie, s'installant au sud de l'Inde après la persécution de Sapor II, y auront transporté ce qu'ils savaient par la tradition édessénienne des *Actes* : il s'agirait d'une tradition ambulante, d'une *Wanderlegende*. *Op. cit.*, p. 162; cf. G. M. Rae, *The syrian Church in India*, Édimbourg et Londres, 1892, p. 24-26.

Mais Mgr Medlycott et, d'une façon générale, tous les auteurs qui ont eu des contacts personnels avec les Indes, n'acceptent pas facilement qu'on réduise à ce point la valeur de la tradition méridionale. J. N. Farquhar, par exemple, *The apostle Thomas in South India*, p. 21 sq., trouve une première indication favorable dans les *Actes* mêmes, qui font abandonner par saint Thomas la cour et le pays de Gondopharès pour continuer dans une autre partie des Indes l'annonce du

message évangélique. Ce déplacement de l'apôtre serait lié à l'invasion par les Kushans de la vallée de l'Indus, aux environs de l'an 50. Rien d'étonnant à ce que, refoulés par cette invasion, Habban, marchand du roi, et son ami Thomas aient choisi pour lieu de leur retraite un de ces ports de l'Inde méridionale où devaient affluer Juifs, Syriens et Grecs, Muziris par exemple. Et M. Farquhar de faire intervenir à ce point la tradition locale du Travancore, car il avoue sans difficulté que les *Actes de Judas-Thomas*, dans leur récit de la deuxième mission de l'apôtre, ne contiennent aucun nom de lieu ou de personne convenant aux Indes. L'apôtre, pour complaire à cette tradition, aurait quitté les bouches de l'Indus pour Socotra, et de Socotra serait arrivé à Muziris-Cranganore. *Op. cit.*, p. 22-24. Évidemment, c'est possible, mais on ne peut pas dire que ce soit établi. Mgr Medlycott estime que les détails donnés par les *Actes* sur la vie à la cour de Gondopharès conviennent à la cour d'un maharajah plutôt qu'à celle d'un prince parthe. *India and the apostle Thomas*, p. 277-289. Il est impossible ici d'entrer dans plus de détails. La tradition méridionale doit être ancienne, mais nous n'en possédons pas de témoignages exactement datés avant le VI[e] siècle : ce que le moine gaulois Théodore a raconté à Grégoire de Tours doit se rapporter à Mylapore, Mgr Medlycott relève que les détails météorologiques conviennent à la partie méridionale de l'Inde, non au Pundjab, *Ibid.*, p. 71-79.

Pour l'ensemble de la question, il semble que l'on puisse prudemment s'en tenir à la conclusion de M. Farquhar, p. 49 : « Il y a trente ans, la balance de la probabilité était absolument contre l'histoire de l'apostolat de saint Thomas aux Indes; nous pensons qu'aujourd'hui la balance de la probabilité est nettement du côté de l'historicité. » Il est regrettable pour la tradition méridionale que nous n'en ayons aucune attestation écrite qui soit exempte d'influences portugaises. T. K. Joseph, *The Saint Thomas traditions of South India*, dans *Bull. of the internat. Committee of hist. sciences*, t. V : *Seventh internat. congress of histor. Sciences*, Varsovie, 1933, p. 560-569; F.-X. Rocca, *La leggenda di S. Tommaso apostolo*, dans *Orientalia christ.*, t. XXII, fasc. 89 (1933), p. 168-179.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de la prédication de saint Thomas aux Indes, on ne pourrait placer au-delà du II[e] siècle la naissance d'une première communauté chrétienne en quelque partie de l'Inde, avec, sans doute, une proportion notable de chrétiens indigènes, car l'auteur des *Actes de Judas-Thomas* n'aurait pu en Mésopotamie écrire quelque chose qui fût trop invraisemblable aux yeux de ses concitoyens suffisamment informés de ce qui se passait aux Indes. A la fin du même siècle, d'ailleurs, l'Alexandrin Pantène, vers 189-190 (?), avait trouvé dans l'Inde des chrétiens qui lisaient l'évangile de saint Matthieu en hébreu, où il faut supposer une transposition savante d'Eusèbe, alors que l'évangile des chrétiens de Pantène devait être tout simplement un évangile en araméen, autrement dit en syriaque. Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. x, *P. G.*, t. XX, col. 456; S. Jérôme, *De vir. ill.*, 36, *P. L.*, t. XXIII, col. 683.

Au III[e] siècle, nous ne trouvons aucun témoignage positif sur l'existence de communautés organisées aux Indes; ce silence est d'autant plus étonnant que Mingana a recueilli un grand nombre de passages relatifs aux évêchés du golfe Persique et des régions avoisinantes, *Early spread of christianity in India*, dans *Bullet. of the John Rylands Library*, t. X, 1926, p. 489-495, avec des réserves sur la valeur de la Chronique d'Arbèles, cf. I. Ortiz de Urbina, *Intorno al valore storico della Cronaca di Arbela*, dans *Orientalia christ. period.*, t. II, 1936, p. 5-33. En 295 seulement, la *Chronique de Séert*, dans *P. O.*, t. IV, p. 236, mentionne le départ pour les Indes de l'évêque David, quittant son siège de Bassorah pour s'adonner à la vie missionnaire.

Mingana, *op. cit.*, p. 495, après bien d'autres, cite parmi les signataires du concile de Nicée « Jean le Perse, (évêque) de la Perse entière et de l'Inde majeure », d'après Gélase de Cyzique, *Concil. Nicæn.*, *P. G.*, t. LXXXV, col. 1344; mais les listes publiées par H. Gelzer, *Patrum Nicænorum nomina*, Leipzig, 1898, ne portent que « Jean le Perse », ou « de Perse ». Or, on est d'autant moins autorisé à se fonder sur le témoignage de Gélase, que cet auteur écrivait aux environs de 475, dans un temps où l'on peut considérer comme certain que les chrétientés indiennes recevaient leurs évêques de Perse; il aura reporté à l'époque du concile de Nicée une institution qui existait de son temps.

Au milieu du IV[e] siècle, rien encore ne permet d'affirmer le rattachement hiérarchique de l'Inde à la Mésopotamie; la mission du moine Théophile, en 354, y contredirait plutôt. Celui-ci, en effet, originaire des îles Maldives, fut envoyé par l'empereur Constance comme propagandiste des doctrines ariennes dans l'Himyar, au pays d'Axum, dans son île natale et dans l'Inde. Philostorge, *H. E.*, l. III, c. IV-VI, *P. G.*, t. LXV, col. 482-490; éd. Bidez, du *Corpus* de Berlin, 1913, p. 33-35; cf. Medlycott, *op. cit.*, p. 188-202. Théophile réforma plusieurs abus, nous dit Philostorge, en particulier l'usage de rester assis pendant la lecture publique de l'évangile, qui prévalait dans les chrétientés indiennes. Comment une telle intervention aurait-elle pu avoir lieu, si les Indes avaient eu dès lors des évêques mésopotamiens?

C'est dans le même temps qu'il faudrait placer l'arrivée au Malabar de chrétiens persans, fuyant la persécution de Sapor II, par un geste analogue à celui des zoroastriens, qui, après la victoire de l'Islam sur les Sassanides, fondèrent au VIII[e] siècle la colonie parsie du Guzerate. Mais on ne connaît aucune attestation d'un tel exode dans les textes contemporains; seule la tradition locale rapporte à cette époque, mais sans aucune allusion à la persécution, l'arrivée d'un groupe de chrétiens à laquelle les syro-malabares devraient et l'usage du syriaque comme langue liturgique, et leur division en deux groupes, subsistants encore sous le nom de nordistes et sudistes, *Vadalakambagar* et *Thakkumbagar*, parce qu'ils ont habité respectivement à une certaine époque les parties septentrionale et méridionale de la ville de Cranganore, les nordistes étant suivant cette tradition les descendants des convertis de saint Thomas, tandis que les sudistes seraient ceux des immigrés syriens. La tradition en a été recueillie déjà par Antonio de Gouvea; on la cite généralement dans les ouvrages récents d'après un récit, en syriaque et malayalam, mis par écrit vers 1770 à la diligence de l'évêque jacobite Gavril et conservé dans la bibliothèque de l'université de Leyde. J. P. N. Land, *Anecd. syriaca*, t. I, Leyde, 1862, p. 7 sq., texte p. 24-30, trad. p. 123-127; texte et traduction reproduits dans S. Giamil, *Genuinæ relationes inter Sedem apostolicam et Assyriorum orientalium seu Chaldæorum Ecclesiam...*, Rome, 1902, p. 552-564. Récit analogue, d'après un manuscrit de la bibliothèque Bodléienne, publié par F. Nau, *Deux notices relatives au Malabar*, dans *Rev. de l'Or. chrét.*, t. XVII, 1912, p. 74-82.

Suivant le premier de ces documents, les descendants des convertis de saint Thomas, au nombre de cent-soixante familles, privés de prêtres depuis longtemps, étaient en partie retournés à l'idolâtrie, lorsque par une intervention divine, après qu'une vision eut révélé leur situation au métropolite d'Édesse, un marchand hiérosolymitain, nommé Thomas, fut envoyé par le catholicos de Séleucie-Ctésiphon et revint, après

un premier contact, introduisant aux Indes pour y former une colonie chrétienne durable un groupe de fidèles provenant de Jérusalem, Bagdad et Ninive, avec des diacres et des prêtres, ainsi que le métropolite qui avait eu la vision. Les mérites du marchand hiérosolymitain ne s'arrêtent pas là : il aurait encore obtenu du souverain local le territoire où fut bâtie la ville de Kuramaklur et l'octroi de privilèges, dont le texte gravé sur des plaques d'airain aurait malheureusement péri, lorsque les Portugais eurent décidé de transporter ces plaques au Portugal. Telle est la tradition dans son état actuel; Gouvea la présente un peu différemment, racontant que le marchand aurait eu simultanément deux demeures, au nord et au sud de la rivière qui divise la ville de Cranganore, avec sa véritable épouse au sud, et une concubine au nord. Les enfants de ces deux femmes auraient été la souche des deux groupes, sudiste et nordiste, avec les conséquences que l'on devine, sur le plan des castes. J.-S. Assémani, qui a connu ladite histoire, la rapporte à l'arrivée dans l'Inde, vers 825, de l'évêque Thomas Cana, et pense que ses épouses étaient les deux villes de Cranganore et d'Angamalé, sur lesquelles s'exerçait sa juridiction, *Biblioth. orient.*, t. III *b*, p. CCCCXLI sq. S. Giamil, placé en face du texte de Leyde et des explications d'Assémani, a conclu logiquement à deux missions, celle du marchand Thomas de Jérusalem, qu'il complète en attribuant le nom de Joseph au métropolite anonyme d'Édesse, et celle de Thomas Cana, évêque en 800. *Op. cit.*, p. 578-582. A. Mingana dit aussi que s'il y a quelque réalité dans la mission du marchand de 345, ce qui est douteux, il faut certainement le distinguer de l'évêque Thomas Cana. *The early spread of Christianity in India*, p. 476, n. 1.

Dans les documents mésopotamiens, qui illustrent si bien ce que fut l'Église de Perse dans le premier quart du Ve siècle, art. NESTORIENNE *(Église)*, col. 171-173, il n'y a aucune allusion aux chrétientés de l'Inde. Voici donc, en résumé, ce qu'on doit pouvoir affirmer sur l'origine du christianisme aux Indes, et plus spécialement sur la côte du Malabar : une évangélisation ancienne, dont rien n'oblige à exclure le nom de l'apôtre saint Thomas, certainement antérieure à la fin du IIe siècle, probablement en relations étroites avec Édesse, comme l'insinuent la rédaction dans cette ville ou aux environs des *Actes de Judas-Thomas* et la présence aux Indes d'un évangile araméen ou syriaque. Les chrétientés de l'Inde ne furent rattachées définitivement au siège de Séleucie-Ctésiphon que vers 450, lorsque l'Église mésopotamienne eut été elle-même fortement constituée.

Sur les *Actes de Judas-Thomas*, voir APOCRYPHES DU NOUVEAU TESTAMENT, dans *Supplém. au Dictionn. de la Bible*, t. I, col. 501-504. En plus des ouvrages généraux, qui seront mentionnés à la fin de l'article : L.-M. Zaleski, *The apostle St. Thomas in India*, Mangalore, 1912; *Les origines du christianisme aux Indes*, Mangalore, 1915; *The Saints of India*, Mangalore, 1915 (les trois ouvrages composés dans un sens strictement traditionnel); A.-E. Medlycott, *India and the apostle Thomas, an inquiry, with a critical analysis of the « Acta Thomæ »*, Londres, 1905; J. Dahlmann, *Die Thomas-Legenden und die ältesten historischen Beziehungen des Christentums zum fernen Osten im Lichte der indischen Altertumskunde* (107. Ergänzungheft zu den *Stimmen aus Maria-Laach*), Fribourg-en-B., 1912; A. Väth, *Der heilige Thomas der Apostel Indiens, Eine Untersuchung über den historischen Gehalt der Thomas-Legende*, dans *Abhandlungen aus Missionskunde und Missionsgeschichte*, fasc. 4, Aix-la-Chapelle, 1925; J.-N. Farquhar, *The apostle Thomas in North India*, dans *Bulletin of the John Rylands Library*, t. X, 1926, p. 80-111; *The apostle Thomas in South India*, *ibid.*, t. XI, 1927, p. 20-50.

II. L'ÉGLISE SYRO-MALABARE DE 450 A L'ARRIVÉE DES PORTUGAIS. — Le sujet a été traité dans l'article NESTORIENNE *(Église)*, col. 195-199. Le point de départ, pour cette période, est le texte de Cosmas Indicopleustès : les textes syriaques sont fort peu nombreux et, limités à de brèves mentions, ne contiennent aucun détail sur l'histoire des chrétientés indiennes. Aux allusions d'Išo'yahb III et de Timothée Ier, col. 197 sq., on peut ajouter toutefois la mention du métropolite des Indes, au dixième rang, avant celui de Chine, dans 'Abdišo'. J. S. Assémani, *Bibl. orient.*, t. III *a*, p. 346 sq.; cf. A. Mai, *Script. vet. nova collectio*, t. X *a*, Rome, 1838, texte p. 304, trad., p. 142. Les seuls événements connus par la tradition locale sont ceux exposés dans l'article cité, col. 198 sq., l'arrivée de Thomas Cana et de son groupe, dans le cours du VIIIe siècle ou au commencement du IXe, et celle des évêques Sapor (ou Sabrišo') et Péroz. Les deux chartes sur plaques de cuivre, qui sont peut-être à mettre en relation avec ces arrivées, et les trois croix à inscriptions pehlvies, *ibid.*, col. 198, constituent le très maigre témoignage archéologique de la survivance des chrétientés indiennes pendant le Moyen Age. Il convient d'en rapprocher le ms. *Vatic. syr. 22*, écrit à Sengate-Cranganore en 1301 (colophon du 4 juin 1612 des Séleucides), qui donne, avec le nom du catholicos Mar Yahballāhā III, celui du métropolite des Indes, nommé Jacques. Le copiste se donne comme son disciple, et, bien qu'il se déclare inhabile, son écriture est limpide et démontre une tradition correcte; cf. E. Tisserant, *Specimina codicum orientalium*, Rome et Bonn, 1914, pl. 34 *a;* sur le ms., cf. J.-S. et É.-É. Assémani, *Bibliothecæ apostol. Vatic. codicum mss catalogus*, t. II, Rome, 1758, p. 187 sq.; G. Levi Della Vida, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo di manoscritti orientali della biblioteca Vaticana*, dans *Studi e testi*, n. 92, Cité du Vatican, 1939, p. 176, 187-189.

On a prétendu, et avec une particulière autorité le P. Schurhammer, *The Malabar Church and Rome during the early Portuguese period and before*, Trichinopoly, 1934, p. 25-42, que les chrétiens des Indes, au cours du Moyen Age, n'ont pas cessé d'être catholiques. Si l'on entend par là que, très peu instruits des doctrines théologiques, ils n'ont pas été formellement hérétiques, ayant toujours cru, par exemple, à la primauté du siège de Rome, nous n'y contredirons pas, faute de textes. Mais on ne peut nier que, à partir du catholicos Bahaï, les Syriens orientaux, et donc aussi les évêques mésopotamiens qui gouvernèrent les chrétientés de l'Inde et leurs prêtres, n'aient accepté les formules nestoriennes. Leurs livres liturgiques, qui évitaient l'expression « Mère de Dieu » et commémoraient Théodore de Mopsueste, Diodore et Nestorius, témoignent contre eux. Comme, d'autre part, ils étaient isolés des autres groupes chrétiens, vivant au milieu d'une énorme majorité de païens et de musulmans, on comprend qu'à l'arrivée des Portugais ils se soient considérés comme appartenant à la même Église qu'eux. Il fallut plusieurs années pour qu'avec une connaissance réciproque plus approfondie les divergences doctrinales se manifestassent.

Pour compléter les rares données des textes orientaux connus, il a paru utile de réunir ici les témoignages occidentaux sur les chrétientés des Indes. Le premier témoin est le moine gaulois Théodore, qui informa Grégoire de Tours, ci-dessus, col. 3090. Il a vu à Mylapore une grande église richement ornée, desservie par des moines, ce qui suppose une chrétienté florissante : *Monasterium habetur et templum miræ magnitudinis diligenterque ornatum atque compositum*. Viennent ensuite, dans divers textes anglais, Medlycott, *India and the apostle Thomas*, p. 80-81, de simples allusions à l'ambassade que le roi d'Angleterre, Alfred le Grand, envoya porter ses présents à la tombe de saint Thomas en 883, et l'on arrive aux

visites presque simultanées des deux grands voyageurs de la fin du XIIIe siècle, Marco Polo, retour de Chine en 1293, et Jean de Mont-Corvin, y allant, la même année.

Du récit de Marco Polo, *Il Milione*, éd. L. Foscolo Benedetto, Florence, 1928, p. 187, nous apprenons seulement qu'au sanctuaire de l'apôtre accouraient également en pèlerinage musulmans et chrétiens, et que les pèlerins remportaient jalousement un peu de terre rougeâtre, dont ils attendaient des effets merveilleux pour la guérison des maladies. Rien, au contraire, sur les chrétiens de l'Inde dans les deux lettres de Jean de Mont-Corvin, alors qu'il visita cependant en treize mois passablement de pays : *De India majorem partem ego vidi*, dit-il, perdant à Mylapore, *ad ecclesiam sancti Thomæ apostoli*, son compagnon de voyage, le dominicain Nicolas de Pistoie. L'intrépide missionnaire semble n'avoir considéré que les païens, dont il baptisa une centaine; il ne pouvait cependant ignorer les nestoriens de l'Inde, ayant connu ceux-ci dans son voyage de Tauris au golfe Persique et souffert de leurs oppositions pendant cinq ans en Chine. Cf. lettre du 8 juin 1305, dans G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra santa*, t. III, Quaracchi, 1919, p. 87; lettre du 13 février 1306, *ibid.*, p. 92. Il y a tout lieu de croire que Jean de Mont-Corvin avait été plus explicite dans d'autres lettres aujourd'hui perdues, dont le document transmis à Barthélemy de Santo Concordio par le dominicain Menetillo de Spolète peut donner une idée. *Op. cit.*, t. I, p. 307. Là du moins il est dit que, sur le littoral, les musulmans constituent l'élément dominant, et que, dans l'intérieur, il y a un petit nombre de chrétiens, qui persécutent les juifs, encore moins nombreux.

Jean de Mont-Corvin avait donné à entendre que la prédication, dans l'Inde, aurait facilement porté des fruits. L'indication ne fut pas immédiatement retenue par les autorités responsables, qui devaient avant tout pourvoir, et Dieu sait avec quelles difficultés, au maintien de la mission de Chine. C'est à l'Extrême-Orient qu'étaient destinés les quatre franciscains qui arrivèrent à Tauris à l'automne de 1320, mais c'est à l'établissement d'un diocèse dans l'Inde que leur voyage allait aboutir. Parmi les dominicains de Tauris se trouvait un solide Rouergat, Jordan Catala, originaire de Séverac, arrivé en Perse depuis plusieurs années et devenu expert en l'usage de la langue persane. Las du milieu trop tranquille où il vivait, Jordan se joignit aux franciscains et aborda avec eux au port de Tana, dans l'île de Salsette, au commencement de 1321. Cette petite ville avait une minuscule communauté de nestoriens, qui accueillirent convenablement les missionnaires et leur indiquèrent un autre groupe abandonné sur la côte du Guzerate. Tandis que Jordan visitait ces pauvres chrétiens, ignorants par manque de prêtres, ses compagnons furent emprisonnés et martyrisés. Jordan n'avait pas d'obédience pour aller en Chine; il resta donc dans la région, où il fut bientôt rejoint par un de ses confrères de Tauris. Ainsi que l'avait prévu Jean de Mont-Corvin, l'apostolat parmi les Indiens était assez facile; la population était tolérante et, sans les musulmans, on aurait eu passablement de conversions. Jordan Catala voulut intéresser à ce pays ses supérieurs majeurs et le pape; après avoir écrit plusieurs lettres, il fut enfin appelé en Occident. C'est sans doute en Avignon qu'il écrivit ses *Mirabilia descripta;* il en partit en avril 1330 comme évêque de Quilon, premier évêque occidental aux Indes, et précisément dans cette partie de l'Inde où il y avait déjà des chrétiens. Jordan avait exactement renseigné la Curie sur la situation politique et religieuse du pays. Jean XXII, pour faciliter son ministère, le recommanda par une série de lettres, dont une aux chrétiens de l'Inde en général, une aux catholiques convertis du paganisme ou de l'hérésie, une enfin aux nestoriens. A. Mercati, *Monumenta Vaticana veterem diœcesim Columbensem [Quilon] et ejusdem primum episcopum Jordanem Catalani O. P. respicientia*, Rome, 1923, p. 13 sq., 28 sq.

Oderic de Pordenone a vu les nestoriens de Tana, il a visité quelque part dans la péninsule une maison de frères mineurs, puis il est passé au Malabar, où il a entendu parler des différends entre chrétiens et juifs, différends d'où les chrétiens sortent généralement victorieux. L. de Backer, *L'Extrême-Orient au Moyen Age*, Paris, 1877, p. 95-102. Dans le texte latin édité par Marcellino da Civezza, *Storia universale delle missioni francescane*, t. III, Rome, 1859, p. 753, il n'est pas question de juifs, mais d'hindous; il y est dit aussi, p. 754, qu'à côté de l'église de Saint-Thomas, pour lors remplie d'idoles, il y avait quinze maisons de nestoriens, *qui sunt christiani, sed pessimi hæretici.*

Le *Chronicon, seu liber historiæ plurimæ*, que le P. Golubovich attribue au franciscain Jean Elemosina (1336), contient un passage sur les chrétiens de l'Inde moyenne, où il est parlé de sept royaumes et d'un monarque nestorien à qui les missionnaires, mineurs et prêcheurs, auraient fait connaître la vraie foi, *Biblioteca bio-bibliografica...*, t. II, Quaracchi, 1913, p. 127. Malheureusement, il semble que le texte de ce chapitre n'ait pas été publié jusqu'à présent, cf. R. Streit, *Bibliotheca missionum*, t. IV, Aix-la-Chapelle, 1928, p. 73, n. 287.

Le franciscain florentin Jean Marignola passa quatorze mois à Quilon, retenu par une forte dysenterie, avril 1348-août 1349, puis rentra en Europe par Mylapore, Ceylan et le golfe Persique. Il affirme que les chrétiens de Saint-Thomas (c'est la première fois que le terme apparaît, à ce qu'il semble) l'emportent sur les musulmans; de ces chrétiens il reçut des dons considérables en sa qualité de légat pontifical, cf. G. Schurhammer, *op. cit.*, p. 25. A Quilon se trouvait une église latine, dédiée à saint Georges, *ecclesia S. Georgii latinorum*, celle de Jordan Catala évidemment, que le bon religieux décora de peintures. Il nous montre ainsi la juxtaposition des deux éléments chrétiens : catholiques latins, récemment convertis du paganisme, et nestoriens indigènes, sans que leurs relations soient précisées. Toutefois, le fait que les chrétiens d'ancienne tradition lui payaient mensuellement une sorte de redevance, comme à l'envoyé du pontife romain, indique une assez bonne entente entre les missionnaires venus d'Occident et les chrétientés locales. Éd. J. Emler, dans *Fontes rerum Bohemicarum*, t. III, Prague, 1882, p. 496-507.

Nicolas de' Conti, qui visita l'Inde à plusieurs reprises entre 1415 et 1438, a vu des nestoriens auprès du sanctuaire de Saint-Thomas et ailleurs; il dit qu'ils étaient un millier à Mylapore, les autres étant dispersés un peu partout dans l'Inde, comme les juifs en Europe. Poggio Bracciolini, *Historiæ de varietate fortunæ*, Paris, 1723, l. IV, p. 129; M. Longhena, *Viaggi in Persia, India e Giava di Nicolo de' Conti*, Milan, 1929, p. 130. C'est le dernier témoignage d'un voyageur occidental avant l'arrivée des Portugais. Le silence des documents syriaques, signalé au début du paragraphe, étonnera peut-être; mais il ne faut jamais oublier, lorsqu'on étudie l'histoire des syriens orientaux, que la Mésopotamie a été dévastée par les hordes mongoles en 1263 et que la chrétienté nestorienne, si brutalement condamnée dès lors à une rapide décadence, n'a guère eu le moyen de nous transmettre son histoire. Aux Indes, en 1599, le grand autodafé ordonné à Diamper a dû entraîner la disparition d'un grand nombre de manuscrits, dont les colophons nous auraient sans doute révélé bien des détails d'histoire

locale. J.-B. Chabot, *L'autodafé des livres syriaques au Malabar*, dans *Florilegium... Melchior de Vogüé*, Paris, 1909, p. 613-623. Il est notable que le *Vatic. syr. 22* est le seul ms. syro-malabare antérieur à 1500, dont l'existence nous soit connue.

Un dernier document toutefois met bien au point la situation de la chrétienté des Indes à la fin du xve siècle; c'est un récit anonyme contenu dans le *Vatic. syr. 204*, curieuse compilation en caractères nestoriens de textes arabes et syriaques rapportée d'Orient par André Scandar à la suite de sa mission des années 1718-1721. J.-S. Assémani, *Bibl. orient.*, t. II *a*, p. 590-599; S. Giamil, *Genuinæ relationes...*, p. 586-600. Il y est raconté comment après être restés assez longtemps sans évêques, les chrétiens du Malabar envoyèrent au catholicos de Séleucie-Ctésiphon trois des leurs pour lui demander de restituer leur hiérarchie. Un des trois voyageurs étant mort en route, les deux survivants furent ordonnés prêtres à Djézireh par le catholicos et envoyés au couvent de Mar Eugène pour y choisir les futurs pasteurs de leurs concitoyens. Deux moines, après avoir été consacrés sous les noms de Thomas et de Jean, partirent avec les envoyés, et furent reçus avec transport. Après qu'ils eurent ordonné des prêtres et consacré des autels pour répondre au besoin, Mar Thomas retourna en Mésopotamie, pour faire son rapport au catholicos et lui porter les redevances et les dons spontanés des fidèles, parmi lesquels on note un serviteur nègre. Lorsqu'il arriva, Simon V était mort, mais son successeur Élie V (1502-1503), faisant appel de nouveau aux moines du couvent de Saint-Eugène, en consacra trois, dont un comme métropolite, sous le nom de Yahballāhā, les deux autres, Mar Denḥa (omis par Giamil) et Mar Jacques, devant former avec Mar Jean le groupe de ses suffragants. Telle était la hiérarchie des chrétiens du Malabar, lorsque les Portugais s'y installèrent. F. Nau a publié le colophon d'un psautier copié en 1504 par Mar Jacques (Paris, Bibl. nat., *syr. 25*), *Deux notices relatives au Malabar*, dans *Revue de l'Or. chrét.*, t. XVII, 1912, p. 83 sq.

Le récit du *Vatic. syr. 204* montre sur le vif comment se posait pour les chrétientés de l'Inde le problème de la hiérarchie et du sacerdoce, exactement comme pour la chrétienté d'Abyssinie, car le patriarche d'Alexandrie et le catholicos de Séleucie-Ctésiphon se réservaient l'un comme l'autre de consacrer les évêques et de les choisir parmi les moines de leur entourage, au lieu de créer une véritable hiérarchie indigène. Quant à l'exactitude des informations de ce récit isolé, elle résulte des relations portugaises avec les personnages sus-mentionnés. Le prêtre Joseph, qui avait été un des envoyés de la première mission en Mésopotamie, accompagna Pierre Cabral à Lisbonne en 1501 et visita ensuite Rome et Venise avant de rentrer aux Indes, où il se trouvait en 1518 comme curé de Cranganore. Le P. Schurhammer a réimprimé les déclarations qu'il fit en Italie d'après M. Fracanzano da Montalboddo, *Paesi novamente retrovati, et novo mondo da Alberico Vesputio Florentino*, Vicence, 1507, dans *The malabar Church and Rome*, p. 26-31.

III. Les chrétiens de rit syrien sous la domination portugaise jusqu'au synode de Diamper. — Le pionnier de l'activité portugaise aux Indes y arriva par la route ordinaire. Jean Peres da Covilham, que le roi Jean II avait chargé avec Alphonse de Payva d'enquêter sur le royaume du « prêtre Jean », partit de Santarem le 7 mai 1487, passa par Alexandrie, atteignit Aden et s'engagea seul sur la route habituelle des navigateurs arabes, après avoir laissé son compagnon aborder en Éthiopie. Il visita la côte du Malabar, retourna vers l'Afrique, dont il visita le littoral de Zeila à Sofala, et passa lui aussi en Éthiopie. Les Éthiopiens avaient pour principe de ne laisser sortir de leur pays aucun des étrangers qui avaient réussi à y entrer : Jean Peres de Covilham y était encore lorsque Rodrigue de Lima y arriva en 1520 comme ambassadeur du roi de Portugal, mais il avait envoyé à son souverain des informations sur la route qu'il fallait suivre pour aboutir aux Indes après avoir doublé l'extrémité méridionale de l'Afrique. F. Alvarez, *Viaggio della Ethiopia*, dans J.-B. Ramusio, *Delle navigationi et viaggi*, t. I, Venise, 1563, p. 223.

Vasco de Gama quitta Lisbonne le 7 juin 1497 et arriva près de Calicut, le 14 mai 1498, guidé par le pilote arabe Ibn Madjid. Dès lors, chaque année, une flotte portugaise partit pour les Indes Orientales; mais l'expédition de Pierre Cabral, en 1500, tomba dans une embuscade organisée à l'instigation des Arabes. L'arrivée des Francs et les embûches auxquelles ils furent exposés par l'inimitié des musulmans, comme aussi la vengeance exercée par Vasco de Gama en novembre 1502, sont racontées d'une façon très vivante par les trois évêques nestoriens, dont il a été question à la fin du paragraphe précédent, Mar Yahballāhā, Mar Denḥa et Mar Jacques, écrivant au catholicos dans la deuxième moitié de l'année 1504. J.-S. Assémani, *Bibl. orient.*, t. III *a*, p. 595-599; S. Giamil, *op. cit.*, p. 592-600. Les évêques parlent des Portugais dans les meilleurs termes, les qualifient de frères et les louent de ce qu'ils se faisaient accompagner dans leurs voyages par des prêtres. Comme ce devait être pour les Éthiopiens en 1520, c'était un grand encouragement pour une minorité de chrétiens exposés aux vexations des musulmans depuis des siècles, que de voir arriver d'autres chrétiens, doués d'une force militaire capable d'en imposer aux fidèles du Prophète.

Les premiers éléments portugais qui débarquèrent aux Indes ne se préoccupèrent pas beaucoup, semble-t-il, de savoir si les chrétiens qu'ils rencontraient appartenaient ou non à la Grande Église. Rien d'étonnant à ce qu'ils fussent pratiquement en dehors de l'obédience de Rome; les envoyés du roi de Portugal savaient bien qu'ils arrivaient dans des pays, Indes ou Éthiopie, qui n'avaient pas de relations régulières avec l'Europe, mais ces chrétiens devaient être ceux dont on parlait beaucoup en Occident depuis deux siècles, les sujets du fameux prêtre Jean; et ils profitaient d'un préjugé favorable. C'est ainsi que les évêques mésopotamiens étant restés auprès des Portugais pendant deux mois et demi, furent admis aux offices liturgiques et invités même à célébrer les saints mystères dans l'oratoire que les prêtres latins avaient organisé. J.-S. Assémani, *op. cit.*, p. 594.

Si l'on veut bien comprendre, au demeurant, les attitudes successives des Portugais vis-à-vis des chrétiens indigènes, du Malabar ou d'Éthiopie, il faut absolument se rappeler le caractère de leurs expéditions, tout différent de celui des entreprises postérieures des Hollandais ou des Anglais. Alors que les navigateurs des Provinces-Unies ou de Grande-Bretagne sont des particuliers, isolés ou travaillant pour une compagnie à charte, les explorateurs portugais sont des officiers de la marine royale, qui conduisent une flotte du roi, même quand ils font du commerce. D'autre part, le souverain du Portugal n'oublie jamais qu'il est le successeur des grands-maîtres de l'Ordre du Christ. Les expéditions contre les Maures et, lorsque l'infant Henri le Navigateur eut pris l'administration de la grande-maîtrise, les expéditions océaniques eurent toujours un double caractère, militaire et religieux. Les papes ont reconnu dans d'innombrables documents les mérites du Portugal en matière d'évangélisation; bien plus, ils ont concédé aux souverains de ce royaume des privilèges exceptionnels de patronage sur les dio-

cèses exotiques, dont la dotation fut généralement assurée grâce aux revenus de l'Ordre du Christ; c'est l'origine du *Padroado* (Patronat), dont l'influence sur les missions a été parfois avantageuse, souvent aussi discutable.

Les premiers missionnaires du Proche-Orient, les fameux « pérégrinants du Christ », dominicains et franciscains, français, italiens, allemands, étaient entrés en contact avec les dissidents, progressivement, en partant des communautés indigènes catholiques constituées au cours des croisades. Les missionnaires qui arrivèrent directement du Portugal au Malabar, plus tard en Éthiopie, arrivaient de but en blanc au milieu de communautés, dont ils ne savaient rien, ni la langue, ni la liturgie, ni l'histoire, communautés qui n'étaient pas flanquées, à droite et à gauche, d'autres communautés chrétiennes, hérétiques ou schismatiques les unes par rapport aux autres. Les communautés, nestorienne du Malabar et monophysite d'Éthiopie, étaient dans leurs milieux respectifs les seules qui représentassent le christianisme. Il était normal que les premiers temps fussent de bon voisinage : on était trop heureux de se retrouver entre chrétiens au milieu de majorités païennes ou musulmanes! Mais assez vite les missionnaires portugais s'aperçurent des divergences doctrinales, se scandalisèrent des différences rituelles. Ils voulaient le règne de Dieu et, convertissant les païens à la vraie foi, ils ne pouvaient tolérer que des chrétiens, à côté d'eux, errassent dans leurs croyances ou pratiquassent une liturgie douteuse. D'autre part, au moment où Vasco de Gama organisait définitivement les premiers établissements portugais des Indes, l'Église syro-malabare avait une hiérarchie convenablement pourvue : un métropolite, Mar Yahballāhā, et trois évêques suffragants, Mar Denḥa, Mar Jacques et l'évêque envoyé deux ans avant eux de Mésopotamie, Mar Jean, qui vivait encore. Ces quatre prélats, étant d'origine mésopotamienne, étaient très attachés au catholicosat de Séleucie-Ctésiphon; par contre, ils ne semblent pas avoir été des partisans très fanatiques de l'hérésie nestorienne. Les chrétiens qu'ils avaient à gouverner formaient, d'après la lettre déjà citée, un ensemble de 30 000 familles, dispersées dans une vingtaine de villes et de nombreux villages, dont le plus grand nombre se trouvaient dans la chaîne des Ghats occidentaux, ce que les documents italiens appellent habituellement la *Serra*, à huit jours de distance de Cananore, sans parler de la communauté plus distante de Mylapore. J.-S. Assémani, *op. cit.*, p. 594.

Les chrétiens « syriens », pour échapper aux vexations des musulmans, s'étaient présentés à Vasco de Gama, dès 1503, en demandant de passer sous sa protection. Ils ne pensaient pas que cette démarche pût avoir quelque influence sur la vie de leur Église. Mais, les expéditions portugaises ayant pour but d'interrompre le trafic entre les Indes et l'Égypte, où le commerce vénitien s'approvisionnait en épices, l'élimination des navigateurs arabes, les progrès des armées turques, la réduction et le contrôle très strict de la navigation dans le golfe Persique eurent pour effet de couper la hiérarchie indienne de sa base. Rien d'étonnant, par suite, à ce qu'aucune nouvelle arrivée d'évêques ne soit mentionnée pendant la première moitié du XVIe siècle. Et pourtant, des cinq prélats connus, Mar Jean, encore vivant en 1503, semble être mort peu après; de Mar Yahballāhā et de Mar Denḥa, dont on ne sait rien de positif, il semble bien qu'ils ne durèrent guère. Mar Thomas s'occupa des chrétiens de l'extrême sud de l'Inde et, après avoir été soupçonné d'hérésie, mourut après 1536, dans le sein de l'Église catholique. Quant à Mar Jacques, s'étant conformé en partie au moins à la liturgie romaine, ayant réussi, non sans luttes, à maintenir sa position contre des missionnaires trop entreprenants, comme Alvaro Penteado, il finit par se retirer au couvent des franciscains de Cochin, peut-être dans une retraite forcée, et c'est là que saint François-Xavier le trouva encore vivant en 1549. G. Schurhammer, *Three letters of Mar Iacob bishop of Malabar 1503-1550*, dans *Gregorianum*, t. XIV, 1933, p. 62-86, repris dans *The Malabar Church and Rome during the early Portuguese period and before*, Trichinopoly, 1934, p. 1-24. Le saint missionnaire pérora auprès de Jean III la cause du vieil évêque « qui a bien servi Dieu et votre Altesse en ces contrées pendant quarante-cinq ans, vieillard vertueux et saint ». Mar Jacques avait bien mérité cet éloge par sa politique conciliante, certainement avantageuse pour les Portugais, et surtout en aidant les franciscains à fonder à Cranganore, en 1541, un collège qui réunit bientôt les enfants des meilleures familles syro-malabares et comptait plus de cent élèves au moment où saint François-Xavier le visita, *Monumenta Xaveriana*, t. I, dans *Monum. hist. S. J.*, fasc. 74, p. 480 sq., 511.

Peu soucieux, à ce qu'il semble, des droits de la hiérarchie mésopotamienne, Alphonse d'Albuquerque, dès 1503, avait confié à un dominicain nommé Rodrigue les intérêts spirituels des nestoriens de Quilon (Coulam); en 1515, on signale que douze mille d'entre eux avaient renoncé à leurs erreurs; en 1516, d'autres conversions eurent lieu à Mylapore. A.-B. de Bragança Pereira, *Historia religiosa de Goa*, dans *O Oriente português*, fasc. 2-3, 1932, p. 34 sq., et tirage à part, t. I, fasc. 1, Bastora, s. a. Le P. Schurhammer a réuni dans l'article cité, p. 81-84, plusieurs textes qui montrent avec quel sans-gêne le clergé portugais voulait imposer ses usages aux syriens. Saint François-Xavier montra plus de doigté : bien que son ministère ait été tout d'abord orienté vers de pauvres chrétiens de la Côte des pêcheurs, qui n'avaient de chrétien que le nom, il ne resta pas étranger au groupe si important des « syriens », dont il eut occasion de visiter les centres principaux, Quilon, Cochin, Cranganore, Travancore. On serait tenté de penser qu'il a choisi en pensant à eux — prêchant non à eux, mais dans leur région — l'invocation à la vierge « sainte Marie, mère de Jésus-Christ, Fils de Dieu », sur laquelle il insiste en écrivant à ses confrères de Rome, comme s'il avait redouté d'offenser les oreilles d'anciens nestoriens, récemment convertis de leurs erreurs. *Monum. Xaveriana*, t. I, p. 273 sq., 283.

Aucun écho de controverses religieuses entre les Portugais et les chrétiens indigènes pour le premier demi-siècle de l'occupation. Il est vrai que, les nouveaux venus ignorant le malayalam et traitant généralement leurs affaires par l'intermédiaire de musulmans, il ne se présentait pas d'occasion où l'on dût discuter religion. C'est seulement lorsque François-Xavier eut composé un catéchisme en malayalam, et surtout lorsqu'à sa demande un inquisiteur fut installé à Goa, que l'exactitude des formules dogmatiques dont se servaient les chrétiens de Saint-Thomas vint à être examinée d'un peu plus près.

Toutefois, c'est plutôt sur le terrain de la juridiction que les oppositions devaient d'abord se produire. Les marins portugais avaient, comme on l'a dit, l'intention d'assurer à leur pays le monopole du commerce entre les Indes et l'Europe; les ecclésiastiques partis avec eux des rives du Tage n'étaient pas moins férus d'idées absolutistes. Calixte III, par sa bulle *Inter cætera* du 13 mars 1455, *Bullarium patronatus Portugalliæ*, t. I, Lisbonne, 1868 p. 36 sq., avait concédé au grand-prieur de la Milice du Christ juridiction sur toute l'Afrique, à partir du cap Boiador, et sur les régions méridionales de l'Asie. Privilège, qui, pour

l'Asie, devait rester quarante-trois ans sans objet, mais qui n'était pas oublié pour autant, car les rois de Portugal avaient eu soin de faire renouveler par les papes successifs tous leurs droits sur les Églises des contrées lointaines. Aussi, dès 1503, trouve-t-on un dominicain, Dominique de Souza, vicaire général du grand-maître pour les Indes. A. Jann, *Die kathol. Missionen in Indien, China und Japan*, Paderborn, 1915, p. 62, n. 1. On a relevé que la hiérarchie, rapidement organisée dans les contrées transocéaniques conquises par les Espagnols, a été au contraire constituée très lentement dans la zone portugaise. C'est ainsi qu'un commissariat ayant été fondé en 1500 pour la côte orientale d'Afrique et les Indes, les quatre commissaires successivement nommés de 1514 à 1534 n'y firent que de brèves apparitions, et l'évêché de Goa, dont la création avait été décidée en principe dès 1533 ne fut érigé en réalité qu'en 1539, comme suffragant de Funchal, ville véritablement trop éloignée, A. Jann, *op. cit.*, p. 55-63, 83-87, pour devenir enfin, en 1558, métropole, de la côte orientale de l'Inde jusqu'à la Chine inclusivement. *Ibid.*, p. 100-113.

Mais à peine installé, l'évêque de Goa entre en conflit avec la hiérarchie des syro-malabares. Mar Jacques, le fait a été noté, termina sa vie loin de ses ouailles, sans qu'on ait la preuve qu'il ait commis une faute quelconque, et ses lettres de 1523 et 1530 montrent combien il lui avait été difficile de résister aux missionnaires désireux de l'évincer. G. Schurhammer, *art. cit.*, p. 71-81. Lorsque l'Église de Mésopotamie se fut sérieusement tournée vers Rome, en 1552, on put espérer que les affaires des « syriens » du Malabar iraient de pair. En fait, Sulāqā se rendant à Rome, pour y faire devant le pape sa profession de foi et recevoir la consécration, n'oublia pas cette partie lointaine de son troupeau; il avait même songé à faire le voyage de Lisbonne pour s'entretenir avec le roi sur les nécessités des chrétiens de rit oriental. Ne pouvant disposer d'assez de temps pour ce voyage, il avait sollicité et obtenu de l'ambassadeur du Portugal près le Saint-Siège des lettres de présentation pour le vice-roi des Indes. G. Beltrami, *La Chiesa caldea nel secolo dell' Unione*, dans *Oriental. christ.*, t. XXIX, fasc. 83, p. 16. Malheureusement, le gouvernement de Mar Simon Sulāqā fut de courte durée : dès le mois de janvier 1555, le saint patriarche avait reçu la couronne du martyre, sacrifié par la jalousie d'un concurrent. *Ibid.*, p. 24. Il avait pu toutefois consacrer plusieurs évêques et l'union avec Rome persista. Bien plus, les deux dominicains maltais qui l'avaient accompagné, l'évêque Ambroise Buttigeg et le P. Antonin Zahara, veillèrent à ce que les communautés des Indes ne restassent pas en dehors de l'union. Aussitôt que le nouveau catholicos Mar ʿAbdišoʿ eut été élu par les évêques, il prit des dispositions pour l'envoi, comme visiteur, du métropolite Mar Élie, avec mission d'installer comme évêque des Indes un frère du patriarche défunt, Mar Joseph. Les dominicains accompagnaient les prélats chaldéens, munis de la lettre au vice-roi des Indes, que Sulāqā avait apportée de Rome; ils devaient, après l'installation de Mar Joseph, regagner l'Europe via Lisbonne. Mgr Beltrami a supposé, non sans fondement, que la caravane navigua d'Ormuz à Mozambique et de là vers Goa. Si extraordinaire que cet itinéraire puisse paraître, c'est le seul moyen d'expliquer la souscription du *Vatic. syr. 27*, que Mar Joseph affirme avoir achevé en la ville de Mozambique le 8 juillet 1556 (1867 des Grecs). L'arrivée à Goa se place vers la fin de la même année, au plus tard en novembre. *Op. cit.*, p. 38 et n. 6.

Sulāqā avait eu raison de prévoir des difficultés du côté des autorités portugaises locales. Les chrétientés de la montagne des Ghats échappaient à peu près complètement jusqu'alors à l'influence du clergé occidental et celui-ci n'était pas disposé à laisser un évêque mésopotamien les visiter ou s'installer chez elles. Ni les lettres de Rome, ni la présence des dominicains n'arrêtèrent l'inquisition goanaise : tandis que les religieux maltais étaient obligés de rester à Goa, les évêques syriens furent envoyés au couvent des franciscains de Bassein et on les y retint dix-huit mois, avant de les laisser poursuivre leur voyage. Le gardien de ce couvent, Antoine de Porto, pénétré de l'importance de la tâche dont le gouverneur François Barreto l'avait chargé, crut bon d'écrire au roi de Portugal sur le comportement des évêques et son rapport contient le plus précieux exposé sur la manière dont les autorités ecclésiastiques portugaises envisageaient la question du clergé oriental. Texte portugais dans Beltrami, *op. cit.*, p. 40-43, n. 9. Le bon franciscain reconnaît la parfaite orthodoxie et dignité des deux évêques, moins informés en théologie morale que ne le sont habituellement les prêtres occidentaux, mais instruits néanmoins du nécessaire et connaissant les doctrines des auteurs orientaux, qui sont conformes à celles des Pères. La piété de ces deux évêques est telle qu'on peut les donner en exemple aux Portugais des Indes : appartenant à un ordre monastique, ils sont mortifiés et ne mangent jamais de viande; ils s'abstiennent de vin pendant l'avent et le carême, passent leur temps dans l'oraison, la contemplation, l'étude des saintes Écritures et des Pères. Mais, si pieusement qu'il les ait vus dire leur messe en chaldéen, Fra Antonio de Porto, pour obéir sans doute aux ordres reçus, leur a enseigné le latin et les cérémonies de la messe latine; finalement, il est arrivé à ce beau résultat, qu'en la fête de la résurrection du Seigneur, le dimanche de Pâques 1557, les évêques ont célébré la sainte liturgie dans le rit romain, ce qu'ils ont fait constamment depuis lors. Un tel résultat n'a pas coûté peu d'efforts : le dévoué franciscain leur a fait dire un bon nombre de « messes sèches », pendant lesquelles il les assistait, et, s'ils ne prononcent pas tout à fait le latin à la portugaise, ils ne réussissent pas plus mal que les Français ou les Italiens. Ayant donc « converti » ses hôtes à la pratique latine, le gardien de Bassein leur a encore expliqué qu'ils n'avaient rien à faire au Malabar et que l'autorité les empêcherait justement d'y aller, car l'évêque de Goa est l'évêque du Malabar, comme il est évêque de toute l'Inde et de toutes les régions orientales passées sous la domination portugaise, si bien qu'à vouloir administrer les sacrements aux orientaux du Malabar, sans l'autorisation de l'ordinaire de Goa, ils se trouveraient être de ces voleurs, qui entrent pour saccager la bergerie sans passer par la porte. Frère Antoine espérait que Mar Élie, le visiteur, profondément écœuré, retournerait directement en Mésopotamie, tandis que Mar Joseph, explicitement consacré pour le Malabar, partirait pour Lisbonne et Rome, d'où il rejoindrait la Chaldée. Au demeurant, comme un évêque nestorien, échappant à la surveillance portugaise, avait réussi à pénétrer au Malabar, Frère Antoine suggère qu'on pourrait se servir de Mar Joseph pour le tenir en échec, à la condition toutefois qu'il soit accompagné d'un franciscain portugais et célèbre en latin tous les offices pontificaux.

Cette lettre du gardien de Bassein exprime sans ambages la mentalité de la plupart des missionnaires latins des Indes, non seulement au XVIe siècle, mais jusqu'à la constitution de la hiérarchie syro-malabare, mentalité partagée d'ailleurs, même après l'encyclique *Orientalium dignitas*, par un certain nombre d'ecclésiastiques latins d'Orient, qui ne cessent de revendiquer, pratiquement au moins, pour le rit latin, une suprématie que Rome a toujours refusé d'entériner.

La résolution de Mar Joseph, décidé à pérorer sa cause à Lisbonne, les instances de Buttigeg ou un ordre venu du Portugal provoquèrent finalement, dans la deuxième moitié de 1558, l'élargissement des évêques chaldéens. Ils partirent donc avec leurs conseillers européens pour le sud de l'Inde et s'arrêtèrent d'abord à Cochin, pour y commencer la visite des communautés « syriennes », mais Buttigeg y mourut et le P. Antonin Zahara demeura seul pour l'accomplissement d'une visite à toutes les paroisses du pays, qui se prolongea pendant deux ans. Personne, à ce qu'il semble, ne s'opposa aux évêques de l'obédience de Rome, ce qui prouve qu'il n'y avait pas de nestorianisme positif. On doit noter aussi qu'au cours de la visite beaucoup de païens furent baptisés; les « syriens » du Malabar, doués d'un véritable esprit missionnaire, avaient toujours fait du prosélytisme parmi les idolâtres, rien d'étonnant donc à ce que les prédications qui accompagnaient la visite aient été l'origine de conversions plus nombreuses encore que d'habitude. Beltrami, *op. cit.*, p. 51.

Cependant, Pie IV rappelait Antonin Zahara par bref du 24 janvier 1561, espérant qu'il pourrait être utilisé en Égypte, où il était allé avec Buttigeg en 1555. *Ibid.*, p. 27-34. L'Inquisition de l'Inde profita de l'occasion pour envoyer Mar Joseph aux inquisiteurs de Lisbonne. *Ibid.*, p. 86 sq. Le frère du martyr Sulāqā s'embarqua sans doute avec confiance, persuadé qu'il obtiendrait du roi de Portugal, comme du Saint-Siège, les droits du siège chaldéen d'Angamalé, mais il lui fut impossible d'atteindre Rome. A Lisbonne, où il fut retenu plus d'un an, il arriva bien à démontrer son orthodoxie, obtenant du cardinal Henri, alors régent, des lettres pour le vice-roi des Indes; mais on ne jugea pas opportun de lui laisser faire la visite *ad limina :* il dut se contenter d'une bénédiction que Pie IV lui envoya par bref du 27 juin 1564, en lui enjoignant de retourner directement au Malabar, suivant la décision du régent, et en l'encourageant à persévérer dans la foi catholique, dont le patriarche 'Abdišo', deux ans auparavant, avait fait solennellement profession. L'interdiction à Mar Joseph de visiter la Curie doit être mise en relation avec la protestation de l'ambassadeur de Portugal à la VIe session du concile de Trente (17 septembre 1562), contre la titulature où 'Abdišo' revendiquait la juridiction du catholicos des syriens orientaux sur les évêchés et métropoles de l'Inde; cf. E. Ehses, *Concilii Tridentini acta*, t. v, p. 959. Le Portugal entendait se réserver le contrôle de tout ce qui se passait aux Indes et le pape qui avait besoin du concours de ce pays pour assurer le succès du concile, désirait éviter tout conflit.

Le pauvre Mar Joseph n'était pas au bout de ses peines. En le voyant partir pour l'Europe sous mandat de l'Inquisition, les catholiques « syriens » du Malabar s'étaient empressés d'avertir le patriarche et de lui demander un autre évêque. Mar Élie, qui avait partagé l'internement de Mar Joseph chez les franciscains de Bassein et avait pu constater *de visu* l'immense besoin d'assistance ecclésiastique des chrétientés du Malabar, auxquelles il aurait fallu non pas un, mais plusieurs évêques, appuya sans doute leur requête. 'Abdišo' leur destina Mar Abraham. Celui-ci, instruit par l'expérience de son prédécesseur, prit grand soin d'éviter Goa. Il était pacifiquement installé au Malabar, quand Mar Joseph y revint, porteur de lettres qui lui assuraient l'appui des autorités portugaises, résigné à latiniser le rit par l'emploi du pain azyme et des ornements liturgiques occidentaux. Il était impossible que la population ne se divisât; les uns se rallièrent à Mar Joseph, les autres à Mar Abraham. Celui-ci d'ailleurs fut bientôt arrêté par les autorités portugaises et embarqué à destination de Lisbonne, mais il réussit à tromper la surveillance, débarqua à Mélindé et regagna la Mésopotamie. Cependant, 'Abdišo', qui avait sincèrement promis obéissance au Saint-Siège, ne se jugeant pas qualifié pour dirimer la controverse, fit partir Mar Abraham pour Rome. Pie IV n'hésita pas : puisqu'il y avait deux évêques et un grand nombre de fidèles, il n'y avait qu'à diviser le diocèse et donner une moitié à chacun d'eux. Les résidences des deux prélats seraient fixées par le patriarche. Sachant bien les difficultés que la hiérarchie goanaise pourrait opposer à ces dispositions, le pape eut soin d'en avertir l'archevêque de Goa et l'évêque de Cochin par brefs du 28 février 1565. S. Giamil, *Genuinæ relationes...*, p. 69-73.

Entre temps, la persécution contre Mar Joseph avait repris; il fut de nouveau dénoncé à l'Inquisition goanaise et à celle de Lisbonne, laquelle obtint de Pie V un bref permettant d'enquêter. Le frère de Sulāqā fut de nouveau arrêté et embarqué pour le Portugal et Rome, *cum fidis custodibus*. G. Beltrami, *La Chiesa caldea...*, p. 92. L'ambassadeur de Portugal à Rome promettait à son souverain de préparer comme il faut le jugement, mais les juges romains, comme autrefois le gardien franciscain de Bassein, furent obligés de s'incliner devant la piété de Mar Joseph et de reconnaître son orthodoxie. C'en était trop cependant : Mar Joseph devait recevoir, auprès du tombeau des Apôtres, la couronne que lui avait méritée un martyre plus long et plus pénible peut-être, moralement, que celui de son héroïque frère. Dix-huit manuscrits syriaques, un manuscrit arabe et un persan, qui l'avaient accompagné dans ses pérégrinations, furent incorporés à la Bibliothèque apostolique, par droit de dépouille. G. Levi Della Vida, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*, dans *Studi e testi*, fasc. 92, 1939, p. 179-197, 441 sq.

Obéissant aux prescriptions de Pie IV, le catholicos 'Abdišo' divisa le diocèse chaldéen des Indes, attribuant à Mar Abraham la résidence d'Angamalé et un peu plus de la moitié du diocèse, pour le mérite qu'il avait eu d'aller jusqu'à Rome. La division du diocèse ne devait d'ailleurs pas avoir un caractère durable; celui des deux prélats qui survivrait à l'autre devait reprendre la juridiction sur l'ensemble. Lorsque 'Abdišo' écrivait en ce sens à l'archevêque de Goa, le 24 août 1567, Mar Joseph avait probablement déjà été arraché à son troupeau. A. Rabbath, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, t. II, Paris et Leipzig, 1910, p. 432-434. Mais l'opposition portugaise ne désarmait pas : lorsque Mar Abraham arriva aux Indes, les lettres de recommandation dont il était muni ne lui servirent de rien. L'archevêque Georges Temudo, O. P., *cum sapientissimis viris*, les examina et les déclara fausses ou obtenues par subterfuge. Mar Abraham fut enfermé dans le couvent des dominicains, pour y attendre que de nouvelles lettres directes pussent arriver de Rome. Mais on avait oublié que le subtil évêque s'y connaissait en évasions : comme à Mélindé, il trompa la surveillance de ses gardiens et arriva dans la chaîne des Ghats, où les « syriens » le reçurent, bien entendu, avec des transports de joie. Les soldats portugais ne s'aventuraient guère à l'intérieur des terres : Mar Abraham passa quelques années en paix. Ne pouvant employer la force pour s'assurer de sa personne, l'archevêque de Goa essaya de lui faire quitter son refuge en l'invitant au deuxième concile de la province; mais le prélat éventa le piège et ne se présenta pas. Furieux de cet échec, les membres du concile légiférèrent contre lui dans le premier décret de la IIIe session, en demandant « pour le bien de la chrétienté de Saint-Thomas » que l'évêque en fût présenté par le roi de Portugal, et non

par le patriarche chaldéen; ou, tout au moins, que l'archevêque d'Angamalé, n'ayant pas de suffragants et ne pouvant facilement se rendre en Mésopotamie, fût obligé à se joindre aux évêques de la province de Goa. *Bullar. patronatus, Append.*, t. I, Lisbonne, 1872, p. 51. Mar Abraham avait pratiqué la Curie. Lorsqu'il eut connaissance de ce décret, il pourvut sans tarder à sa défense et fit écrire au pape (2 janvier 1576), par le roi païen de Cochin, exposant qu'après avoir été emprisonné deux fois, il ne se rendrait à aucune invitation des Portugais, tant qu'il n'aurait pas un sauf-conduit pontifical. Beltrami, *La Chiesa caldea...*, p. 55. Le pape répondit avec prudence (21 décembre de la même année) que, ne sachant rien des vexations dont aurait été victime l'évêque d'Angamalé, il lui était impossible de rien décider à son sujet. *Ibid.*, p. 56. Mar Abraham ne se contenta pas d'ailleurs d'avoir fait écrire par le roi; il envoya au Saint-Père une nouvelle profession de foi dans le cours de 1577 et, le 3 janvier 1578, écrivant du collège des jésuites à Cochin, il assura le pape que dorénavant il n'y aurait plus d'inimitié entre les Portugais et lui et qu'il donnait toutes facilités aux Pères pour exercer leur ministère dans son diocèse. *Ibid.*, p. 98 sq.

Si Mar Abraham avait tenu, dès 1577, à resserrer les liens qui l'unissaient à Rome et avait si facilement accueilli les jésuites, c'est peut-être en partie parce qu'il était de nouveau menacé dans l'exercice de sa juridiction. Un évêque, Mar Simon, avait été envoyé aux Indes par le patriarche nestorien et les communautés commençaient à se diviser. Bien que Rome fût loin, c'est sur elle surtout qu'il fallait compter pour briser l'effort des dissidents. Les jésuites encourageaient sans doute le recours au Saint-Siège; ils rerecommandèrent à Rome l'archevêque et son archidiacre, nommé Georges. Le pape répondit par plusieurs lettres, d'octobre 1578 au 5 mars 1580, adressées à l'archevêque de Goa, à l'archidiacre Georges, élu évêque de Palur, au clergé et au peuple d'Angamalé. Nonobstant les efforts du roi de Cochin, auquel déplaisaient les interventions à main armée en matière religieuse, l'intrus fut arrêté et envoyé à Goa, puis à Lisbonne et à Rome. Après diverses péripéties en Curie, pendant l'année 1585, il fut reconnu qu'il n'était ni évêque, ni prêtre. Le pape le condamna à la relégation dans un couvent franciscain de Lisbonne, où il mourut en 1599. *Ibid.*, p. 103-107. Mais il avait laissé aux Indes, comme son vicaire général, un prêtre indigène nommé Jacques, et les troubles continuèrent pendant plus de dix ans.

Le IIIe concile de Goa avait été prévu pour 1579, *Bullar. patron., Append.*, t. I, p. 54. Le pape fit le nécessaire pour que Mar Abraham y pût intervenir, lui écrivit pour le tranquilliser (25 novembre 1578) et le recommanda à l'archevêque de Goa, ainsi qu'au roi de Portugal (lettres des 20 novembre et 3 décembre). G. Beltrami, *La Chiesa caldea...*, p. 99 sq. Comme la convocation du concile tardait, les jésuites conseillèrent à Mar Abraham de tenir auparavant un synode diocésain; il le fit en octobre 1583 et annonça au pape les heureux résultats de cette initiative par lettre du 13 janvier 1584. Finalement le concile provincial eut lieu à partir du 5 juin 1585. Mar Abraham s'y rendit, non sans quelque hésitation, encouragé par le P. Alexandre Valignani. La IIIe session tout entière fut consacrée à l'archidiocèse d'Angamalé: actes dans *Bullar..., Append.*, t. I, p. 73-76. Les Pères du concile demandaient l'érection d'un séminaire, prescription assez étrange, puisqu'il semble qu'un séminaire confié aux jésuites avait été ouvert l'année précédente à Vaïpicota; on fixait ensuite des règles pour l'admission des ordinands ou celle des prêtres provenant d'autres diocèses. Ces réglements étaient fort sages, comme aussi les recommandations pour l'élimination des pratiques simoniaques, mais d'autres plus discutables s'y ajoutèrent au sujet de la liturgie, car le concile détermina que le bréviaire et le missel latins seraient traduits en syriaque, ainsi que les parties les plus essentielles du rituel et du pontifical. Mar Abraham signa les actes et regagna son siège, accompagné du jésuite catalan François Roz, que le concile avait décidé de lui adjoindre, à titre de conseiller et d'auxiliaire. Le P. Roz avait étudié le syriaque; il ne lui fallut pas longtemps pour découvrir que les « syriens » du Malabar nommaient dans leurs offices les trois « Docteurs grecs » : Théodore de Mopsueste, Diodore de Tarse et Nestorius. Ces noms figuraient dans les livres manuscrits usuels, où Mar Abraham était désigné comme évêque, livres que le savant jésuite devait examiner à la dérobée, au cours de ses visites aux églises, car officiellement on ne lui en communiqua aucun : *Aliorum enim librorum copiam, nec archiepiscopus, nec archidiaconus, nec alii facere mihi volunt.* F. Roz, *De erroribus nestorianorum qui in hac India orientali versantur*, éd. J. Hausherr, dans *Orient. christ.*, t. XI, fasc. 1 (= n. 40), Rome, 1928, p. 15, n. 3. Une telle attitude était bien faite pour justifier des soupçons et ceux-ci avaient d'autant plus de fondement que Mar Abraham, après avoir promis à Goa de corriger les textes liturgiques, semblait avoir oublié sa promesse. Il fit plus : en 1590 il refusa d'ordonner selon les formules du pontifical latin les séminaristes de Vaïpicota.

Le P. Hausherr, en publiant le *De erroribus nestorianorum*, retrouvé par le P. Castets, S. J., missionnaire à Trichinopoly, n'a pas dit à qui il était destiné, mais il vise à faire déposer Mar Abraham, *op. cit.*, p. 35, et il aurait été écrit à la fin de 1586 ou au début de 1587. Comment, dans de telles conditions, pouvait-il y avoir une collaboration quelconque entre l'évêque et son mentor, qui affirme catégoriquement n'avoir pour lui aucune estime?

Le vénérable Abraham Georges, jésuite d'origine maronite, écrivant de Vaïpicota au P. Acquaviva, les 13 octobre et 15 décembre 1593, affirmait, lui aussi, que les affaires des chrétiens de Saint-Thomas allaient mal et que l'évêque se donnait ouvertement comme nestorien, distribuant les sacrements pour de l'argent. Le zélé maronite, qui devait mourir martyr à Massaouah quelques mois plus tard, ajoutait à ces dénonciations le catalogue de diverses erreurs, dont on croirait difficilement qu'elles aient pu être professées par Mar Abraham, si l'auteur de la dénonciation ne garantissait qu'il en a déchiffré le témoignage dans une lettre subrepticement interceptée. A. Rabbath, *Documents pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, t. I, Paris, Leipzig et Londres, 1905, p. 321-330. On comprend qu'en recevant de telles communications, Rome se soit inquiétée. Le 27 janvier 1595, Clément VIII chargeait l'archevêque de Goa d'enquêter sur la vie et la foi de Mar Abraham. Texte dans Beltrami, *La Chiesa caldea...*, p. 248-250. Tandis que cette lettre était en route vers les Indes, Mar Abraham faillit mourir et demanda aux jésuites de lui administrer les derniers sacrements. J. Castets dans la préface à F. Roz, *De erroribus nestorianorum...*, p. 8. Rétabli, il continua de gouverner son diocèse. Quel qu'eût pu être le résultat de l'enquête que le nouvel archevêque, Alexis de Menezes, dut instituer, pour obéir aux ordres pontificaux, dès sa prise de possession du siège de Goa, Mar Abraham mourut sans avoir été déposé, probablement dès février 1597, tandis que l'archevêque de Goa procédait à la visite des chrétientés latines du Malabar, Beltrami, *La Chiesa caldea...*, p. 117, n. 69, en communion avec l'Église romaine d'après le P. Du Jarric, *Thesaurus rerum indicarum*, Cologne, 1635, p. 614 sq., hérétique comme jamais d'après les auteurs portugais et le

P. Castets; cf. Beltrami, *op. cit.*, p. 118 sq.; F. Roz, *De erroribus nestor.*, p. 8. C'est ainsi que Mgr Beltrami interprète les textes, mais on peut se demander si le P. Castets a eu, pour affirmer une première attaque en 1595, autre chose que le témoignage du P. Du Jarric, qui place bien en 1595 la maladie qu'il raconte, mais doit avoir été persuadé que cette maladie avait emporté Mar Abraham, puisque, sans rien dire explicitement de son issue dans le texte, il a fait imprimer en manchette *Archiepiscopus moritur*, commençant un des paragraphes suivants, p. 617 : *Angamalano igitur episcopo Abrahamo... demortuo...*

Il fallait s'attendre à ce que la succession de Mar Abraham n'allât pas sans difficultés, car Rome devait tenir compte à la fois du patriarche chaldéen et du gouvernement portugais. Aussi bien, pour éviter toute compétition locale, Grégoire XIII avait disposé que l'archidiacre Georges de Christo administrerait le diocèse en cas de vacance jusqu'à ce qu'un nouvel évêque ait été nommé par provision pontificale. En exécution de cette décision notifiée par bref à l'intéressé en date du 3 janvier 1579, texte dans Beltrami, *op. cit.*, p. 185, Mar Abraham mourant avait recommandé à tous ses prêtres de se soumettre à l'archidiacre, dont, au surplus, Grégoire XIII avait confirmé, par bref du 4 mars 1580, l'élection au siège indien de Palur, élection faite par le catholicos ʿAbdišoʿ, sans d'ailleurs qu'elle eût été suivie de consécration. Texte du bref dans Beltrami, p. 196-198. Ces dispositions avaient été prises dans un temps où Mar Abraham jouissait pleinement de la confiance des jésuites et du Saint-Siège, au plus fort de la lutte contre l'évêque nestorien intrus, Mar Simon. Mais après les dénonciations des PP. Roz et Abraham Georges, sans avoir signifié à Mar Abraham que les actes de Grégoire XIII fussent abrogés, Clément VIII par les brefs des 17 janvier 1595 et 21 janvier 1597, avait prescrit à l'archevêque de Goa de nommer en cas de vacance un vicaire apostolique, qui jouirait d'une pleine autorité au spirituel et au temporel, jusqu'à ce que le pape ait lui-même pourvu; ceci sans rien préjuger de la valeur de tous actes antérieurs, coutumes, statuts, etc., est-il spécifié dans le deuxième document, le pape entendant y déroger, *hac vice specialiter et expresse*. Texte du bref dans Beltrami, *op. cit.*, p. 252 sq. Alexis de Menezes ne pouvait hésiter : au cours même de sa visite, il nomma vicaire apostolique d'Angamalé le P. François Roz, qui, adjoint depuis douze ans à Mar Abraham, connaissait aussi bien que personne les affaires du diocèse. Toutefois, lorsqu'il fut rentré à Goa, son conseil lui fit observer que Georges de Christo ayant déjà pris en mains l'administration du diocèse, il ne convenait pas de le déposséder. L'archevêque obtempéra et confirma l'archidiacre dans sa charge d'administrateur, en lui donnant comme conseillers le P. Roz et le supérieur du séminaire de Vaïpicota. Beltrami, *op. cit.*, p. 120. La mesure semblait devoir donner satisfaction aux chrétiens de Saint-Thomas, mais il déplut à l'archidiacre de se voir imposer des conseillers obligatoires et, tandis qu'il retardait l'émission de la profession de foi qui devait marquer son entrée en fonctions, peut-être dans l'espoir que, sur les entrefaites, un évêque arriverait de Mésopotamie, il provoqua une assemblée du clergé et du peuple, où l'on s'engagea à maintenir à tout prix le rit et les usages syro-malabares, *legem sancti Thomæ*, comme à n'accepter aucun évêque qui n'ait été nommé par le patriarche.

Mis en présence de ce mouvement, avant-coureur d'un schisme, l'archevêque de Goa décida de visiter par lui-même toutes les communautés « syriennes » du Malabar et il le fit, nonobstant l'excitation des esprits, à partir du 27 décembre 1598. Cette visite se prolongea plusieurs mois et nous en connaissons les détails par un récit que le moine augustin Antoine de Gouvea, plus tard évêque titulaire de Cyrène, composa à la demande de ses supérieurs provinciaux, pour enregistrer à la gloire de l'ordre la brillante action de l'archevêque Menezes : *Iornada do Arcebispo de Goa, Dom Frey Aleixo de Menezes,... quando foy as Serras de Malauar*, Coïmbre, 1606, 6 et 152 fol. L'auteur, qui date sa préface de Goa, 27 septembre 1603, n'avait pas pris part personnellement à la visite en question, mais il déclare qu'il s'est renseigné auprès de ceux qui accompagnèrent constamment l'archevêque, tel son confesseur et confrère le P. Bras de Sainte-Marie. Un informateur particulièrement qualifié fut le P. Roz.

Le P. de Gouvea, qui estime les syro-malabares à 70 000 environ, met très bien en lumière la position des missionnaires portugais vis-à-vis d'eux. Leur premier sentiment était d'admiration envers ces chrétiens, qui, malgré leur petit nombre et leur pauvreté, au milieu d'une foule immense de païens, souvent opprimés par les potentats locaux, n'ayant que de misérables lieux de culte, tandis que les idolâtres avaient d'innombrables et riches pagodes, avaient le très grand mérite d'avoir maintenu dans son intégrité cette foi dans la Trinité, qui est le solide fondement de la religion chrétienne. Malheureusement, et sans qu'il y eût faute de leur part, ces chrétiens étaient de mauvais chrétiens, étant tombés dans l'hérésie, parce que leurs chefs hiérarchiques, les évêques venus de Mésopotamie, étaient eux-mêmes inféodés à l'hérésie nestorienne. On comprend que, en présence d'une aussi regrettable situation, l'archevêque et son conseiller aient voulu à tout prix secourir ces pauvres égarés et les ramener au bercail sous la houlette du successeur de Pierre. Ils se donnèrent de la peine d'ailleurs : nonobstant le climat épuisant de l'Inde méridionale, l'archevêque voulut visiter personnellement les moindres communautés, avant et après le synode, y consacrant une année entière, passant d'un point à un autre avec sa suite, le plus souvent au moyen d'embarcations qui naviguaient sur les eaux intérieures ou *rios*, affrontant avec un courage indéfectible les dangers de toutes sortes, soit de la part des chrétiens obstinés, soit de la part des principicules à qui l'on faisait croire que l'archevêque, sous prétexte de placer tous les chrétiens sous l'obédience du pape, avait par-dessus tout l'intention de les assujettir complètement aux Portugais, en les soustrayant à l'autorité de leurs chefs traditionnels.

Le départ de Cochin eut lieu au début de février 1599. Première étape à Vaïpicota, chez les Pères jésuites, en terrain sûr. Trois élèves du collège-séminaire, où étaient élevés les fils des nobles en même temps que les futurs prêtres, prononcèrent, au cours d'une séance académique, des discours en latin, syriaque et malayalam, où ils demandèrent à l'archevêque de rendre la vraie foi au Malabar et d'en extirper à jamais l'hérésie nestorienne. L'évêque répondit à l'église, dans une cérémonie inaugurale de la visite, parlant d'une façon générale contre les prélats venus de Mésopotamie, qui, en pénétrant clandestinement au Malabar, ne seraient que des voleurs venus dans le bercail sans passer par la porte et donc pour entraîner les fidèles à l'enfer. Le développement de ce thème avait pour but de mettre en garde le clergé et les fidèles contre l'arrivée, toujours possible, malgré la surveillance portugaise à Ormuz et Goa, d'un évêque envoyé par le catholicos de Séleucie. Menezes n'ignorait sans doute pas que des démarches avaient été faites auprès de celui-ci pour obtenir un évêque suivant les méthodes traditionnelles. Après avoir complété cette instruction par un exposé de la doctrine catholique sur le purgatoire, Menezes administra la confirmation.

La question de la confirmation était en effet un des

points sensibles au Malabar. Là, comme ailleurs, les prêtres pratiquaient au cours du baptême des onctions et, probablement, certaines d'entre elles appartenaient au rite essentiel de la confirmation. Mais, comme dans les Églises orientales les prêtres administrent la confirmation dans la même cérémonie que le baptême, on conçoit facilement que des prêtres et des fidèles peu instruits n'aient pas su faire la distinction entre les deux sacrements. A notre époque même, après que le Saint-Siège a formellement interdit de confirmer les dissidents qui ont reçu régulièrement le baptême des ministres ordinaires de leurs Églises, on trouve encore des prêtres latins qui hésitent. Les missionnaires portugais sont donc excusables et ils avaient en outre une raison positive de considérer les « syriens » du Malabar comme n'ayant pas reçu la confirmation, c'est que les onctions, au baptême, étaient faites par les cassanares (nom local des prêtres, *Katanar*) non pas avec du saint chrême à base d'huile d'olive consacré par l'évêque, matière obligatoire de la confirmation, mais avec de l'huile de coco ou de palme, qui n'avait été soumise à aucune consécration. Si, à Vaïpicota, où l'influence des jésuites était grande, les fidèles se présentèrent en grand nombre pour la confirmation, ailleurs l'invitation de l'évêque fut mal reçue et la question de la confirmation, dont l'institution par Notre-Seigneur était niée par les réfractaires, devint la matière d'âpres discussions.

Le lendemain de son arrivée, tandis que Menezes assistait à l'office chaldéen, son attention fut attirée sur le fait qu'on y priait pour le patriarche de Babylone, en lui attribuant le titre de « pasteur universel de l'Église chrétienne ». C'était l'usurpation évidente d'un titre qui convenait au seul pape de Rome. En outre, ce patriarche n'était-il pas nestorien? Non, sans doute, Simon IX Denḥā était catholique, confirmé à Rome le 16 juin 1581, cf. art. NESTORIENNE *(Église)*, col. 230, 263, mais le savait-on aux Indes, ou y affectait-on de tenir pour nestorien tout ce qui venait de Mésopotamie? L'archevêque de Goa craignit de scandaliser les partisans de Rome en assistant à des offices où le clergé mentionnerait un hérétique; après avoir assisté à l'office chaldéen une deuxième fois, il fulmina l'excommunication *latæ sententiæ* contre quiconque nommerait encore le patriarche de Babylone, enjoignant à tous de nommer le pape. Cette déclaration provoqua un tumulte. Un nouveau thème de discussion surgit, qu'il fallut ensuite traiter à chaque étape : y a-t-il dans l'Église plusieurs lois pouvant s'opposer, en particulier une loi de saint Pierre et une loi de saint Thomas, ou bien une seule loi du Christ, adoptée par tous les apôtres?

Après Vaïpicota : Parù, Mangate, Chegerce, Canhur. L'archidiacre, qui aurait dû accompagner l'archevêque, s'était retiré en la résidence d'Angamalé, après avoir recommandé à ses prêtres de recevoir Menezes avec honneur, mais comme un évêque étranger, de passage dans leurs chrétientés. Pourtant le siège était vacant depuis deux ans, et la nomination qu'on attendait de Rome n'arrivait pas. Menezes estima qu'il était temps de procéder à une ordination et convoqua les ordinands à Diamper pour le samedi de la Passion. Il invita aussi l'archidiacre Georges, comme administrateur du diocèse, mais celui-ci, fort du bref de Clément VIII, protesta contre l'acte de juridiction que Menezes se préparait à faire. Le pape n'avait pas donné à l'archevêque de Goa une juridiction quelconque sur les « syriens », prétendait l'archidiacre, mais seulement sur les latins. Résolu à défendre ses privilèges, Georges fulmina à son tour une excommunication *latæ sententiæ* contre ceux qui se feraient ordonner par l'archevêque, leur annonçant qu'ils ne seraient jamais admis dans le clergé d'Angamalé et menaçant même de mesures coercitives les membres de leurs familles. L'archevêque passa outre et ordonna trente-huit prêtres, après les avoir examinés, en particulier sur leur connaissance de la langue syriaque, après leur avoir fait émettre la profession de foi de Pie IV, jurer obéissance au pape et renoncer aux erreurs des nestoriens, ainsi qu'à l'obédience du patriarche de Babylone.

Le vendredi avant les Rameaux, l'archevêque arrivait à la grosse chrétienté de Caturte, où il avait décidé de faire les offices de la semaine sainte. Mais les prêtres de la ville s'inquiétèrent en apprenant que l'archevêque entendait pontifier et administrer lui-même les sacrements. Ils escomptaient un beau bénéfice de la communion pascale, car l'usage était établi que chaque fidèle en s'approchant de la Table sainte offrait au célébrant un fanon (= 1/8 de roupie). Ils firent exposer leurs doléances à la souveraine du pays, la reine Pimenta, et celle-ci fit enjoindre à Menezes de partir dans les trois jours. On avait représenté à la reine que l'archevêque détournerait d'elle ses sujets chrétiens; il répliqua que, bien au contraire, il prêchait à tous d'être soumis aux puissances légitimes et il revendiqua la liberté d'officier, en s'appuyant sur les privilèges des chrétiens de Saint-Thomas, à qui les souverains du pays reconnaissaient depuis 1500 ans le droit d'avoir des chefs religieux venus de l'étranger.

Menezes, pour impressionner davantage les gens de Caturte et leur faire apprécier la splendeur des cérémonies latines, avait fait venir des chanteurs de Cochin. A partir du mercredi saint, les offices eurent lieu, en latin d'abord, en chaldéen ensuite, dans l'église principale et l'archevêque assista à la double série des fonctions liturgiques, pour montrer à tous qu'il avait juridiction sur les syriens, aussi bien que sur les latins. Après les ténèbres du mercredi soir, l'archevêque réunit les cassanares et leur expliqua la signification des saintes huiles, dont la consécration devait avoir lieu le lendemain et en telle quantité que toutes les églises pourraient en être pourvues. Le jeudi saint, après la consécration des huiles et la célébration de la messe pontificale, le saint sacrement fut placé dans un reposoir somptueusement orné, à la grande édification du peuple fidèle, qui n'avait jamais vu rendre de pareils honneurs à la sainte eucharistie. L'après-midi eut lieu la cérémonie du *mandatum* et c'est aux cassanares que l'archevêque lava les pieds. Lorsqu'on vit le prélat portugais, en chape et mitre, s'agenouiller devant chacun des prêtres indigènes, laver et baiser leurs pieds, la foule frissonna, émue par tant d'humilité, et plusieurs des prêtres pleurèrent. La cérémonie du vendredi saint, avec l'adoration de la croix, améliora encore les dispositions des chrétiens de Saint-Thomas, très dévots à la croix; aussi, lorsque l'office des ténèbres fut interrompu pendant la lecture de la première leçon du deuxième nocturne par l'entrée du prêtre, qui avait organisé la révolte, suivi de gens armés, le peuple et le clergé, loin de vouloir s'associer à une manifestation hostile, l'entourèrent et l'amenèrent devant l'archevêque, l'encourageant par tous les moyens à implorer son pardon. Et, si le malheureux révolté refusa de se soumettre, son geste n'en fut pas moins bienfaisant, car, après la cérémonie, les nobles et les prêtres se présentèrent en bloc à Menezes pour lui protester de leur entière soumission.

Ainsi Caturte fut la première communauté complètement ralliée. D'autres suivirent dans le cours des semaines suivantes, dont les deux plus importantes furent Molandurte et Diamper. Il était évident que le parti proromain allait l'emporter. Menezes en profita pour faire approcher de nouveau l'archidiacre par un prêtre qui lui donnait toute confiance et la réponse fut favorable. L'archevêque s'empressa de lui faire

connaître par écrit quelles conditions il devait accepter : renoncer aux erreurs de Nestorius, Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste; reconnaître qu'il y a une loi unique du Christ et non plusieurs lois capricieusement divergentes, de saint Thomas, de saint Pierre, etc.; émettre la profession de foi qui lui avait été envoyée lors de sa nomination comme administrateur de l'archidiocèse d'Angamalé; procéder à la correction des textes liturgiques; promettre obéissance au pape; anathématiser le patriarche de Babylone; s'engager à ne recevoir dans le diocèse aucun évêque qui n'ait été nommé par le pape et agréé par les autorités portugaises; reconnaître l'autorité de l'archevêque de Goa; préparer la réunion d'un synode; accompagner l'archevêque dans sa visite.

La rencontre de l'archidiacre et de l'archevêque eut lieu à Vaïpicota. Georges demanda en grâce de ne pas être obligé à un acte public de soumission; il promit, jura, signa en présence du seul archevêque et du P. Roz. Puis on convint que le synode aurait lieu à Diamper (Udiamperur) et s'ouvrirait le 20 juin, troisième dimanche après la Pentecôte.

Arrivé à Diamper quelques jours avant le synode pour vérifier la préparation des divers détails et recevoir les participants, Menezes commença par la cérémonie d'ouverture, telle qu'elle est fixée par le pontifical, faisant chanter toutefois les litanies des saints en syriaque d'abord, puis en latin. Le 21 juin fut consacré à la profession de foi; bien que l'archevêque eût commencé lui-même par lire la formule de Trente, la main sur les évangiles, plusieurs « syriens » protestèrent que, ayant toujours été chrétiens, ils se sentaient offensés de ce qu'on leur demandât d'émettre publiquement une profession de foi. Mais l'archevêque expliqua les raisons de l'Église en une courte instruction et tous, à commencer par l'archidiacre, professèrent leur foi suivant la formule tridentine, complétée par des anathématismes contre les erreurs nestoriennes. La séance dura sept heures, les prêtres s'exprimant en syriaque, les députés laïcs, au nombre de quatre par chrétienté, en malayalam.

L'ordre prévu pour le synode avait fixé que la séance suivante, ou *actio tertia*, serait consacrée aux questions dogmatiques fondamentales. Mais les cassanares demandèrent à ce que ces questions fussent traitées avec une certaine réserve, sans l'intervention des chanoines de Cochin et autres personnalités portugaises, car il leur en coûtait de voir discuter devant un auditoire d'étrangers ces erreurs auxquelles ils avaient été précédemment attachés. L'archevêque acquiesça volontiers et l'ordre des séances fut modifié : on commença donc par examiner la matière destinée à l'*actio quarta*, c'est-à-dire les questions de doctrine et de discipline relatives aux sacrements de baptême et de confirmation. Le synode siégeait le matin de sept à onze heures et l'après-midi de deux à six. Chacun pouvait faire ses observations sur les articles de doctrine ou les projets de décrets. Le plus souvent l'archevêque répondait lui-même. Le 23 juin on traita la matière de l'*actio quinta :* sacrement de l'eucharistie et sacrifice de la messe. Le 24, tandis que les Portugais étaient allés, pour fêter la Saint-Jean-Baptiste, à une église assez distante, Alexis de Menezes inaugura la séance par un exposé général de la foi, puis on discuta longuement et jusqu'à une heure avancée de la nuit, afin que rien ne restât dans l'ombre. Les prêtres acceptèrent assez facilement les formules proposées par l'archevêque et il n'y eut de résistance à ses désirs que sur un point : il aurait voulu que le clergé abandonnât l'office chaldéen, sous prétexte que l'hérésie nestorienne y affleurait à chaque page. Le bréviaire romain le remplacerait, traduit en syriaque. Mais les cassanares tenaient à leurs prières traditionnelles; on finit par transiger, il y aurait correction seulement. Le résultat de cette journée fut l'approbation par les synodiques d'un décret sur la foi, en quatorze chapitres, qui devait servir comme résumé de la doctrine jusqu'à composition, en malayalam, d'un catéchisme un peu développé. Les arguments principaux traités dans ces chapitres étaient : la Trinité, l'incarnation, la maternité divine de Marie, le péché originel, les fins dernières, les anges gardiens, l'Église et son organisation, le canon des livres saints.

Vingt-deux décrets venaient ensuite où étaient considérés les points, qui revêtaient une importance particulière au Malabar. Et d'abord l'Écriture sainte (décrets 2 et 3) : le canon des syro-malabares était incomplet, car il y manquait Esther, Tobie, la Sagesse, la *IIa Petri*, les deuxième et troisième épîtres de Jean, l'épître de Jude, l'Apocalypse. Il y manquait aussi la péricope de la femme adultère, le verset des trois témoins célestes, quelques autres paroles. En fait, tous ces défauts n'étaient pas propres au Malabar : les textes syriaques de la Bible étaient les mêmes partout, et dès avant Nestorius. Il ne fallait donc pas accuser les nestoriens d'avoir modifié l'Écriture, ils s'étaient contentés de remplacer « Dieu » par « Christ » dans quelques passages, Act., XX, 21; I Joa., III, 16. Le P. Roz, qualifié à la fois par sa connaissance de l'Écriture sainte et par celle du syriaque, devait réduire les livres bibliques à la teneur de la Vulgate latine.

Trois décrets mettaient en garde contre les influences païennes, d'autant plus à redouter que les idolâtres formaient une écrasante majorité, étaient riches et, dans plusieurs localités, avaient le monopole de fait de l'enseignement. Le 4e décret condamnait la doctrine de la métempsycose et celle du fatalisme, par laquelle on se figurait que le sort d'un chacun était fixé dès sa naissance, ainsi que toutes ses futures actions. Ce décret mettait aussi en garde contre l'indifférentisme en matière de religion; il était facile qu'on fût tenté de regarder comme bonnes toutes les religions, dans un pays où tant de cultes développaient côte à côte leurs cérémonies. Les 12e et 13e décrets regardaient la fréquentation des écoles : autant que possible, il fallait avoir pour chaque communauté chrétienne un maître chrétien. Là où il était impossible d'en avoir, les enfants des chrétiens ne devaient être autorisés à fréquenter les écoles païennes que dans la mesure où on pouvait être assuré qu'ils ne seraient pas obligés de s'associer à des actes d'un culte idolâtrique. Les maîtres chrétiens pouvaient accepter parmi leurs élèves des enfants de familles païennes, mais ils ne devaient en aucune façon avoir dans leurs écoles des simulacres idolâtriques auxquels les enfants païens pussent rendre leurs hommages à l'occasion de la classe.

Toutefois, ce à quoi visait le plus l'archevêque de Goa, c'était à déraciner pour toujours les influences mésopotamiennes et nestoriennes, dans la foi, dans l'organisation ecclésiastique, dans les formules liturgiques; œuvre délicate au possible, car la réforme risquait d'ébranler tout l'édifice chrétien auquel, si imparfait qu'il fût, étaient habituées ces pauvres populations, bien dignes d'être prises en pitié pour leur ignorance et leur simplicité. Mais Alexis de Menezes n'était pas homme à reculer devant ce qu'il pensait être son devoir. Dans le 5e décret, il fut question de la crucifixion et de la passion de Notre-Seigneur, que les nestoriens préféraient passer le plus possible sous silence, sous prétexte de mieux respecter le Christ, mais privant ainsi leur piété d'un aliment essentiel. Dans le 6e décret, on expliqua ce qu'il fallait tenir sur la maternité virginale et la pureté de Marie. Dans les 7e et 8e décrets, on élucida l'organisation de l'Église : une loi seulement, celle du Christ, et non deux

lois différentes, celle de saint Thomas et celle de saint Pierre, comme certains auraient voulu, toutes deux immédiatement promulguées par le Christ, et donc un seul vicaire du Christ, avec cette conséquence qu'on ne pouvait qualifier le patriarche de Babylone de pasteur universel. Cette position théorique avait, au 19e décret un corollaire pratique : réprouvant le serment prêté dans le conciliabule consécutif à la mort de Mar Abraham, les synodiques s'engageaient à obéir au pape et à ne recevoir comme évêques à l'avenir que ceux qu'il aurait désignés.

Les syriens orientaux, en Mésopotamie et conséquemment au Malabar, étaient restés dans l'ignorance théorique et pratique des dispositions arrêtées par les conciles œcuméniques : par le 20e décret, l'Église du Malabar déclarait les accepter en bloc, mais en particulier celui d'Éphèse, où Nestorius avait été condamné. Elle reconnaissait officiellement la sainteté du légat pontifical à ce concile, Cyrille d'Alexandrie. Le dernier concile œcuménique, celui de Trente, dont l'application se faisait alors à toute l'Église, fut reconnu par le 21e décret, où l'on prit soin de spécifier que les syro-malabares observeraient les dispositions disciplinaires de ce concile, telles qu'on les observait dans toute l'Église, et en particulier dans les diocèses voisins, de la province ecclésiastique de Goa.

La réforme de la foi devait être poursuivie dans chaque chrétienté par le moyen de prédications : le 17e décret fixa les règles pour l'approbation des prédicateurs. Le 18e décret s'occupa des rétractations que devaient faire devant leurs ouailles ceux qui auraient soutenu auparavant des doctrines erronées. Enfin, pour que tout ceci ne restât pas lettre morte, tous s'engagèrent à obéir aux dispositions de la sainte Inquisition goanaise (décret 22), laquelle était instamment priée de nommer deux commissaires pour Angamalé, en raison de la distance. Le devoir de dénoncer les hérétiques existait pour tous, spécialement, comme de juste, pour les membres de la hiérarchie. Décret 23.

Mais la foi ne dépend pas seulement de la prédication; elle peut être corrompue par la lecture des livres hérétiques ou compromise par des formules liturgiques incorrectes. Les ouvrages littéraires dangereux furent condamnés nommément par le 14e décret, avec mention, pour la plupart, de ce qu'ils contenaient de plus répréhensible : le récit apocryphe de l'enfance de Notre-Seigneur connu sous le nom de *Protévangile de Jacques*, la lettre apocryphe sur l'observation du dimanche, un livre sur la procession du Saint-Esprit non identifié, le *Livre des Pères* ou collection de témoignages dogmatiques, le traité sur les sacrements du patriarche Timothée II, l'encyclopédie théologique du métropolite de Nisibe, Mar ʿAbdišoʿ, ainsi que son *Paradis d'Éden;* des collections d'homélies, un commentaire des évangiles d'après Théodore de Mopsueste; des vies de personnages considérés comme saints par les nestoriens, celle du moine Joseph Bousnaya, celle de l'abbé Isaïe, celle de Rabban Hormizd et la collection de biographies monastiques comparée à la *Flos sanctorum* et qui doit être le *Livre de la chasteté* de ʿIšodenah, évêque de Basrah; le *Livre des ordinations*, les hymnes de Georges Warda et celles de Qamiš bar Qardaḥe; le recueil de la discipline mésopotamienne ou *Liber canonum;* trois volumes imbus de superstitions : le *Livre des sorts*, l'*Anneau de Salomon* et le *Parisman* ou *Médecine des Perses*. Identification de ces divers ouvrages par J.-B. Chabot, *L'autodafé des livres syriaques du Malabar*, dans *Florilegium ou recueil de travaux d'érudition dédiés à M. le marquis Melchior de Vogüé à l'occasion du quatre-vingtième anniversaire de sa naissance, 18 octobre 1909*, Paris, 1909, p. 615-623.

La question des formules liturgiques était plus épineuse, puisqu'au lieu de condamner en bloc on devait corriger : il y avait des expressions dangereuses pour la foi au mystère de l'incarnation; il y avait des noms de personnages à supprimer, parce que ceux-ci étaient ou hérétiques formels ou suspects d'hérésie; certaines fêtes devaient disparaître. Décrets 9 et 15. Les livres liturgiques devaient tous être présentés pour la correction, soit à l'archevêque au cours de sa visite, soit au P. Roz, ou d'une façon générale aux jésuites de Vaïpicota. Décret 16. Les livres hérétiques devaient être détruits sans plus et toute cette besogne devait être terminée dans un délai de deux mois. Enfin, il fallait changer le titulaire de la cathédrale d'Angamalé érigée par Mar Abraham : au lieu d'Hormisdas le moine, on y vénérerait dorénavant Hormisdas, martyr persan. Décret 10.

Le 25 juin eut lieu l'*actio septima* sur l'ordre et le mariage, le 26, l'*actio octava* sur l'organisation du diocèse, le 27, l'*actio nona* sur la réforme des mœurs. Cette dernière session, où furent proclamés vingt-quatre décrets, toucha à plusieurs points importants de la vie sociale : règlement des héritages et des adoptions, fréquentation des assemblées païennes non religieuses, attitude vis-à-vis des païens de secte noble, les nairs, et vis-à-vis des parias ou intouchables. Menezes, mû par un profond sentiment chrétien, aurait voulu que l'on passât outre à ces réglementations aristocratiques, dont une des pires conséquences était qu'elles interdisaient pratiquement la conversion au christianisme des malheureux appartenant aux castes inférieures; mais les chrétiens indigènes, qui étaient assimilés aux brahmanes nambudiris ou aux nairs en vertu de privilèges anciens, ne voulurent pas y renoncer et prononcer eux-mêmes leur propre déchéance sociale.

En cette même *actio nona*, il fut procédé par le décret 25 à la conclusion du synode. Il était enjoint à tous les recteurs d'églises d'avoir dans leurs archives une copie au moins du texte malayalam des actes du synode, tel qu'il résultait de la traduction authentique, signée par l'archidiacre Georges et le supérieur du collège de Vaïpicota. Afin que tous les fidèles fussent instruits des prescriptions du synode, on devrait en lire les actes par sections, chaque fois qu'il n'y aurait pas de sermon, aux offices des dimanches et fêtes, ou les jours de fêtes seulement, si les dimanches étaient consacrés à la lecture et à l'explication du catéchisme. Deux exemplaires originaux seraient conservés, souscrits tous deux par l'archevêque, dont un à Vaïpicota et l'autre à Angamalé.

On proclama ensuite les noms des soixante-quinze paroisses et ceux des curés et vicaires, dont certains devaient avoir la charge des chapelles desservant un trop petit nombre de fidèles pour qu'on pût en faire des centres paroissiaux. Les prêtres désignés s'avancèrent pour baiser la main de Menezes, qui leur adressa une fervente exhortation, suivant le style des monitions aux ordinands du pontifical romain. Après quoi tous s'avancèrent pour signer, 153 prêtres et 660 laïcs, puis l'archevêque entonna le *Te Deum*, que l'on chanta processionnellement, les Portugais en latin et le clergé indigène en syriaque, tandis que les fidèles psalmodiaient en malayalam.

Avant la dislocation, l'archevêque fit remettre à chaque recteur de paroisse une pierre d'autel consacrée par lui, une boîte aux saintes huiles, un rituel contenant les formules des sacrements traduites du latin en syriaque, un catéchisme en malayalam, un surplis pour l'administration des sacrements. Toutes les églises et chapelles furent pourvues de calices, de linges d'autel, d'ornements. Après quoi, Alexis de Menezes, certain maintenant d'être partout bien accueilli, reprit la visite du diocèse d'Angamalé. Le

récit de cette visite occupe dans l'édition originale de la *Iornada* les fol. 73-114 r°. Le programme journalier de l'archevêque est fort chargé : dans chaque paroisse visitée il y a évidemment un office liturgique auquel assiste le prélat, avec confirmation de tous les chrétiens qui n'ont pas été confirmés jusqu'alors, souvent plusieurs baptêmes, toujours une instruction au moins, avec lecture des principaux décrets du synode et une exhortation à les observer; présentation de tous les livres en syriaque, liturgiques et autres, avec mise au feu, séance tenante, des livres condamnés, correction des autres; désignation des économes paroissiaux, approbation des confesseurs. Ceci est le programme minimum, car, si quelque païen, attiré par la pompe extérieure de la cérémonie, se présente à la porte de l'église, l'occasion est bonne pour commencer aussitôt une instruction catéchétique, d'où résultera, à quelques semaines de là, la grâce aidant, une nouvelle conversion. Si des malades sont indiqués à l'archevêque, il n'hésite pas à les visiter et à lire sur eux quelques passages du saint évangile. Et la visite dura ainsi du début de juillet au 16 novembre, date du retour à Goa. Clément VIII avait envoyé à l'archevêque un bref d'encouragement dès le 1er avril 1599; lorsque ce bref parvint à Menezes sur la fin de son voyage, il lui apparut comme le témoignage de satisfaction de la Providence pour son travail et comme un gage de réussite pour la réforme si difficilement mise en route.

Les dispositions disciplinaires du synode de Diamper seront examinées ci-dessous, col. 3151 sq.; elles ont été l'objet d'amères critiques. Beaucoup, aujourd'hui, demeurent choqués par cette tendance à tout réduire à la mesure des usages de l'Église romaine, qui informa l'œuvre de Menezes et de ses collaborateurs. Elle était certainement contraire aux méthodes que le Saint-Siège recommandait ailleurs, en particulier dans le Proche-Orient asiatique et en Italie même. Jamais Rome n'a prescrit de latiniser le rit byzantin, ni le maronite, ni même le chaldéen de Mésopotamie; et les actes du synode de Diamper — qui est d'ailleurs un simple synode diocésain non soumis par le droit à l'examen de la Curie — n'ont jamais été officiellement approuvés. Cf. G. Beltrami, corrigeant l'affirmation de Pastor, d'après Raulin, Müllbauer et Jann, *La Chiesa caldea*..., p. 124 sq., n. 83. Parmi les latinisants — il y en a toujours eu, et il y en a encore — les apôtres catholiques du Malabar dans la deuxième moitié du XVIe siècle sont probablement les plus excusables. Ils trouvaient, en effet, une chrétienté hérétique, formellement ou matériellement, peu importe, avec des livres théologiques où abondaient les formules erronées, des textes liturgiques douteux, un grand laisser-aller dans toute l'organisation ecclésiastique, une morale relâchée. Comment n'auraient-ils pas eu l'idée d'y appliquer, dans la plus large mesure possible, la réforme tridentine? Menezes a pensé qu'il devait agir pour le diocèse d'Angamalé comme saint Charles Borromée avait agi pour l'archidiocèse de Milan et, s'il y a moins bien réussi, c'est surtout parce que les différences de langue et de rit augmentaient singulièrement la difficulté; il ne lui a manqué ni le zèle, ni le dévouement.

Les actes du synode d'Udiamperur ou Diamper ont été publiés pour la première fois à Coïmbre en 1606 sous le titre *Synodo diocesano da Igreja e bispado de Angamale dos antigos christaõs de Sam Thome das Serras do Malavar das partes da Indie oriental, celebrado pello Reverendissimo senhor dom Frey Aleixo de Menezes... no terceyro domingo depois de Pentecoste aos 20. dias do mes de iunho da era de 1599. Na igreja de todos os Santos, no lugar et Reyno do Diamper...* Le volume, de 62 fol., est généralement relié avec la *Iornada do arcebispo de Goa...* imprimée la même année. J.-F. Raulin, ancien général des ermites de Saint-Augustin, traduisit ces actes du portugais en latin, en les faisant précéder d'un abrégé de la *Iornada* et d'une histoire sommaire du christianisme aux Indes, *Historia Ecclesiæ Malabaricæ cum Diamperitana synodo*..., Rome, 1745, 18 fol. et 529 p. Les actes proprement dits, qui occupent les p. 59-282, ont été réimprimés par J.-D. Mansi dans son supplément à l'édition des conciles de Coleti, *Sanctorum conciliorum supplementum*, t. VI, Lucques, 1752, col. 1-208. C'est cette impression qui a été reproduite anastatiquement dans le nouveau Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XXXV, Paris, 1902, col. 1161-1368. Les actes du synode, en portugais et en latin, avec les notes de Raulin, se trouvent reproduits dans *Bullarium patronatus Portugalliæ regum, Appendix*, t. I, Lisbonne, 1872, p. 147-368.

Mathurin Veyssière de La Croze a consacré à la visite de l'archidiocèse d'Angamalé par Alexis de Menezes et au synode de Diamper les p. 77-328 de son *Histoire du christianisme des Indes*, La Haye, 1724. Le ton en est tout autre qu'irénique. Le bibliothécaire du roi de Prusse en veut à l'archevêque portugais d'avoir fait disparaître de l'Église du Malabar tout ce qui pouvait la rapprocher de l'Église réformée. W. Germann, *Die Kirche der Thomaschristen*, Gütersloh, 1877, p. 380-394, 414-428, a donné une chronique assez détaillée de la double visite de Menezes aux chrétientés du Malabar, avant et surtout après le synode.

IV. Les chrétiens de Saint-Thomas sous la juridiction des jésuites et des carmes. — Il y avait à peine six ans qu'Ignace de Loyola et ses compagnons avaient posé à Montmartre les premiers fondements de la Compagnie de Jésus et l'approbation des premières constitutions n'avait pas encore été publiée, lorsqu'au début de 1540 Simon Rodriguez et François-Xavier furent destinés par Paul III à la mission des Indes. Le premier, il est vrai, s'arrêta à Lisbonne et les deux nouveaux compagnons donnés à François furent par la maladie retenus une année entière au Mozambique, mais l'homme qui débarqua seul à Goa, le 6 mai 1542, avait de telles qualités d'intelligence, d'énergie et de savoir-faire administratif, sans vouloir omettre sa sainteté, que la mission des jésuites aux Indes avait atteint avant la fin du XVIe siècle un haut point de prospérité. Les jésuites, cependant, n'y étaient pas les seuls religieux, car dès les premiers voyages d'exploration avaient afflué prêtres séculiers et missionnaires réguliers, trinitaires, ermites de Saint-Augustin, dominicains, franciscains. Et les jésuites n'avaient pas été les premiers non plus à s'occuper des « syriens »; le collège de Cranganore, fondé en 1546 par l'archevêque de Goa, le dominicain Jean d'Albuquerque, d'entente avec Mar Abraham, avait été confié aux franciscains, les mêmes qui avaient accueilli à Cochin, sur la fin de sa vie, le vieil évêque Mar Joseph.

Mais, lorsque Mar Abraham vint à disparaître, alors que le Saint-Siège résolut de le remplacer par un prélat occidental, le choix ne pouvait guère porter que sur un jésuite. Dès 1552, en effet, les franciscains avaient renoncé au collège de Cranganore, où en six ans ils avaient réussi à former quatorze prêtres indigènes. Ils ignoraient la langue syriaque et ne s'étaient pas spécialisés dans l'enseignement, tandis que les premiers disciples d'Ignace, ayant généralement fréquenté les universités, après avoir repris presque dès leur arrivée la direction du collège goanais de Saint-Paul, s'étaient imposés en quelque sorte pour la formation du clergé malabare. Ayant ouvert un collège à Cochin en 1552 et réorganisé en 1587, à Vaïpicota, le séminaire des « syriens », les jésuites, sans avoir un monopole de droit ou de fait, étaient cependant les religieux qui étaient le plus en contact avec les chrétientés syro-malabares. En 1595 leur séminaire de Vaïpicota avait déjà reçu quarante-cinq élèves, dont douze étaient prêtres, trois diacres, dix-huit minorés. P. Du Jarric, *Thesaurus rerum indicarum*, trad. Martinez, Cologne, 1615, p. 365-370.

Cette situation explique comment Alexis de Menezes avait choisi le P. François Roz, professeur de syriaque

à Vaïpicota, comme administrateur de l'archidiocèse d'Angamalé à la première nouvelle de la mort de Mar Abraham. En même temps qu'il prenait cette mesure de caractère transitoire, bientôt rapportée d'ailleurs sous la pression de son conseil, il avait dû proposer à Lisbonne une nomination définitive. Son point de vue nous est connu par une lettre qu'il écrivit, le 19 décembre 1597, au patriarche titulaire de Jérusalem, Fabio Biondi, qui avait été collecteur apostolique au Portugal. *Subsidium ad Bullarium patronatus Portugalliæ*, Alappe, 1903, p. 12 sq. Rompant avec la pratique constante de l'Église romaine, il proposait avec insistance qu'au lieu de laisser nommer un prélat syrien par le patriarche d'Alexandrie *(sic)* ou celui de Babylone, déclaré hérétique et nestorien comme feu Mar Abraham, le pape nommât un latin, de préférence un jésuite, en le constituant suffragant de Goa, comme l'évêque voisin de Cochin. La proposition a de quoi surprendre et il faut qu'on ait eu bien peur à Rome de voir se perpétuer aux Indes l'hérésie nestorienne, alors qu'on avait pu apprécier en Curie la sincère orthodoxie d'un Sulāqā, d'un Mar Élie et d'un Mar Joseph. Alexis de Menezes avait eu, il est vrai, un précurseur dans la personne d'un jésuite maronite, le vénérable Abraham Georges, qui avait écrit au général de la Compagnie, le 15 décembre 1593, en suggérant qu'on donnât aux chrétiens de Saint-Thomas un pasteur sincèrement catholique, choisi en dehors du rit chaldéen, par exemple un prêtre originaire de Syrie, proposant nommément un certain Moïse, maronite comme lui et qu'il connaissait personnellement. A. Rabbath, *Deux lettres du vénérable Père Abraham di Giorgio*, dans *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, t. II, p. 326. Abraham Georges avait été sage en remarquant qu'il ne fallait choisir ni un jésuite, ni un portugais; mais comment faire pour échapper aux obligations du *padroado*, dès là qu'on ne choisissait pas un mésopotamien? Le P. Roz avait pour lui qu'il était connu déjà des chrétiens de Saint-Thomas et avait une grande pratique de leurs affaires, maniant également leurs deux langues, syriaque et malayalam. Il avait, en outre, cet avantage que, né en Catalogne, il appartenait par sa naissance aux domaines de Philippe III, qui régnait pour lors simultanément sur l'Espagne et le Portugal. Aussi François Roz fut-il préconisé au consistoire du 20 décembre 1599, sur relation du cardinal Gesualdo. *Acta consistorialia, Acta Camer.* 13, fol. 133 v°, avec cette particularité que le siège, jusqu'alors métropolitain, était réduit au rang de simple évêché, suffragant de Goa : *Referente cardinale Gesualdo providit (Summus Pontifex) Ecclesiæ Angamalensi vacanti per obitum Mar Abraham, de persona Francisci* (*Ros* ajouté au-dessus de la ligne), *fuitque dicta Ecclesia ex metropolitana reducta in episcopatum, et constituta suffraganea metropolitanæ Ecclesiæ Goanæ.* La feuille de proposition du cardinal Gesualdo nous est parvenue dans un groupe de pièces diverses réunies par le cardinal Santoro et conservées aux Archives vaticanes, *Archiv. Consist. Acta miscellanea 53*, fol. 277. Voici comment le diocèse y est défini :

Angamalensis civitas est in Indiis orientalibus in regno Coccini, cujus rex est gentilis, amicus tamen et tributarius regis Portugalliæ, qui civitatem regiam Coccini possidet. In dicta civitate Angamalensi est ecclesia archiepiscopalis, quæ habet archidiaconatum, et per archidiaconum exerceri consuevit jurisdictio archiepiscopalis. Adest seminarium, quod regitur a patribus societatis Jesu, et in eo aluntur quinquaginta vel sexaginta ex christianis descendentibus ab eis, qui a S. Thoma apostolo ad veram fidem conversi fuerant, et instruuntur in litteris humanioribus, ac latina et caldea *(sic)* lingua, necnon in casibus conscientiæ, in fidei catholicæ rudimentis, et in ritibus ecclesiasticis, jamque e dicto seminario plures exierunt satis bene instructi, et ad sacros et presbyteratus ordines promoti. Prope civitatem sunt duæ residentiæ seu loca, alterum fratrum prædicatorum, alterum franciscanorum; et tam seminarium, quam hæc duo loca regularium sumptibus regis Portugalliæ sustentantur. Ipsa Angamalensis ecclesia hactenus habuit prælatos caldæos *(sic)* schismaticos, qui varios errores præsertim nestorianos sequuti sunt : hos autem ei præficere consuevit patriarcha Syriæ. In ea cultus divinus lingua et ritu caldæo *(sic)* persolvitur. Sub dicta ecclesia tantus est numerus christianorum, qui juxta antiquam traditionem descendunt, sicuti dictum est, ab eis qui ad Christi fidem a sancto Thoma apostolo conversi fuerunt ut sint plus quam ducenti mille, et fere ad 300 mille ascendunt. Inter quos prælatorum et malorum ministrorum culpa nonnulli et errores (non tamen gentilitatis) vigent, quibus expellendis opera datur, et jam illis purgati reperiuntur libri eorum, qua in re promovendus præcipue elaboravit. Ampla est ejus diœcesis, et magnam regni Coccini partem complectitur. Nihil aliud de statu hujus ecclesiæ ad præsens haberi potuit; in libris Cameræ non reperitur taxata, quia non est solita provideri per hanc sanctam Sedem.

Le statut du diocèse, réorganisé suivant les principes qui avaient prévalu pour la création des diocèses latins des Indes, fit l'objet de la bulle *In supremo militantis*, du 4 août 1600, *Corpo diplomatico portuguez*, t. XII, Lisbonne, 1902, p. 80-82. Le roi de Portugal devait assurer au nouvel évêque un subside annuel de 500 *cruzados*, correspondant à 375 ducats *de camera*, mais recevait en échange le droit de présentation résultant du *padroado*. A peine les lettres relatives à l'élection du P. Roz arrivées aux Indes, celui-ci fut consacré à Goa le 25 janvier 1601. A. Jann, *Die kathol. Missionen, etc.*, p. 169 sq. Les chrétiens de Saint-Thomas avaient toujours eu pour chef un métropolite. Il ne pouvait pas leur être indifférent que leur nouveau pasteur fût un simple évêque : la réduction du titre rendait trop manifeste la sujétion au siège de Goa, c'est-à-dire, après tout, aux Portugais. Les chrétiens de Saint-Thomas froissés dans leurs traditions d'indépendance, se tournèrent naturellement, comme au temps de la visite, vers les princes locaux; le nouvel évêque, encore que les jésuites eussent depuis 1599 ouvert une petite résidence à Angamalé, crut prudent de vivre habituellement à Cranganore, où il y avait une garnison portugaise. Mais cette ville appartenait au diocèse latin de Cochin, et l'évêque protesta. Paul V eut le mérite de savoir supprimer sans hésiter les deux difficultés qui entravaient le ministère de François Roz : le 22 décembre 1608, il rendait à Angamalé son titre archiépiscopal et, deux ans plus tard, il confirmait le démembrement de l'évêché de Cochin, par attribution de la juridiction sur Cranganore à l'archevêque d'Angamalé. *Bullar. patron.*, t. II, p. 8-17. Les archevêques d'Angamalé devaient assister aux synodes provinciaux de Goa, mais ne subissaient plus aucun contrôle de la part de ce siège.

Ces mesures pouvaient donner aux fidèles une satisfaction de prestige, elles ne contentaient pas l'archidiacre. Celui-ci, en effet, avait, par tradition immémoriale, un rôle que n'avait aucun personnage dans les autres éparchies des syriens orientaux. Aux Indes, le métropolite était un étranger; il ne pouvait gouverner sans un homme de confiance indigène, entre les mains de qui, nécessairement, passaient toutes les affaires. Mais François Roz conversait en syriaque et en malayalam, il connaissait depuis de nombreuses années les affaires de l'archidiocèse : il laissa de côté Georges de Christo, qu'il ne croyait pas, au surplus, d'une foi irréprochable; et celui-ci en conçut un violent ressentiment. L'orage n'éclata toutefois qu'en 1618, lorsque l'archidiacre fut parti pour Goa, où il accompagnait, pour le défendre devant les commissaires de l'Inquisition, le P. De' Nobili, que l'on avait accusé d'hérésie, cf. art. MALABARES *(Rites)*, t. IX, col. 1713. L'archevêque, sans avoir averti Georges, lui

donna comme suppléant le supérieur de Vaïpicota. C'était remplacer un « syrien » par un Européen, nouvelle étape dans la soumission aux étrangers des chrétiens de Saint-Thomas! L'archidiacre refusa de reconnaître cette nomination, publiée à son insu. Le P. Étienne de Britto, coadjuteur et successeur désigné de François Roz, eut beau se prononcer en faveur de l'archidiacre; le vieil archevêque fut intraitable. La lutte se prolongea pendant quatre ans et c'est peu de temps seulement avant la mort de Roz qu'eut lieu sa réconciliation avec Georges. Une vraie réconciliation, d'ailleurs, car quand le siège devint vacant, le 18 février 1624, Georges administra pacifiquement le diocèse jusqu'à l'arrivée d'un *duplicatum* des bulles destinées au P. de Britto, les premiers exemplaires ayant disparu dans un naufrage. K. Werth, *Das Schisma der Thomas-Christen unter Erzbischof Franz Garzia*, Limbourg-sur-Lahn, 1937, p. 25 sq.

Quand le P. de Britto fut devenu archevêque d'Angamalé et eut été consacré à Goa, Georges de Christo, qui avait su son intervention pour le faire rentrer en grâce auprès de son prédécesseur, lui prépara une magnifique réception. Et on put espérer que l'harmonie régnerait. Mais voici qu'en 1628 l'archidiacre envoya un mémoire au *collector apostolicus* de Lisbonne, où les jésuites et l'archevêque étaient violemment attaqués. L'occasion de ce mémoire avait été l'installation au Malabar du dominicain romain François Donati. Cet excellent religieux, qui devait mourir martyr en avril 1634, arrivé à Goa et à Cochin après bien des péripéties, s'était prévalu du titre nouveau de « missionnaire apostolique », qu'il avait reçu de la S. Congrégation *de Propaganda Fide*, pour ouvrir une école destinée à l'enseignement des clercs. Son succès avait été d'autant plus grand qu'il y enseignait en syriaque, tandis que l'archevêque ignorait cette langue, ce qui l'empêchait de participer activement aux fonctions liturgiques exécutées par son clergé. Étienne de Britto estima que la Compagnie de Jésus avait des droits à défendre; il affecta de considérer le P. Donati comme un intrus et son école comme une institution qui faisait une concurrence déloyale au séminaire de Vaïpicota. Les indigènes, flattés de ce que le P. Donati usait de leur langue liturgique, mécontents de ce que leur archevêque était moins proche d'eux que son prédécesseur, il y eut bientôt un peu de cabale et l'archidiacre se plaignit de ce que les jésuites empêchassent les autres religieux de s'occuper des chrétiens du Malabar. Après avoir établi un parallèle entre les œuvres du P. Donati et celles des jésuites, Georges concluait tout simplement : il faut cesser d'imposer aux « syriens » des archevêques jésuites; le P. Donati doit devenir coadjuteur et successeur d'Étienne de Britto. Werth, *op. cit.*, p. 27.

Le *collector* s'étant rendu à Rome, le mémoire de l'archidiacre fut examiné dans une plénière de la Propagande le 16 septembre 1630. Comme le P. Donati était italien, on ne pouvait espérer qu'il fût jamais présenté par le roi de Portugal, mais on envisagea de le nommer évêque *in partibus infidelium* et il fut décidé que les jésuites ne devraient plus s'opposer à l'installation d'autres religieux au Malabar. Ces résolutions montrent quel était l'esprit de la jeune Congrégation de la Propagande vigoureusement opposée à tout ce qui sentait le monopole. Mais aucune de ces résolutions n'obtint son effet : Donati ne devint pas évêque et, en 1646, le dominicain Michel do Cruz Rangel, évêque de Cochin, avait encore l'occasion de dénoncer à la Propagande une ordonnance du roi de Portugal, qui interdisait à tous les religieux autres que les jésuites de s'immiscer dans les affaires des syro-malabares. Werth, *op. cit.*, p. 28.

L'archidiacre d'ailleurs ne cessa plus d'agir : il écrivit à la fin de 1632 au roi de Portugal, puis, en décembre 1633 et janvier 1634, au Saint-Siège. Lamentations contre les jésuites, éloges du dominicain Donati et de ses œuvres; il est inutile d'en donner le détail. A retenir seulement cette impression que le clergé indigène semble maintenu dans une tutelle sévère : le nombre des ordinations était limité au point que plusieurs paroisses étaient sans prêtres; les cassanares n'étaient pas autorisés à prêcher; les réunions synodales trisannuelles prescrites à Diamper n'avaient pas lieu; les missionnaires non-jésuites étaient toujours exclus. Werth, *op. cit.*, p. 31 sq. Le 16 février 1634, le P. Donati écrivait à la Propagande; son exposé correspond dans l'ensemble à celui de l'archidiacre. *Ibid.*, p. 33 sq. Au reçu de ces plaintes, la S. Congrégation interdit sous peine d'excommunication *latæ sententiæ* d'empêcher les non-jésuites de s'installer au Malabar. *Ibid.*, p. 38. Mais, avant que cette décision fût connue aux Indes, le P. Donati était mort et l'archidiacre disparut à son tour en 1637, remplacé par Thomas de Campo (Parambil Thumi). Lorsqu'Étienne de Britto mourut, François Garzia, son coadjuteur *cum jure successionis*, prit possession sans difficultés du trône archiépiscopal et l'avenir paraissait assuré, car le séminaire de Vaïpicota était florissant et les missionnaires bien reçus dans toute la région, quand l'arrivée d'un évêque mésopotamien, en 1652, remit tout en question, et l'union elle-même.

Au printemps de 1652, en effet, un moine oriental se présenta en mendiant au couvent des capucins de Sourate. Bien reçu, il dit aux pères qu'il était patriarche et se rendait chez les chrétiens de Saint-Thomas. L'inquisition goanaise avertie ne réussit à l'arrêter que le 3 août suivant, tandis qu'il visitait le sanctuaire de Mylapore. Interné provisoirement au collège des jésuites, en attendant d'être transféré à Goa, il réussit à faire parvenir à l'archidiacre une lettre en syriaque, dans laquelle il lui communiquait avoir été nommé par le pape patriarche des « syriens » du Malabar et lui demandait d'envoyer des hommes armés pour le délivrer. Les chrétientés, mises au courant, s'agitèrent et recoururent à l'archevêque Garzia. Celui-ci répondit catégoriquement que, même s'il était vrai que le moine Athallah était envoyé par le Saint-Père, il ne pouvait prendre possession du siège, puisque toute nomination devait être précédée par une présentation du roi de Portugal. Réponse fondée en droit, sans aucun doute, mais accablante pour les pauvres « syriens ». Aussi, lorsque, quelques jours plus tard, ceux-ci apprirent qu'Athallah arrivait par mer à Cochin, ils se présentèrent en force aux portes de la ville, réclamant la délivrance du prisonnier ou tout au moins la possibilité de parler avec lui pour examiner ses prétentions. Les autorités préférèrent le faire partir de nuit pour Goa et, afin d'éviter une attaque de la ville, racontèrent qu'il avait été noyé accidentellement. Furieux d'avoir été joués, les chrétiens de Saint-Thomas se réunirent devant l'église de Matanger et jurèrent sur la croix qu'ils n'obéiraient jamais plus à l'archevêque Garzia et chasseraient tous les jésuites. Après quoi, Thomas de Campo ayant produit une lettre vraie ou supposée d'Athallah, qui autorisait les chrétientés syro-malabares à se choisir un évêque, il fut « consacré » par douze prêtres au cours d'une cérémonie où lui fut imposée sur la tête la fausse lettre d'investiture. Dès lors, Thomas exerça les fonctions pontificales, « ordonna » des clercs, dispensa des empêchements de mariage, etc. A peu près tous le suivirent. Cependant, Athallah, condamné comme hérétique par l'Inquisition de Goa, mourait sur le bûcher dans le cours de 1654. Werth, *op. cit.*, p. 43-50.

La défection des chrétientés syro-malabares fut connue à Rome à la fin de 1655 seulement. Garzia

avait immédiatement dépêché à la Curie son ancien collaborateur, le P. Hyacinthe de Magistris, tandis que les 400 « syriens » demeurés fidèles avaient chargé les carmes de mettre le Saint-Siège au courant de leurs affaires. La Propagande, alertée par les rapports des années précédentes, comprit de suite l'importance des événements et, profitant de ce que les carmes des Indes avaient déjà établi de bonnes relations avec les chrétiens de Saint-Thomas, elle décida d'envoyer comme visiteur le P. Hyacinthe de Saint-Vincent, lequel se choisit deux compagnons, italiens comme lui, le P. Joseph de Sainte-Marie Sebastiani et le P. Matthieu de Saint-Joseph. Il était entendu que, pour éviter une réaction désagréable du côté portugais, la mission passerait par Lisbonne. Mais le voyage par mer était fort long; le pape décida que les PP. Hyacinthe et Matthieu iraient par mer, tandis que le P. Joseph irait au plus court, par la Syrie et la Mésopotamie. Celui-ci se mit en route, accompagné par deux pères allemands, Marcel de Saint-Yves et Vincent-Marie de Sainte-Catherine. Arrivé à proximité de Goa sur un bateau hollandais, à la mi-janvier de 1657, il fut avisé par un message de ses confrères goanais que les autorités portugaises et les inquisiteurs s'opposeraient à sa mission. Profitant alors de ce que des bateaux de guerre hollandais croisaient devant la ville, il s'abstint de prendre terre, envoya aux inquisiteurs un rapport sur sa mission et continua jusqu'à Rapolim, où se trouvait l'archidiacre rebelle. Se prévalant de ce qu'il était envoyé aux « syriens », il eut bien soin de n'entrer nulle part en contact avec les jésuites ou les Portugais; cette précaution ne suffit pas cependant à lui valoir la confiance des révoltés; aussi, voyant que les négociations ne progressaient pas, il envoya à Cochin et à Cranganore le P. Vincent-Marie de Sainte-Catherine, porteur des brefs adressés aux autorités séculières et à l'archevêque Garzia. Entre temps, les gouverneurs François de Melo et Antoine de Souza Coutinho, vivement préoccupés par la menace hollandaise et désireux de s'assurer le concours des chrétiens du Malabar, le visitèrent à Rapolim et l'encouragèrent à poursuivre son action pacificatrice. Certain dès lors d'avoir l'appui des Portugais, recommandé d'autre part à tous les catholiques par l'archevêque Garzia, qui avait accueilli en toute sincérité les ordres du Saint-Siège, le zélé carme finit par trouver chez les sudistes de Corolongate une communauté bien disposée.

A la fin de l'année 1657 le groupe sudiste était rallié en majeure partie; les réunions continuèrent pendant plusieurs mois encore, au cours desquelles revenait sans cesse la démonstration de l'invalidité de la « consécration » reçue par l'archidiacre et, conséquemment, des actes posés par lui. Thomas de Campo, bien que persuadé, sans doute, en son for intérieur, s'obstinait cependant à ne pas vouloir se démettre et mettait en œuvre, pour se défendre, des artifices de toutes sortes. Ce nonobstant, le P. Joseph de Sainte-Marie gagnait sans cesse à son parti prêtres et communautés. Sur un point seulement il n'obtenait aucun succès : personne absolument ne voulait retourner sous la juridiction de l'archevêque Garzia. Excellent exposé de cette mission dans Werth, *op. cit.*, p. 79-89.

Vers la fin de 1657, on apprit que le P. Hyacinthe de Saint-Vincent était arrivé à Goa, pourvu des recommandations officielles qu'il était allé solliciter à Lisbonne. Le P. Joseph pouvait donc s'absenter pour référer à Rome sur son activité et obtenir de nouvelles instructions. Après avoir présidé, le 15 décembre, une réunion d'adieu, à laquelle participèrent 44 prêtres, qui représentaient 28 communautés, confiant au P. Matthieu des pouvoirs temporaires jusqu'à l'arrivée sur place du P. Hyacinthe, avec des instructions très précises, le P. Joseph quitta le Malabar le 7 janvier 1658, rencontra à Goa son confrère, ainsi que le P. Hyacinthe de Magistris, rentré d'Europe, et, poursuivant sa route par la Mésopotamie et la Méditerranée, arriva à Rome le 22 février 1659. Pendant son absence, l'union ne fit aucun progrès : ni les pourparlers, ni les menaces, ni les mesures de coercition prises par les autorités portugaises ne fléchirent la résistance des partisans de l'archidiacre. L'archevêque Garzia voyait de mauvais œil l'action du nouveau délégué; sentant la mort approcher, il désigna comme administrateur de l'archidiocèse son confrère, le provincial du Malabar, Nuñez Barreto. Mais celui-ci eut la sagesse de s'abstenir, lorsque le prélat mourut le 2 septembre 1659. Werth, *op. cit.*, p. 129, n. 47. Quelques mois plus tard, le 10 février 1661, mourait à son tour le P. Hyacinthe de Saint-Vincent, accablé par les travaux, le climat et l'insuccès d'un effort qu'il avait soutenu pendant un peu plus de deux ans. Werth, p. 100-103.

Lorsque la Propagande eut été instruite par le P. Sebastiani sur la vraie situation du Malabar, elle aurait volontiers procédé immédiatement au remplacement de l'archevêque, mais il fallait au préalable s'assurer la présentation d'un bon candidat par la cour de Lisbonne. Comme la nomination d'un non-portugais comme Sebastiani pouvait susciter des difficultés, nonobstant la situation critique des établissements portugais aux Indes, on envisagea d'abord la possibilité de nommer un indigène, soit l'archidiacre rebelle Thomas de Campo, ce qui aurait automatiquement mis fin au schisme en satisfaisant son ambition, soit un prêtre connu pour sa fidélité envers Rome. Tandis que les cardinaux hésitaient, Alexandre VII décida que le P. Sebastiani allait regagner le Malabar en qualité de vicaire apostolique, après avoir reçu à Rome dans le plus grand secret la consécration épiscopale. De fait, Joseph de Sainte-Marie fut consacré évêque titulaire de Hiérapolis, le 15 décembre 1659, et le secret fut si bien gardé que les trois compagnons de son deuxième voyage, commencé le 7 février 1660, ne se doutèrent pas de sa nouvelle dignité. La Propagande lui avait remis des instructions détaillées où tout était subordonné à un but unique, l'extinction du schisme, avec une liberté presque totale pour le choix des moyens et les pouvoirs les plus étendus. Il semble que toutes les hypothèses avaient été envisagées, vie ou mort de Garzia, collaboration ou résistance de l'archevêque et des jésuites, opposition des chefs locaux, etc. Le vicaire apostolique pouvait, s'il le jugeait à propos, consacrer un évêque indigène, diviser le territoire de Cranganore et Angamalé pour former deux circonscriptions, sud et nord; il pouvait enfin se choisir un successeur et le consacrer. Werth, p. 134-150. Une seule chose peut déplaire dans ces instructions, c'est que la S. Congrégation, tout en associant deux maronites à la mission comme connaisseurs de la langue syriaque, conseille de développer chez les jeunes clercs la connaissance du latin, afin que d'eux-mêmes ils renoncent à leur rit syrien. On était hanté par la crainte de l'existence de propositions hérétiques dans les formules liturgiques.

De Rome, Sebastiani se dirigea vers Alep, s'y mit en relations avec François Picquet, le serviable consul de France qui devait être l'intermédiaire de la S. Congrégation pour les transmissions de courriers ou de fonds. Il y apprit que Garzia était mort, ce qui devait faciliter sa mission, mais aussi que les Hollandais avaient remporté de sérieux avantages dans leur guerre contre le Portugal et ne tarderaient pas à menacer directement le Malabar. Après s'être contentés, pendant un siècle et demi, d'assurer le transport des épices au nord de Lisbonne, les Hollandais, exclus de

ce port, après leur révolte contre l'Espagne en 1581, avaient résolu de supplanter les Portugais à la source de ce trafic, comme ces derniers en avaient éliminé la combinaison arabo-vénitienne. Et, tout comme les Portugais à la fin du xv[e] siècle, les Hollandais aspiraient, non à se faire une place quelconque, mais à s'assurer un monopole; il ne leur suffisait pas d'avoir conquis Ceylan, centre des tractations entre producteurs et transporteurs, ils voulaient encore le Malabar. Or, Sebastiani connaissait les dispositions anticatholiques des Hollandais; il pensa donc que l'archidiacre serait tenté de leur faire des avances. Aussi n'hésita-t-il pas à enfreindre une de ses instructions : il passa de Sourate à Goa, afin d'y faire admettre sa qualité de délégué apostolique pour le Malabar. Pour ne pas effaroucher les autorités, il eut bien soin de ne révéler à personne qu'il avait été consacré évêque; mais, lorsqu'il débarqua à Cochin le 14 mai 1661, détenteur de recommandations adéquates des autorités civiles et des inquisiteurs goanais, il se présenta dans sa nouvelle dignité. Le chapitre et le gouverneur, férus des privilèges du *padroado*, n'étaient pas disposés à recevoir un évêque venant d'ailleurs que de Lisbonne, mais, après quelques jours, Sebastiani, qui s'était installé au palais archiépiscopal sis en dehors de la ville, avait gagné la bataille. De suite, il s'occupa de l'archidiacre : les progrès militaires des Hollandais rendaient chaque jour plus désirable la suppression du schisme. Les Portugais le comprenaient et favorisèrent son action : beaucoup de communautés se rallièrent, celles qui étaient déjà unies se fortifièrent, mais Thomas de Campo, échappant à toutes les tentatives des autorités civiles qui voulaient s'assurer de sa personne, se réfugia dans la montagne et y maintint son influence. Werth, p. 151-163.

Cochin cependant était tombée entre les mains des Hollandais, après une courte défense, le 6 janvier 1663, et, bien qu'il eût fait valoir son rôle purement religieux auprès du général Rickloff, qui commandait les troupes néerlandaises, Sebastiani se vit intimer l'ordre de quitter immédiatement le Malabar. Ayant obtenu un répit de dix jours, il convoqua à Caturte un synode auquel il appela tous les prêtres en communion avec Rome, invitant aussi les laïcs à intervenir en nombre. Il leur exposa la situation, leur dit qu'il avait le pouvoir de leur donner un évêque pour les gouverner. Les membres du synode furent unanimes pour proposer un cousin de l'archidiacre, curé de Corolongate, Alexandre de Campo (Parambil Ciandi), qui était également le candidat de Sebastiani. Le 1[er] février 1663, le nouvel évêque fut consacré après avoir juré de recevoir quiconque viendrait au nom du pape et de ne jamais donner la consécration épiscopale à son cousin Thomas, à moins d'un ordre formel de Rome. Après avoir donné au nouveau prélat un conseil de cinq membres, choisis parmi les plus dignes du clergé, Sebastiani fulmina solennellement l'excommunication majeure contre l'archidiacre rebelle et partit pour Cochin le 4 février. Reçu avec honneur par le général Rickloff, Sebastiani lui recommanda les chrétiens indigènes et leur nouvel évêque, insistant en même temps pour que l'archidiacre ne fût pas reconnu par les autorités néerlandaises. Rickloff riposta qu'il n'avait aucune estime pour Thomas de Campo, que ses soldats appelaient non pas l'archidiacre mais l'archidiable, et, en fait, tandis qu'il recevait volontiers le nouvel évêque et promettait de le protéger, il refusa absolument d'accorder audience à l'intrus. Cf. Eustache de Sainte-Marie, *Istoria della vita... del Ven. Mgr Fr. Gioseppe di S. Maria de' Sebastiani*, Rome, 1719, p. 277-283. Passant le 5 mars à Vingorla, forteresse hollandaise au nord de Goa, Sebastiani y fut rejoint par une lettre des confrères qu'il y avait envoyés. Bien qu'ayant reçu de Lisbonne des instructions pour l'expulser, ainsi que le P. Hyacinthe de Saint-Vincent, dont on ignorait la mort en Europe, le vice-roi, Antoine de Mello de Castro, l'invitait à pénétrer dans la ville pour y apaiser un différend, qui divisait pour lors le clergé de la ville. Sebastiani eut le plaisir d'apprendre à Goa que le nouvel évêque réussissait dans son ministère. Lorsque la paix fut signée entre Portugais et Hollandais, il espéra un instant qu'il pourrait retourner à son poste, mais il dut se contenter de laisser au Malabar, comme conseiller d'Alexandre de Campo, un de ses confrères, le P. Matthieu de Saint-Joseph. Après un voyage mouvementé et très pénible par Bassorah, Bagdad, Mossoul, Alep, Alexandrette, Sebastiani arrivait à Rome le 6 mai 1665, apportant à la Propagande les plus précieuses informations sur la situation du christianisme aux Indes. Werth, p. 294-330; cf. *Hierarchia carmelitana*, ser. IV, *De præsulibus missionis Malabaricæ*, dans *Analecta ordinis carmelitarum discalceatorum*, t. XI, 1936, p. 188-198.

Soutenu par les conseils du P. Matthieu et du P. Corneille de Jésus de Nazareth, Alexandre de Campo gouverna convenablement les communautés catholiques « syriennes » du Malabar et obtint même un certain nombre de conversions, malgré la guerre acharnée que lui fit, ainsi qu'aux missionnaires latins, son cousin Thomas, opiniâtre dans son schisme, puis dans l'hérésie jacobite à laquelle il avait fini par adhérer, comme il sera expliqué ci-dessous, col. 3144. En 1674, toutefois, se sentant appesanti par l'âge, Alexandre fit parvenir au pape une demande à l'effet d'obtenir un coadjuteur avec droit de future succession. La démarche était inspirée par la prudence. La Propagande entra immédiatement dans ces vues et, le 31 mars 1675, quatre carmes quittaient Rome, porteurs d'instructions au terme desquelles ils devaient instituer évêque d'Hadrumète et coadjuteur d'Alexandre le prêtre qu'ils jugeraient le plus apte : *Sive sacerdotem sæcularem, sive regularem... qui tamen earumdem regionum indigena, seu nationalista, non autem Europæus existat. Hierarchia carmelitana*, dans *Analecta...*, t. XII, 1937, p. 13. Deux religieux seulement arrivèrent au Malabar, les PP. Barthélemy du Saint-Esprit et Ange-François de Sainte-Thérèse, qui désignèrent, le 3 mars 1677, non pas un syro-malabare, mais le vicaire général du diocèse de Cochin, latin et de descendance portugaise, Raphaël de Figueredo Salgado. Il était difficile de faire un plus mauvais choix : sans doute les Pères commissaires avaient de bonnes raisons pour refuser le neveu de l'évêque, Matthieu de Campo, mais on se demande si l'esprit de l'instruction fut réellement observé. Quoi qu'il en soit, Alexandre refusa d'abord de consacrer son coadjuteur et, lorsqu'enfin il l'eut accepté et fait introniser solennellement à Rapolim en 1683, ce fut celui-ci qui troubla la paix en affectant de gouverner le diocèse par lui-même, sans aucun respect pour les droits de l'évêque. La situation devint telle, surtout après la mort d'Alexandre de Campo, le 22 décembre 1687, que les carmes crurent nécessaire d'envoyer un des leurs à Rome, le P. Laurent de Sainte-Marie, pour demander la nomination d'un autre pontife. Le brahme devenu oratorien, Custodio da Pinho, déjà vicaire apostolique du Grand Mogol, après avoir été chargé d'une visite apostolique, fut nommé vicaire apostolique du Malabar en janvier 1694, tandis que Figueredo était suspendu de son office; mais tous deux mouraient peu après, Figueredo le 12 octobre 1695, Pinho en 1696, sans avoir pris possession du siège. *Hierarchia carmelitana...*, *loc. cit.*, p. 13-16; cf. Anquetil du Perron, *Zend-Avesta*, t. I, p. CLXXX-CLXXXII; M. Müllbauer, *Gesch. der kathol. Missionem in Ostindien*, Fribourg-en-B., 1852, p. 307-310. Le manuscrit *syriaque 25* (supplément 72) de la

Bibliothèque nationale de Paris, psautier copié en 1504 par Mar Jacques, fut la propriété d'Alexandre de Campo et contient des notes de sa main ou le concernant, des années 1660 à 1670. H. Zotenberg, *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1874, p. 10.

Le Saint-Siège se trouvait en face d'une situation inextricable : tandis que les communautés « syriennes » avaient été divisées en trois groupes par leur obéissance respective à Thomas de Campo, Alexandre de Campo et Raphaël de Figueredo, restant divisées après la mort de ces trois personnages, les diocèses latins dépendant du *padroado* portugais, de Cranganore et de Cochin, sur le territoire desquels étaient la plupart des chrétiens de Saint-Thomas étaient la plupart du temps sans évêques résidents. Cristovão de Nazareth, *Mitras lusitanas no Oriente*, t. II, 2e éd., Nova Goa, 1924, p. 47 sq., 55 sq., 81. D'autre part, les gouverneurs hollandais n'admettaient pas l'intervention des pontifes goanais dans les régions dont ils avaient le contrôle, non plus d'ailleurs que l'exercice du ministère par des missionnaires européens. Innocent XII, voulant à tout prix trouver une solution, se servit pour traiter avec les Pays-Bas de l'empereur Léopold Ier. Tandis que celui-ci promettait d'assurer aux calvinistes de Hongrie le libre exercice de leur religion, il obtenait en échange, par un acte du 1er avril 1698, que des carmes belges, allemands ou italiens pourraient résider au Malabar et y poursuivre leur activité missionnaire. *Hierarchia carmelitana...*, *loc. cit.*, p. 17 sq. A la suite de cet arrangement, Ange-François de Sainte-Thérèse, supérieur du séminaire que les carmes avaient fondé pour les « syriens » à Vérapoly en 1682, fut nommé, par bref du 20 février 1700, vicaire apostolique *Serræ Malabarensium seu sancti Thomæ*, avec la dangereuse clause *donec et quousque archiepiscopus (Cranganorensis) et episcopus (Coccinensis) ad suas respective Ecclesias personaliter accesserint*. *Ibid.*, p. 17. Lorsque la nouvelle de cette nomination parvint aux Indes, le 6 décembre 1700, le P. Ange-François convoqua une réunion des syro-malabares en communion avec Rome et fut acclamé par tous le 13 février 1701, mais il ne put obtenir d'être consacré, ni par l'évêque de Cochin, qui résidait hors de son siège, ni par l'archevêque de Goa, ces prélats ne voulant pas admettre que le Saint-Siège pût nommer un évêque aux Indes sans la présentation préalable de Lisbonne. Il se trouva heureusement un évêque syrien, un certain Mar Simon, qui accepta de consacrer le nouvel élu, le 22 mai 1701, en l'église de Mangate, quarante-huit ans exactement après la pseudo-consécration de l'archidiacre Thomas, origine des divisions qui n'avaient pas cessé dès lors de déchirer la chrétienté du Malabar. *Ibid.*, p. 22.

Mais la nouvelle de la nomination d'un vicaire apostolique n'avait pas tardé à provoquer une réaction du gouvernement portugais : le 5 décembre 1701, le jésuite Jean Ribeiro était nommé archevêque de Cranganore et, dans le courant de 1704, nonobstant l'opposition des Hollandais et d'une partie du clergé, il prenait effectivement en mains le gouvernement de l'archidiocèse. Les « syriens » n'étaient pas disposés à obéir à un prélat jésuite et, le 20 juin 1704, un groupe de cassanares se réunit à Caturte pour rédiger une déclaration dans laquelle ils proclamaient qu'ils obéiraient seulement à l'évêque carme. Celui-ci toutefois, bien qu'ayant en sa faveur le clergé portugais et sachant qu'il pouvait compter sur l'appui des Hollandais, estima qu'il devait se soumettre à la clause limitative du bref qui le nommait et se retira au couvent de Vérapoly, après avoir envoyé une circulaire explicative aux chrétientés qui lui obéissaient, et ce dès le 29 juin 1704. *Ibid.*, p. 22-27. Ces divisions ne pouvaient favoriser que l'ancien parti de Thomas de Campo, devenu jacobite. La Propagande le comprenait et décidait en conséquence, le 26 septembre 1706, que les pouvoirs du vicaire apostolique devaient être maintenus. Mais cette décision n'eut pas de suite immédiate et dut être confirmée par le vote d'une congrégation plénière le 25 juin 1708. Encore les lettres apostoliques des 13 mars et 4 mai 1709 insistaient-elles sur les droits des prélats portugais et sur le devoir qu'avait le vicaire apostolique de ramener les schismatiques à leur obédience. Entreprise impossible, peut-on dire, étant donnés les dispositions des chrétiens de Saint-Thomas et celles de la Société hollandaise des Indes ! Le P. Ange-François n'en procéda pas moins à la visite des chrétientés de janvier à septembre 1712 ; mais l'effort avait été trop considérable, il mourait épuisé le 17 octobre de la même année. *Ibid.*, p. 27-32.

Les lettres apostoliques nommant son successeur, Jean-Baptiste Morteo, ou Jean-Baptiste Marie de Sainte-Thérèse, contenaient encore la clause restrictive *pro ecclesiis tamen, et locis respective diœcesium Cranganorensis et Coccinensis, in quibus ordinarii jurisdictionem suam libere exercere impediuntur*. La Propagande ne pouvait évidemment abolir le *padroado* mais cette formule allait prolonger la concurrence, comme on le vit bien après la confirmation par Innocent XIII, en 1721, des jésuites portugais Antoine Pimentel et François de Vasconcellos aux sièges de Cranganore et de Cochin. Le trouble continua dans la communauté syro-malabare, où par surcroît un évêque nestorien, originaire de l'Adherbeidjan, nommé Gabriel, se présentait comme converti au catholicisme. Toutefois, à la suite d'une instruction émise par la Propagande en 1724, la pacification semble s'être faite peu à peu. Les chrétientés demeuraient assez florissantes numériquement, mais il était difficile d'y maintenir la vie chrétienne à un niveau élevé, car les autorités hollandaises ne permettaient pas qu'il y eût plus de douze religieux à la fois dans la mission et leur nombre était souvent bien moindre. *Hierarchia carmelitana...*, dans *Analecta...*, t. XII, 1937, p. 217-226.

Lorsque Jean-Baptiste Morteo s'éteignit le 6 avril 1750, il laissait un coadjuteur avec droit de succession, le polonais Nicolas Szostak ou Florent de Jésus, nommé par bref du 6 décembre 1745, mais pas encore consacré. Et ce fut au milieu des guerres qui désolaient pour lors l'Hindoustan, que le P. Florent dut entreprendre un voyage pénible et périlleux pour obtenir enfin la consécration le 22 avril 1751. Il réussit à faire revivre à partir de 1764, avec l'approbation de la Propagande, le séminaire, qui avait peu duré après 1682 par manque de ressources, et fit imprimer à Rome la première édition du missel syro-malabare. Sa mort, arrivée après une longue période d'infirmité, le 26 juillet 1773, fut l'occasion d'une dispute entre les missionnaires et les prêtres indigènes, latins et syriens, qui faillit dégénérer en schisme : il s'agissait de savoir qui porterait jusqu'à sa dernière demeure la bière contenant le corps du prélat ! *Hierarchia carmelitana...*, dans *Analecta...*, t. XIII, 1938, p. 17-37. C'est à son pontificat, plus exactement à l'année 1758, que se rapporte l'état de la chrétienté du Malabar publié par Anquetil du Perron, *Zend-Avesta*, t. I *a*, Paris, 1771, p. CLXXXIII-CLXXXIX : 50 000 latins, 100 000 syro-malabares catholiques, 50 000 schismatiques, avec 12 églises latines, 81 syriennes catholiques, 30 schismatiques. *Ibid.*, p. CLVII.

Les carmes avaient un ministère difficile, mais il semble bien qu'ils employaient vis-à-vis des « syriens » la meilleure méthode : formation des prêtres au séminaire de Vérapoly, visites fréquentes et pour ainsi dire continues dans les paroisses, conseillant et corrigeant les cassanares, remédiant ainsi aux insuffisances de

leur culture théologique ou liturgique. La plus grave difficulté venait du petit nombre des missionnaires, limité habituellement à dix, presque toujours inférieur à ce chiffre, dans un climat épuisant, avec des relèves irrégulières, malgré la très sage disposition de la Propagande, qui avait fixé à dix ans la durée normale de la députation des missionnaires destinés au Malabar. En 1770, un seul Père était en état de pratiquer la visite des paroisses syriennes. *Hierarchia carmelitana*, *loc. cit.*, p. 145. Ce missionnaire, le bavarois Eustache Federl ou François-de-Sales de la Mère des Douleurs, devait terminer son séjour en 1772; au lieu d'implorer une prolongation de sa délégation, il insista pour rentrer dans sa province d'origine : il se sentait épuisé et avait constaté bien des abus. Lorsqu'il arriva à Rome, le 4 novembre 1773, après dix-huit mois de voyage, par Macao, Lisbonne et Gênes, il remit au cardinal Castelli, préfet de la Propagande, un mémoire sur l'état de la mission et des propositions pour sa réorganisation. Son exposé plut à ce point que la S. Congrégation décida de le députer à nouveau avec le P. Paulin de Saint-Barthélemy, le 21 mars 1774; puis le choisit comme vicaire apostolique le 8 juillet de la même année, estimant sans doute que personne ne réussirait mieux que lui à mettre en œuvre un programme dont il était l'inspirateur. En procédant à cette nomination, la S. Congrégation avait écarté la *terna* proposée par le vicaire provincial, *terna* où celui-ci avait osé inscrire son propre nom. Lorsque le nouveau prélat fit son entrée à Vérapoly le 13 octobre 1775, son premier acte fut de déposer, conformément aux instructions des supérieurs majeurs de l'ordre, le vicaire provincial, qui tenait la place depuis vingt-cinq ans. Mais une rébellion s'organisa, Italiens contre Allemands, et cette dissension eut une répercussion immédiate chez les « syriens ». Le 15 février 1776, les représentants de trente-cinq communautés décidèrent de transférer à Mangate la résidence du vicaire apostolique et d'interdire aux missionnaires l'accès de leurs églises. Dès la mi-février 1777, la Propagande était au courant des troubles survenus au Malabar et décidait le 25 du même mois d'imposer au nouvel évêque la cessation de son office. *Ibid.*, p. 153. Pendant que Rome prenait cette décision, avec une rapidité inaccoutumée, les chrétiens de Saint-Thomas avaient organisé une ambassade qui devait porter au Saint-Siège leurs doléances sur le compte des missionnaires, avec cette accusation assez inattendue que le vicaire apostolique avait empêché la conversion du personnage que les documents appellent *Laicus mitratus*, chef indigène des jacobites, Thomas V de Campo. Il ne semble pas que cette ambassade, arrivée à Rome dans le cours de 1779, ait fait grande impression sur la S. Congrégation. Mais en passant par Lisbonne, l'ancien élève du Collège urbain qui la conduisait, le prêtre de rit latin Joseph Cariatil ou Cariati, réussit à se faire nommer par la reine de Portugal archevêque de Cranganore, et fut préconisé par Pie VI le 16 décembre 1782. Cristovão de Nazareth, *Mitras lusitanas...*, t. II, p. 50.

Il n'importe pas à notre sujet d'exposer comment vécut la mission carme du Malabar sous le gouvernement intérimaire du P. Charles de Saint-Conrard, vicaire apostolique du Grand-Mogol, mais on comprendra que l'assistance au clergé indigène était peu efficace, quand les missionnaires manquaient si ouvertement au devoir d'édification. Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'il y ait eu une nouvelle crise, avec éclats contre les missionnaires, lorsqu'on connut au Malabar l'arrivée à Bombay du nouvel archevêque de Cranganore, le 1er mai 1786. Les chrétiens de Saint-Thomas seraient-ils donc toujours soumis à des carmes européens, tandis que les latins de Cranganore auraient un prélat indigène? Le « syrien » qui avait accompagné Joseph Cariatil à Rome, pour y porter leurs doléances, avait fait savoir aux siens que la députation avait été retenue indûment en Europe. Tandis que quelques têtes chaudes se préparaient à gagner Goa, pour veiller à ce que le nouveau pontife n'y fût pas opprimé, voici qu'on apprit sa mort, survenue le 9 septembre. Il était la victime d'une fièvre maligne, mais on s'imagina que les religieux européens l'avaient fait disparaître. L'agitation fut telle que l'archevêque de Goa prit peur et, pour la calmer, s'arrêta à une mesure assez inattendue, en nommant comme administrateur de l'archidiocèse le prêtre de rit syro-malabare Thomas Pareamakel, compagnon de voyage de l'évêque défunt. Les « syriens » se crurent à la veille de voir se réaliser une de leurs plus chères aspirations : ils auraient enfin en Thomas un métropolite de leur sang! Il semble bien que l'administrateur de Cranganore fit tout son possible pour la réussite de l'entreprise, insistant auprès de ses concitoyens sur l'accusation relative à la mort de Cariatil, pour rendre plus difficile la nomination d'un vicaire apostolique carme, tandis qu'il soutenait la thèse opposée vis-à-vis des autorités portugaises, qui, en fait, furent invitées, par pétitions des indigènes, à le présenter tout au moins au Saint-Siège. Christovão de Nazareth, *Mitras lusitanas*, t. II, p. 56 sq. Finalement le différend entre les missionnaires et les communautés syro-malabares fut arbitré par le roi de Travancore, comme le vicaire apostolique Louis-Marie de Jésus Pianazzi et ses quatre compagnons le firent savoir à la Propagande par lettre du 7 mai 1787. *Hierarchia carmelitana...*, *loc. cit.*, p. 214-219. Un de ces quatre missionnaires était le fameux orientaliste autrichien, Paulin de Saint-Barthélemy (Philippe Werdin), qui demeura au Malabar de 1775 à 1789; ses renseignements sur les chrétientés « syriennes » se rapportent à cette époque : 84 paroisses catholiques et 32 schismatiques. *India orientalis christiana*, Rome, 1794, p. 86.

Il n'y avait que quatre missionnaires en plus du vicaire apostolique en 1787, il arriva même qu'il n'y en eut qu'un. La pénurie d'hommes qualifiés explique comment il fallut nommer, en 1803, un homme de qualités médiocres, le P. Raymond de Saint-Joseph Roviglia. Les brefs nécessaires à sa consécration n'arrivèrent qu'en 1807, une première expédition en ayant été perdue. Heureusement, sous le régime anglais, qui avait commencé en 1795 après la prise de Cochin, il semble que le pays ait été plus calme et les missionnaires moins exposés aux caprices des gouverneurs. Mais les communications avec l'Europe restèrent difficiles pendant toute l'époque napoléonienne. Pendant cette période, toujours traversée de controverses entre les carmes et la hiérarchie goanaise de Cranganore et Cochin, jusqu'à la publication du bref *Multa præclare* du 24 avril 1838, *Bullar. pontif. S. C. de Propaganda Fide*, t. V, Rome, 1841, p. 164-168, qui instituait le vicariat apostolique de Vérapoly, il n'y a pas de fait saillant à relever dans l'histoire des communautés syro-malabares, si ce n'est la formation, entre 1829 et 1831, de la congrégation des tertiaires carmélites de rit oriental, sous le gouvernement intérimaire du vicariat apostolique par Maurilio Stabellini. Mais les prêtres qui se groupèrent alors pour mener la vie religieuse, sur l'initiative des PP. Thomas Palakal et Thomas Porukara, ne formèrent une véritable congrégation que le 8 décembre 1855, lorsque le zélé vicaire apostolique d'alors, Joseph Baccinelli ou Bernardin de Sainte-Thérèse, leur fit prononcer leurs premiers vœux. La jeune congrégation, qui était composée ce jour-là de onze membres, sous le nom de Serviteurs de Marie-Immaculée du Mont-Carmel, se développait ensuite d'une façon satisfaisante et devenait, le 1er octobre 1860, un tiers-ordre carmélite régulier, dont les constitutions

furent approuvées par le Saint-Siège le 1er janvier 1885 *ad sexennium* et, définitivement, le 12 mars 1906. *Hierarchia carmelitana*.... dans *Analecta carmelitana*..., t. XIV, 1939, p. 30 sq.; *The carmelite congregation of Malabar*, Trichinopoly, 1932, p. 1-47.

La création d'un clergé régulier indigène était une mesure excellente et de nature à provoquer dans les communautés syro-malabares la constitution d'une élite, capable de résister à cet esprit de division qui avait toujours menacé la continuité de la vie catholique au Malabar; mais Mgr Baccinelli pensa en outre, très justement, que l'avenir de la chrétienté syro-malabare ne serait jamais assuré tant que la formation du clergé séculier laisserait à désirer. Or, on l'a vu, les carmes, après les franciscains et les jésuites, avaient déjà fait d'appréciables efforts. Plusieurs séminaires avaient formé d'excellents prêtres, à Cranganore, à Vaïpicota, à Vérapoly plus récemment; toutefois, ces séminaires n'avaient jamais formé qu'une infime proportion du clergé : la plupart des cassanares parvenaient au sacerdoce après une formation rudimentaire chez un prêtre réputé pour son instruction ou *malpân* (du syriaque *malpānā* = maître, professeur) de qui il apprenait à lire le syriaque, un peu de liturgie pratique et de chant et des éléments, d'autant plus squelettiques, de théologie dogmatique et morale, qu'il n'y avait de manuels imprimés, ni en syriaque, ni en malayalam. Il en résultait que les fidèles n'avaient guère d'instruction en dehors de celle qu'ils pouvaient retirer des missions prêchées par les carmes et leurs auxiliaires indigènes, tandis que la masse des prêtres et des diacres, ne trouvant pas dans une foi éclairée un principe ferme d'attitude personnelle, était facilement en proie aux suggestions d'un entraîneur quelconque. Mgr Baccinelli eut le courage de déclarer fermée la vingtaine de séminaires domestiques où avaient été initiés jusque là les clercs syro-malabares et constitua quatre séminaires, dont celui de Vérapoly pour les latins et trois pour les « syriens », Elturuth, Vazhaculam et Mannanam, établissant que personne ne pourrait plus être ordonné prêtre sans avoir suivi le cours complet d'un de ces séminaires. Le séminaire de Vérapoly ne tarda pas à devenir un séminaire mixte par l'agrégation de trois élèves latins et de cinq « syriens » de Mannanam, transféré peu après à Puthempally. Cette réforme, il est vrai, devint l'occasion du schisme de Mar Rokos, comme on le verra ci-dessous, col. 3133, mais c'est elle qui transforma définitivement l'Église syro-malabare et c'est à la clairvoyance autant qu'au courage de Mgr Baccinelli que celle-ci doit en première ligne son actuelle prospérité. Devenu séminaire central en 1886 pour tous les syro-malabares et pour le clergé latin indigène des diocèses de Vérapoly, Quilon et Mangalore, le séminaire de Puthempally avait, en 1922, plus de 120 élèves. Transféré à Alwaye en 1933, ce séminaire peut abriter 400 élèves, dont la majorité appartient aux rits orientaux.

Mgr Joseph-Antoine Mellano (Léonard de Saint-Louis) fit imprimer en malayalam par l'imprimerie des tertiaires, installée en 1869 à Coonamavu, transférée en 1880 à Vérapoly et en 1897 à Ernaculam, plusieurs livres utiles au clergé; c'est aussi sous son gouvernement qu'un bréviaire fut imprimé pour le clergé séculier syro-malabare. Lorsque, en 1877, Mgr Mellano reçut un coadjuteur, qui devait prendre spécialement la charge des syro-malabares, c'est le supérieur du séminaire de Puthempally qui fut choisi, le P. Marcellin de Sainte-Thérèse (Antoine Berardi), auteur d'un grand nombre d'ouvrages pieux. Ses fonctions, comme tel, cessèrent en 1887, lorsque, par suite de l'organisation de la hiérarchie aux Indes, les syro-malabares furent retranchés de la juridiction de l'archevêque de Vérapoly; cf. ci-dessous, col. 3139.

L'exposé des événements de cette période a été complètement renouvelé dans les dernières années par la publication de deux études abondamment documentées d'après les sources, celle du P. Karl Werth, *Das Schisma der Thomas-Christen unter Erzbischof Garzia*, Limbourg-sur-Lahn, 1937, et celle du P. Ambroise de Sainte-Thérèse, *Hierarchia carmelitana*, sér. IV, *De præsulibus missionis Malabaricæ, a) Ecclesia Verapolitana*, dans *Analecta ordinis carmelitarum discalceatorum*, t. XI, 1936, p. 188-205; t. XII, 1937, p. 12-32, 217-231; t. XIII, 1938, p. 17-37, 142-168, 209-247, 285-303; t. XIV, 1939, p. 27-56. La première étude devrait être complétée par le dépouillement des archives de la Compagnie de Jésus; cf. G. Hofmann, dans *Orientalia christ. per.*, t. IV, 1938, p. 317 sq., la deuxième a utilisé également les archives de la Propagande et celles de l'ordre.

Il reste des détails à recueillir dans les publications anciennes, comme celles d'Anquetil Du Perron, *Zend-Avesta*, t. I *a*, Paris, 1771, p. CLVI-CXCI ou du P. Paulin de Saint-Barthélemy, *India orientalis christiana*, Rome, 1794, p. 60-91, 267-269; cf. G. Barone, *Vita, precursori ed opere del P. Paolino da S. Bartolomeo (Filippo Werdin)*, Naples, 1888, avec l'indication d'un certain nombre de manuscrits de ce religieux. Sur les missions, si importantes, du P. Sebastiani, en plus de sa vie par le P. Eustache de Sainte-Marie, *Istoria della vita, virtù, doni e fatti illustri del Ven. Monsignor Fr. Gioseppe di S. Maria de' Sebastiani*..., Rome, 1719, on peut consulter *Prima spedizione all' Indie orientali del P. F. Giuseppe di S. Maria*..., Rome, 1666, p. 90-167; *Seconda spedizione all' Indie orientali di Monsignor Sebastiani*..., Rome, 1672, p. 60-157; Vincent Marie de Sainte-Catherine de Sienne (compagnon du P. Sebastiani dans son premier voyage), *Il viaggio all' Indie orientali*, p. 131-215. Joseph de Sainte-Marie Sebastiani a publié à Rome en 1669 une vie du P. Donati, *Breve racconto della vita, missioni, e morte gloriosa del Ven. P. M. F. Donati*... Cette biographie contient une traduction des lettres adressées par l'archidiacre au Saint-Siège, mais aucun détail intéressant sur le ministère du P. Donati chez les « syriens ».

V. Relations avec la Mésopotamie et schismes. — Jusqu'à l'arrivée des Portugais à la fin du XVe siècle, les chrétientés de l'Inde n'eurent de relations hiérarchiques régulières qu'avec le catholicosat de Séleucie-Ctésiphon, comme il devait résulter logiquement de la situation géographique de leur pays. Les relations entre l'embouchure des grands fleuves mésopotamiens et la pointe méridionale de l'Hindoustan étaient relativement faciles. Les seuls risques habituels étaient ceux que comporte normalement toute navigation sur une mer tempétueuse; parfois cependant les compétitions politiques des riverains du golfe Persique interrompaient le trafic, mais pas pour longtemps, car tous avaient intérêt à ce que continuât le commerce des épices. Il semble donc certain que, tenue en tutelle comme elle le fut pendant tant de siècles par le catholicosat de Séleucie, l'Église des Indes n'en fut pas moins pourvue d'une succession ininterrompue d'évêques et de prêtres. Au fait, nous n'en avons aucune documentation positive, puisque, comme il a déjà été dit, la plupart des manuscrits des Églises mésopotamiennes périrent au XIIIe siècle et à peu près tous ceux des Indes au cours des autodafés prescrits à Diamper. Il est notable que la souscription de l'unique manuscrit syro-malabare médiéval qui nous soit connu contienne le nom du métropolite contemporain de Yahballāhā III, col. 3094; combien de renseignements sur la hiérarchie devaient conserver les manuscrits liturgiques, auxquels François Roz fut chargé de faire un sort!

Le document conservé dans le *Vatic. syr. 204*, col. 3097, nous instruit sur la manière dont les chrétiens de l'Inde obtenaient comme métropolites ou évêques des moines mésopotamiens consacrés à leur intention par le catholicos, avec interdiction de consacrer eux-mêmes des évêques choisis dans le clergé local. Les Portugais, en prétendant empêcher le trafic des épices sur la ligne Ormuz-Bassorah, interrompirent *ipso facto*, dès leur arrivée, le renouvellement de la

hiérarchie; le monopole jurisdictionnel de l'archevêque de Goa, institué par le Saint-Siège pour le rit romain et abusivement étendu au rit local, avec l'appui des autorités civiles, en arriva même à vouloir rendre impossible le ministère de prélats mésopotamiens fermement attachés au siège de Pierre et pourvus d'une mission régulière de Rome, tels que Mar Joseph. Mais on ne change pas facilement les habitudes d'une population, surtout en matière religieuse, aussi ne faut-il pas s'étonner qu'à chaque arrivée de Mésopotamie d'un évêque, authentique ou non, catholique, nestorien, ou même jacobite, les chrétiens de Saint-Thomas aient frémi. On en a vu plusieurs exemples, dont le plus tragique fut celui des troubles conséquents à l'apparition du moine Athallah, se présentant faussement comme patriarche désigné par Rome. Ci-dessous, col. 3144 sq., on verra le succès du prélat jacobite, qui réussit à faire changer de doctrine théologique, ou au moins d'étiquette — monophysite au lieu de nestorien — les dissidents du parti de Thomas de Campo, ainsi que les entreprises de plusieurs autres personnages, qui, en se présentant au nom du patriarche, réussirent à ébranler la hiérarchie locale. Nous avons à parler ici de deux aventures plus étonnantes encore, celles des évêques chaldéens catholiques, Mar Rokos et Mar Élie Mellus, tentant de replacer les syro-malabares, malgré Rome, sous la juridiction du patriarche de Babylone.

Avant leur temps, il était arrivé déjà aux syro-malabares de penser à la Mésopotamie pour tenir en échec les missionnaires latins. Lorsqu'en 1787 ils décidèrent d'envoyer une pétition pour obtenir comme archevêque Thomas Pareamakel, pour lors administrateur de l'archevêché latin de Cranganore, la lettre préliminaire, qui circula dans les chrétientés, envisageait qu'ils auraient recours au patriarche chaldéen Joseph IV, si la reine de Portugal refusait de nommer leur candidat. De fait, après que la Propagande eut fait la sourde oreille à leurs exposés, ils écrivirent une lettre, que reçut Jean Hormez, archevêque de Mossoul, récemment converti du nestorianisme et administrateur par intérim du catholicosat, tandis que Joseph IV était à Rome. Après avoir attendu pendant seize mois des instructions, qu'il avait immédiatement sollicitées du Saint-Siège, Hormez crut bien faire en sacrant pour le Malabar, qu'on lui représentait comme gravement troublé, un moine nommé Pandari. Cet acte ne plut pas à Rome, mais, lorsqu'on y apprit qu'Hormez avait agi en toute bonne foi, on était si disposé à un accommodement que la congrégation plénière du 27 septembre 1801 décida l'envoi au Malabar d'un ancien élève du Collège urbain, Mar Jean Guriel, évêque de Salmas. Cette décision fut approuvée par le pape le 8 novembre suivant, mais la S. Congrégation hésita sur la formule qu'on avait envisagée d'abord et au lieu de qualifier Guriel « visiteur au nom de l'administrateur du patriarcat chaldéen », on en fit, dans le décret du 28 août 1802, un visiteur apostolique *ad beneplacitum sanctæ Sedis*. Déjà les missionnaires carmes avaient été invités à collaborer sincèrement avec Mar Guriel pour la pacification des chrétientés « syriennes », mais la visite, on ne sait pour quelles raisons, n'eut pas lieu.

Cette intervention manquée de la Mésopotamie dans les affaires du Malabar produisit sans doute dans les deux pays un peu de désillusion; mais la Propagande n'arrivait pas à se débarrasser de certaines suspicions qui pesaient sur Jean Hormez, suspicions entretenues par les dénonciations du parti qui lui était opposé. On comprend dès lors qu'elle ait hésité à se servir pour pacifier le Malabar de prélats appartenant à une Église, qui était elle-même en état de crise. C'est pourquoi, lorsqu'en 1830 l'administrateur du vicariat apostolique du Malabar, Maurilio Stabellini, demanda un prêtre qualifié pour reviser la liturgie syro-malabare, c'est au patriarche des syriens catholiques, Michel Giarweh, que la S. Congrégation s'adressa d'abord. Il est vrai que, le 2 janvier 1831, elle écrivit aussi en Mésopotamie, mais ce fut à l'archevêque latin de Bagdad que la lettre fut envoyée; manifestement la Propagande ne voulait rien faire qui parût reconnaître une juridiction quelconque du patriarche chaldéen sur les syro-malabares.

Grande fut la surprise quand on reçut à Rome, en 1850, une lettre du nouveau patriarche chaldéen, Joseph VI Audo, en date du 24 décembre 1849, qui transmettait deux pétitions reçues par l'intermédiaire de l'évêque jacobite de Cochin, à l'effet d'obtenir pour le Malabar un évêque choisi dans le clergé mésopotamien. L'initiative, comme on le sut par le vicaire apostolique, Louis de Sainte-Thérèse, provenait d'éléments « syriens », qui refusaient de se soumettre au bref *Multa præclare* et avaient adhéré au schisme goanais, se laissant conduire par l'administrateur ou « gouverneur épiscopal » schismatique des diocèses de Cranganore et Cochin, Manuel de Saint-Joachim das Neves. C. de Nazareth, *Mitras lusitanas no Oriente*, t. II, 2e éd., 1924, p. 58, 119-129. Ce groupe minuscule paraissait d'autant plus important qu'aux signatures authentiques en avait été ajouté un bon nombre de fausses. Envoyées à Rome, ces lettres n'eurent pas de suite immédiate, mais, le 28 janvier 1852, les syro-malabares revenaient à la charge : ils demandaient au patriarche un métropolite et deux maîtres *(malpân)* pour leur enseigner le syriaque, ou au moins les deux maîtres, si le pape empêchait l'envoi du prélat. Ils se plaignaient de ce que les prêtres signataires de la première pétition avaient été suspendus par le vicaire apostolique; ils menaçaient de se faire jacobites et donnaient comme adresse pour la réponse celle de trois prêtres ou dignitaires de cette secte. Trente-neuf prêtres avaient signé, mais de leur prénom seulement; c'était peu sur un total de 648 prêtres et diacres!

Certes les défauts signalés comme existant au Malabar n'étaient que trop réels : chrétientés laissées sans instruction, cassanares peu zélés, grand relâchement des mœurs, missionnaires carmes trop peu nombreux, souvent médiocres. Mais à quoi aurait-il servi pour le bien des âmes que le Malabar passât sous la juridiction du patriarche chaldéen, quand celui-ci n'avait guère non plus de bons prêtres et aucun candidat recommandable pour l'épiscopat? Pendant que la S. Congrégation étudiait la situation et cherchait les moyens d'y remédier, une pétition directe lui était adressée, le 1er juin 1853, signée par trente prêtres, qui contenait plusieurs considérations justes, celle par exemple sur l'absence d'un évêque du rit syro-malabare pour plus de 200 000 fidèles, alors que pour un petit nombre de latins il y avait trois vicaires apostoliques dans la région, Vérapoly, Quilon et Mangalore, celle encore qui signalait l'ignorance de leur langue liturgique chez les prélats qui les gouvernaient. Au moment où cette pétition partait pour Rome, depuis six mois au moins, l'intervention mésopotamienne était déclenchée : le prêtre Denḥā Bar-Yonā circulait dans les chrétientés et faisait prendre corps au désir d'avoir un supérieur du rit, de préférence un mésopotamien. Bar-Yonā avait trouvé sur place deux auxiliaires convaincus dans la personne de deux cassanares et *malpân*, tous deux nommés Antoine et que les documents provenant de la mission latine appellent respectivement « Antoine le fondateur » et Antoine Thondanatta. Les suppliques du premier disaient qu'il faudrait tout au moins que Rome nommât un visiteur sachant le syriaque; ce à quoi le patriarche Joseph VI Audo faisait

écho dès 1855, en rappelant à la Propagande les termes de l'*Etsi pastoralis*, qui enjoignait le respect des rits orientaux. N'espérant guère recevoir la permission de consacrer un évêque pour le Malabar, Audo proposait enfin, le 7 novembre 1856, une autre mesure : que la Propagande choisisse deux visiteurs non-carmes et lui aussi deux visiteurs, dont un serait un ancien élève du Collège urbain, qui s'en iraient tous les quatre au Malabar pour examiner la situation.

Au Malabar cependant se produisait un événement signalé plus haut, col. 3129. Le vicaire apostolique avait créé des séminaires diocésains et déclaré qu'il n'ordonnerait plus les clercs qui auraient étudié seulement à la mode ancienne chez les *malpân*. Dans le cours de l'année 1858, Mgr Baccinelli refusa d'ordonner les quinze candidats que lui présentait Antoine Thondanatta. Celui-ci, avec deux autres prêtres et douze de ses étudiants, prit le chemin de la Mésopotamie. Il y resta quelques mois, plusieurs de ses élèves moururent et le patriarche Joseph VI Audo n'osa rien faire. Antoine rentra aux Indes, y fut frappé de censures. Cependant, il y avait de fréquents échanges de correspondance entre le patriarche chaldéen ou son entourage et le Malabar; on conseillait l'envoi à Rome de nombreuses pétitions, dans lesquelles devait être demandé avec insistance le rattachement des chrétiens de Saint-Thomas au siège qui les avait administrés avant l'arrivée des Portugais. Le ton s'élevait peu à peu : écrivant à la Propagande le 12 décembre 1859, Joseph VI menaçait de donner sa démission si le Saint-Siège ne lui permettait pas de consacrer un évêque pour le Malabar, car ce serait, disait-il, une intolérable violation des droits de son Église.

La réponse de Rome, au printemps de 1860, sans traiter la question au fond, enjoignit au patriarche et aux évêques chaldéens de ne s'immiscer en rien dans les affaires du Malabar. Mais le parti de la désobéissance prévalut et, nonobstant les textes formels présentés au patriarche par le délégué apostolique, Mgr Amanton, un évêque fut élu pour le Malabar, le 12 septembre 1860, et consacré le 30 du même mois, sous le nom de Mar Rokos, avec le titre de Perath d'Maisan (Bassorah). C'était un ancien domestique du patriarcat, élevé au sacerdoce sans préparation sérieuse et sur lequel la Propagande avait déjà fait des réserves deux ans plus tôt, alors que le patriarche pensait à lui pour un autre siège. Récit détaillé de C. Korolevskij, dans l'art. *Audo (Joseph)*, *Dictionn. d'hist. et de géogr. eccl.*, t. v, col. 326-332.

Mgr Amanton interdit au nouveau consacré l'exercice des fonctions pontificales, comme aussi de quitter Mossoul, sous peine d'excommunication majeure *latæ sententiæ*, et ce dès le 4 octobre. La veille, Antoine Thondanatta, qui se trouvait de nouveau en Mésopotamie, avait écrit à ses compatriotes pour leur annoncer la prochaine arrivée de Mar Rokos et les inviter à lui faire un accueil grandiose. Mais la condamnation portée par le délégué, en plus de sa répercussion sur la hiérarchie chaldéenne et sur la population entraînée vers un schisme, qu'à peu près personne ne voulait, eut encore pour effet que le consul anglais de Bagdad refusa d'autoriser l'embarquement de Mar Rokos pour les Indes. Il ne put partir que le 17 janvier 1861, après que le patriarche, ayant reçu une lettre qui l'appelait à Rome, eut réussi à la faire passer pour une approbation de ses actes : il avait écrit à ses prêtres de Bagdad que les questions pendantes allaient être résolues conformément à ses désirs et qu'il avait été invité à se rendre à Rome avec deux évêques, afin que l'entente fût plus facilement obtenue sans intermédiaire. Encouragé par cette lettre, Rokos pouvait, en naviguant vers les Indes, prétendre qu'il était de bonne foi; mais débarquant à Cochin le jour de l'Ascension, c'est chez l'évêque jacobite qu'il fut conduit par le cassanare Antoine.

Rokos comptait sur l'appui des autorités britanniques; le 13 mai, il signait une lettre au gouverneur de la Société des Indes orientales : « Mar Thomas, métropolite et commissaire des syriens romano-chaldéo-catholiques au Malabar. » Ambroise de Jésus, *Hierarchia carm.*, dans *Analecta...*, t. xiv, 1939, p. 32. Il essayait de persuader les catholiques de la régularité de sa mission, disant que le patriarche avait été chargé par le Saint-Siège de le consacrer pour le soin de leurs chrétientés. Cependant, tandis qu'il attendait quelque temps à Cochin, ne sachant quelles paroisses étaient disposées à le recevoir, le vicaire apostolique envoyait partout les meilleurs prêtres du jeune tiers-ordre régulier, pour mettre le clergé et les fidèles en garde contre l'intrus et leur faire signer une protestation de fidélité au Saint-Siège. Le succès du nouveau pasteur fut sans doute assez médiocre, si l'on en juge par les termes de la circulaire adressée par lui le 13 août à tous les syro-malabares; il s'y plaint violemment des tertiaires et répète que sa consécration a été conséquente à l'arrivée de bulles pontificales. Les lettres testimoniales qu'Audo lui avait données, ou du moins les copies que Mar Rokos faisait circuler dans les chrétientés, portaient que tout avait été fait par l'autorité du Saint-Siège. Il y avait de quoi ébranler les fidèles. Heureusement, les tertiaires formaient une armée de choc, peu nombreuse, mais sûre et bien compacte. Rokos tenta de gagner leur supérieur, le P. Cyriaque Élie Chavara, en lui offrant la consécration épiscopale, mais l'humble religieux esquiva la tentation et il fallut un précepte du vicaire apostolique pour lui faire accepter le titre de vicaire général. Bernardin de Sainte-Thérèse l'aurait vu volontiers d'ailleurs pourvu du caractère épiscopal.

Cependant le prieur des tertiaires prenait l'initiative d'envoyer au pape Pie IX une supplique pour lui demander un document qui fixât aux syro-malabares la ligne qu'ils devaient suivre. La réponse vint sous la forme d'un bref, en date du 5 septembre 1861. R. De Martinis, *Jus pont. de prop. fide*, t. vi *a*, Rome, 1894, p. 335 sq. Les signataires de la pétition étaient mis en garde contre l'intrus et, par un autre bref du même jour, le vicaire apostolique était invité à l'excommunier solennellement, s'il ne quittait aussitôt le Malabar. Deux jours plus tard, le patriarche Audo, arrivé à Rome depuis plusieurs semaines, envoyait à Mar Rokos l'ordre de rentrer à Mossoul; c'était une des conditions que le pape avait imposées au patriarche avant de lui accorder audience. Mar Rokos, après les monitions d'usage, fut excommunié le 30 novembre, mais il ne quitta le Malabar qu'en mars 1852, emmenant le cassanare Antoine, porteur d'une lettre écrite par un groupe de rebelles, où ceux-ci demandaient qu'Antoine fût consacré, soit par Audo, soit par son prédécesseur démissionnaire, Nicolas Zayā, soit au pis-aller par le patriarche nestorien. A Mossoul, le malheureux évêque agit d'abord, de connivence avec le patriarche, comme s'il n'avait été frappé d'aucune censure; il ne fallut rien moins que le bref *Nuper nobis* du 26 septembre 1862, *op. cit.*, p. 383 sq., pour faire accepter au patriarche la réalité des faits, et c'est seulement le 22 avril 1863 que Mgr Amanton put absoudre l'ancien domestique promu abusivement, qui prétendit encore à ce moment n'avoir jamais agi contre les ordres du Saint-Siège!

Le passage au Malabar de l'évêque Rokos, si bref qu'il eût été, avait eu plusieurs effets délétères : agitation dans les chrétientés, ordination d'un certain nombre de sujets dépourvus d'instruction ou des qualités requises pour le ministère sacerdotal. Antoine Thondanatta, cependant, après avoir été consacré par

le catholicos nestorien Siméon, rentrait au Malabar, mais au moment où la conclusion d'un nouveau concordat entre le Portugal et le Saint-Siège venait de mettre fin au schisme goanais : il perdait par le fait même l'appui de ceux qui l'avaient poussé dans la voie de la désobéissance. Après avoir végété au milieu d'un petit groupe de récalcitrants, il finit par demander, au début de 1865, l'absolution des censures qu'il avait encourues et se retira, vivant comme un simple prêtre, au couvent de Mannanam.

On aurait pu croire que l'ère des interventions mésopotamiennes était terminée. En fait, il n'y eut qu'une trêve. Le patriarche Audo, invité à se rendre à Rome avec tous les évêques du monde, pour le concile du Vatican, se mit en route, bien décidé à revendiquer tous les privilèges anciens de son patriarcat, y compris la juridiction sur le Malabar. Le refus qui lui fut opposé, contribua sans doute à le pousser sur la question de l'infaillibilité pontificale du côté de la minorité, où l'on était flatté d'avoir l'adhésion d'un patriarche. Joseph Audo souscrivit le 29 juillet 1872 seulement la définition, en protestant d'ailleurs, auprès des siens, qu'il entendait bien, par cet acte tardif, ne renoncer en rien à la revendication des prérogatives patriarcales. Lorsqu'il se soumettait ainsi, de mauvaise grâce, il avait déjà d'une manière subreptice préparé les agents d'une nouvelle action au Malabar. On croira d'ailleurs difficilement qu'Audo n'ait eu en vue que le rétablissement d'une tradition historique ou le bien des âmes; il semble bien que la question pécuniaire ait joué un rôle capital dans toute l'affaire du Malabar, soit chez le patriarche, soit chez ses conseillers, l'astucieux évêque Mar Élie Mellus et le supérieur des moines d'Alkoche, Élisée Dehok. Les chaldéens de Mésopotamie n'étaient guère que 35 000 et la plupart d'entre eux vivaient dans les montagnes désolées du Kurdistan; qu'était-ce donc que les dîmes versées par eux en comparaison de ce qu'aurait pu procurer en contributions ou en dons une communauté près de dix fois plus nombreuse? La rentrée au Malabar se fit d'ailleurs par l'envoi de deux quêteurs, moines d'Alkoche, dont un, le P. Philippe Aziz, était ancien élève du Collège urbain. Les chaldéens n'avaient pas oublié les bonnes relations des années précédentes avec le clergé goanais, et c'est un presbytère goanais de Trichur qui servait de quartier général à Philippe Azíz.

Comme avant l'affaire Rokos, il y eut alors entre le Malabar et la Mésopotamie un notable échange de lettres. Mossoul en dictait les termes, les moines quêteurs recueillaient les signatures. Dès qu'un certain nombre de pétitions furent entre ses mains, au printemps de 1873, le patriarche écrivit deux lettres à la Propagande pour lui demander de pouvoir consacrer un ou deux évêques à destination du Malabar; en même temps, il insistait pour que les quêtes fussent autorisées en Europe. La réponse fut négative sur les deux points : le 30 septembre 1873, la S. Congrégation déclara catégoriquement qu'il était inutile de revenir sur la question du Malabar. Lorsque cette lettre arriva en Mésopotamie, où il n'y avait plus de délégué apostolique depuis la mort de Mgr Castells survenue le 7 septembre, le patriarche s'était retiré au monastère d'Alkoche, où il se sentait plus libre, soustrait à l'influence ou au contrôle des missionnaires dominicains. Il se résigna pour un temps à ne rien faire contre la volonté de Rome; mais, lorsqu'il eut appris, au printemps suivant, que les efforts conjugués du Saint-Siège et de l'ambassade de France à Constantinople n'avaient pas réussi à empêcher la Sublime Porte de se déclarer en faveur du nouveau schisme arménien, il déposa le masque. Élie Mellus, mécontent du diocèse d'Aqra, pour lequel il avait été consacré, mais dont il ne jugeait pas les revenus suffisants, et le supérieur des moines l'encouragèrent dans sa détermination. Ils furent ses assistants dans une cérémonie où il consacra, à l'insu de Rome, le 24 mai 1874, deux nouveaux évêques. Mellus recevait comme récompense de cette complaisance la mission du Malabar : le 2 juillet, le patriarche lui remettait une lettre pour les chrétiens du Malabar et, le 4, une lettre pour le consul anglais de Bagdad, qui devait le recommander aux autorités britanniques des Indes. Dans les mêmes jours, le moine Aziz écrivait au vicaire apostolique de Vérapoly que, s'il voulait éviter la venue d'un évêque mésopotamien, il devait lui restituer immédiatement l'autorisation de circuler parmi les chrétientés de son obédience et lui permettre de quêter.

Au mois d'octobre, peut-être auparavant, Mar Mellus était installé à Trichur. Mais il avait été précédé aux Indes par les instructions de Rome. Pie IX avait toujours usé envers le patriarche Audo d'une extrême condescendance; le soutien donné au néo-schisme arménien par le gouvernement ottoman conseillait d'ailleurs qu'on usât de prudence, car, dans l'hypothèse d'une dissidence, on savait que les fonctionnaires la favoriseraient, circonstance particulièrement dangereuse dans des vilayets comme ceux de Mossoul et de Bagdad, où l'éloignement du pouvoir central rendait possible les actes les plus arbitraires. Il y avait donc de graves motifs pour empêcher qu'une condamnation formelle fût portée contre le patriarche; mais le bref *Speculatores super* du 1[er] août 1874, De Martinis *Jus pontif. de prop. fide*, t. VI *b*, p. 243-247, prescrivait que l'évêque intrus et ses compagnons, déjà punis de suspense en Mésopotamie, seraient frappés de l'excommunication majeure, après les monitions canoniques, s'ils se refusaient à quitter les Indes.

Dans ses lettres des 2 et 4 juillet 1874, le patriarche avait indiqué comme but de la mission de Mar Mellus la suppression de la juridiction des carmes; dans une circulaire envoyée de Trichur, le 30 octobre, à toutes les chrétientés syro-malabares, Mellus recommandait l'obéissance au patriarche à l'exclusion de la hiérarchie latine et s'engageait à produire un document par lequel Pie IX reconnaissait l'autorité du patriarche chaldéen sur le Malabar. En fait, une nouvelle circulaire du 7 février 1875 présentait la traduction en malayalam d'un soi-disant bref, daté du 20 août 1872. Les adhésions pourtant étaient peu nombreuses, ayant lieu surtout dans les chrétientés demeurées sous la juridiction goanaise. Au besoin, Aziz employait la force pour s'emparer des églises. Dans l'ensemble, les chrétiens soumis à la juridiction de Vérapoly restaient fidèles; toutefois, dans l'été, quatre communautés passèrent plus ou moins complètement au schisme. D'autre part, il n'y avait guère d'endroits où la dissidence fût complète; à Trichur même, les catholiques avaient une chapelle, desservie par les tertiaires. Le grand mal était que Mellus ordonnait abusivement un grand nombre de prêtres : au mois de mars il y en avait déjà une vingtaine dans le nord, en juin une trentaine dans le sud. Ses espoirs de succès étaient tels que, dès janvier 1875, il avait demandé au patriarche de consacrer un deuxième évêque pour le Malabar : ce fut Mar Philippe Jacques Ourāhā (Abraham), consacré le 25 juillet, excommunié par Mgr Mellano dès le mois de décembre. Ce qui facilitait beaucoup l'action des Mésopotamiens, c'était la dualité de juridiction que l'accord intervenu pour mettre fin au schisme goanais n'avait pas supprimée. Une partie des « syriens » était restée sous la dépendance de l'archevêché de Cranganore, qu'administrait un « gouverneur épiscopal », alors Benoît do Rosario Gomes, et il semble qu'il n'agit pas assez vigoureusement contre Mellus. Le clergé portugais n'avait pas abandonné tout espoir de voir rentrer sous sa juridiction cette chrétienté impor-

tante à laquelle Alexis de Menezes avait jadis donné son statut. On le vit bien, lorsque le nouvel archevêque de Goa, Mgr Ayres d'Ornellas de Vasconcellos, après avoir obtenu de Rome des pouvoirs spéciaux, s'offrit à visiter lui-même le Malabar pour le pacifier. L'archevêque de Bombay, Mgr Léon Meurin, S. J., dut le supplier de n'en rien faire, car, si certains prêtres qui avaient adhéré à Mellus offraient de se soumettre à condition de passer sous sa juridiction, il était à craindre que le premier résultat de son action ne fût la création d'un tiers parti, en sorte que l'on aurait pu trouver dans un même endroit des fidèles dépendant des carmes et d'autres du clergé goanais, en même temps que des mellusiens.

Rome, au surplus, ne restait pas inactive. Après que, le 27 janvier 1875, Pie IX eut envoyé le bref *Perlegentes* aux chrétiens du Malabar pour les féliciter de leur résitance, De Martinis, *op. cit.*, p. 256, on envisagea divers moyens pour contrecarrer l'action de l'évêque intrus. Et, comme il ne manquait pas de plaintes contre les missionnaires carmes, dont certaines paraissaient fondées, la Propagande en vint à conclure qu'il lui fallait obtenir de nouvelles informations au moyen de personnes se trouvant en dehors de la mêlée. Une visite apostolique fut décidée et l'archevêque de Bombay choisi comme visiteur. Instructions contenues dans le bref *Oportet* du 24 mars 1876, De Martinis, *op. cit.*, p. 292-294. Dès le 8 mai, le prélat notifiait sa mission à toutes les Églises « syriennes », après avoir rendu visite à l'archevêque de Goa et au vicaire apostolique de Vérapoly; le 9, il publiait une déclaration contre Mar Mellus; le 10, il convoquait à Mannanam, pour le 23 du même mois, une assemblée de tous les prêtres et de quelques laïcs pour chaque paroisse, à l'effet d'entendre leurs doléances et leurs désirs. Tous les prêtres étaient invités, ceux qui étaient demeurés fidèles, ceux qui étaient tombés dans le schisme et ceux-là même qui avaient été ordonnés abusivement par l'intrus. Mgr Meurin estimait qu'il fallait accueillir, au moins partiellement, les désirs des syro-malabares et préconisait l'idée que le vicariat apostolique de Vérapoly fût divisé en deux circonscriptions, une pour les latins et une pour les « syriens ». A ces derniers aurait dû être préposé un prélat d'origine européenne, mais autorisé à célébrer en syriaque. Que si les carmes ne pouvaient fournir le personnel voulu, la province de la Compagnie de Jésus, qui avait au Liban le collège de Ghazir, devrait procurer le nouveau vicaire apostolique et une dizaine de Pères, qui apprendraient non seulement le malayalam, mais aussi le syriaque. Les meilleurs des cassanares pouvaient être consacrés comme évêques pontifiant, sans juridiction. On ne saurait négliger, remarquait le visiteur, que les « syriens » catholiques, quoique formant la très grande majorité des chrétiens de Saint-Thomas, ne voient jamais une fonction pontificale de leur rit, tandis que les jacobites ont plusieurs évêques; cette circonstance les met dans un état d'infériorité évident. Mgr Mellano, qui avait fait du ministère exclusivement auprès des latins et n'avait guère de sympathie pour les « syriens », s'opposa aux conclusions du visiteur. Mar Mellus le savait et s'en moquait ouvertement, car les dissensions entre les carmes et le visiteur empêchaient l'efficacité de la visite. La Propagande pour sortir de cette situation envoya alors comme enquêteur Mgr Ignace Persico, au début de 1877. Le nombre des adhérents de Mellus s'élevait alors à 24 000, avec tous les cassanares dépendant de Goa, quatre ou cinq de ceux appartenant à Vérapoly, contre 170 000 catholiques demeurés fidèles. Mgr Persico portait aux Indes un exemplaire de l'encyclique *Quæ in patriarchatu*, du 16 novembre 1876, De Martinis, *op. cit.*, p. 306-310, dans laquelle Pie IX avait résumé l'histoire des affaires qui, en Mésopotamie ou au Malabar, avaient fourni au patriarche chaldéen des occasions de s'opposer à l'action du Saint-Siège. La traduction en malayalam de cet important document et sa diffusion dans les chrétientés syro-malabares eurent un effet réconfortant; on était heureux de savoir que l'intrigant patriarche était frappé de suspense et on aurait applaudi volontiers à une sentence d'excommunication. Mais les mellusiens ne se laissèrent pas entamer. La nouvelle de la soumission de Joseph VI (1er mars 1877) fut connue aux Indes pendant l'été; toutefois, nonobstant l'ordre du vieux patriarche, ni Mar Mellus, ni Mar Philippe Jacques Abraham n'entendaient partir. Dans le cours de l'année suivante, ce dernier quitta le Malabar et se retira à Bombay : depuis plusieurs mois le schisme ne faisait plus aucun progrès. Mais c'est seulement au début de 1882, que Mar Mellus décida de quitter les Indes, probablement lorsqu'il apprit que son compagnon, Mar Abraham, devenait évêque de Djéziret Ibn Omar (février 1882); il ne devait d'ailleurs pas avoir encore résolu sérieusement de se soumettre, car, avant de partir, pour se procurer des ressources, il ordonna prêtres, moyennant finances, un nombre appréciable de candidats âgés de dix-huit à vingt ans. En outre, avant de s'embarquer, le 5 mars, il constitua comme ses vicaires, avec le pouvoir de bénir les saintes huiles et de conférer les ordres mineurs, le moine alkochien Antoine, un des deux quêteurs de 1872, et le malheureux Antoine Thondanatta, jadis consacré par le catholicos nestorien, qui venait de retomber dans le schisme après avoir vécu plusieurs années comme simple prêtre dans le sein de l'Église catholique.

Mellus était attendu en Mésopotamie lorsqu'il débarqua le 13 avril à Bassorah; les Mossouliotes qui n'avaient pas approuvé la soumission du patriarche Audo et faisaient opposition à son successeur Élie Abou'l-Yonan comptaient faire de l'évêque insoumis le chef de leur parti. Il semble toutefois qu'il comprit assez vite l'inanité d'un tel projet et se laissa pénétrer peu à peu par l'idée d'une soumission définitive au Saint-Siège : en décembre 1883, lorsqu'un groupe de jeunes clercs arriva du Malabar à Mossoul pour y recevoir de ses mains le diaconat et la prêtrise, il refusa de les ordonner. Cependant, en 1887, il était encore en relations épistolaires avec ses partisans et les engageait à demeurer fidèles « à l'évêque Thondinatte *(sic)* et au chorévêque Augustin », promettant qu'il reviendrait en personne ou enverrait aux Indes un évêque consacré par lui. Il ne fit sa soumission qu'en 1889; pourvu en 1893 du siège de Mardin, il y mourut le 16 février 1908.

Les mellusiens, qui avaient toujours leur centre en l'église Notre-Dame des Douleurs à Trichur, étaient réduits à un peu plus de 8 000, lorsqu'ils se soumirent en 1907 au patriarche nestorien, qui leur donna pour évêque un Mésopotamien, Mar Abimélech. Celui-ci ayant voulu les nestorianiser et modifier leur rit, une scission se produisit parmi eux : la plupart des « indépendants » se sont convertis depuis lors au catholicisme, les nestoriens ou *surayees* ne seraient plus aujourd'hui qu'environ 2 000, avec un évêque et sept prêtres. J.-C. Panjikaran, *Christianity in Malabar...*, dans *Orient. christ.*, t. VI, fasc. 2 (n. 23), Rome, 1926, p. 113 sq.

Ajoutons qu'en 1895 encore il y eut des pétitions plus ou moins spontanées envoyées au catholicos chaldéen, 'Abdišo' V Khayyath, pour obtenir le rattachement de la chrétienté syro-malabare au patriarcat de Babylone. L'affaire fut portée à Rome, où on eut la sagesse de décider que les chrétiens de Saint-Thomas resteraient directement rattachées au Saint-Siège. Les progrès accomplis depuis lors par l'Église syro-mala-

bare, enfin dotée d'une hiérarchie propre, ont été tels qu'elle n'a plus besoin de s'appuyer sur la Mésopotamie; on pourrait envisager aujourd'hui une assistance en sens contraire, de la fille à la mère; dès 1876, certains prêtres et religieux du Malabar, qui connaissaient la situation et les difficultés des catholiques appartenant aux provinces orientales de l'empire ottoman, s'offraient déjà pour leur venir en aide.

VI. Hiérarchie catholique indigène. — Les actes solennels par lesquels Pie XI a décidé la création des hiérarchies indigènes en Extrême-Orient et en pays noir ont fourni l'occasion d'affirmer un principe, en soi indiscutable, que chaque nation chrétienne a le droit d'être gouvernée par une hiérarchie indigène; et beaucoup de s'indigner à propos de la situation précédente, comme si l'absence d'évêques indiens, chinois ou japonais avait été l'effet d'une aberration étrange des missionnaires latins. Mais il n'y a jamais eu d'évêque indigène au Malabar avant l'arrivée des Portugais, ni en Éthiopie avant 1929, et aujourd'hui encore certains diocèses de l'Église dissidente du Proche-Orient sont régulièrement gouvernés par des prélats hellènes, alors qu'ils sont formés à peu près exclusivement de fidèles arabophones. Le patriarche d'Alexandrie, sans aucune influence romaine, comme le catholicos de Séleucie-Ctésiphon, ont régulièrement choisi pour gouverner leurs filiales lointaines de l'Éthiopie et des Indes des personnes de leur entourage, en leur interdisant de consacrer eux-mêmes des candidats locaux.

Le premier évêque syro-malabare fut élu et consacré dans des circonstances extraordinaires, lorsque les conquérants hollandais chassèrent en quelques jours le visiteur apostolique Joseph de Sainte-Marie Sebastiani, col. 3123. Le fait que Sebastiani avait été autorisé avant son départ de Rome à consacrer, s'il en était besoin, un et même deux évêques, choisis dans les rangs du clergé local, démontre que la Propagande était dès lors acquise au principe, qui a définitivement prévalu dans ces vingt dernières années. L'expérience d'ailleurs fut favorable : non seulement Parambil Ciandi (Alexandre de Campo) réussit à défendre les fidèles qui lui avaient été confiés contre les entreprises de son ambitieux cousin Thomas de Campo, mais il réussit encore à opérer des conversions. Aussi, lorsque, appesanti par l'âge, il demanda d'avoir un coadjuteur, c'est un syro-malabare que les quatre commissaires carmes envoyés par la S. Congrégation reçurent l'ordre de choisir. Pourquoi faut-il qu'une discussion entre eux et le vieil évêque sur la personne idoine ait interrompu si vite une lignée qui promettait? Que de dissensions et de schismes auraient été évités! Quoiqu'il en soit, l'habitude qu'avaient les « syriens » du Malabar de recevoir leurs évêques de Mésopotamie était si forte que, dans les siècles suivants, chaque fois qu'ils éprouvèrent des difficultés à obéir aux missionnaires latins, c'est vers Babylone qu'ils se tournèrent. Une fois seulement, après la mort prématurée de Joseph Cariatil, nommé par la reine de Portugal au siège latin de Cranganore, ils essayèrent d'obtenir soit la nomination à Lisbonne, soit la consécration par le patriarche chaldéen, de Thomas Pareamakel, devenu, bien que prêtre syro-malabare, administrateur de l'archidiocèse latin de Cranganore. Mais les aventures de Mar Rokos et de Mar Élie Mellus démontrent la prédominance de la tradition mésopotamienne, si humiliante qu'elle pût être.

Cependant, à partir du début du XIX[e] siècle, le désir d'un évêque indigène ne disparut plus : en 1865, les missionnaires carmes demandaient à Rome la condamnation de certains écrits composés par l'évêque manqué Thomas Pareamakel, qui circulaient dans les chrétientés syro-malabares et y entretenaient les espérances qu'avaient fait naître en 1798 l'arrivée de l'évêque Cariatil. On doit signaler, au surplus, comme un acte de grande clairvoyance, que, dès 1852, un jésuite du Maduré, le P. Puccinelli, recommandait qu'on donnât au vicaire apostolique de Vérapoly un coadjuteur pour les « syriens », sans droit de succession, lequel pontifierait dans leur rit, ordonnerait leurs prêtres et aurait vis-à-vis d'eux les prérogatives normales des vicaires généraux. Mais c'est seulement après l'aventure de Mar Rokos et la conversion du cassanare Antoine Thondanatta, consacré par le patriarche nestorien, que la Propagande décida qu'il était temps d'appliquer au Malabar les dispositions du canon 9 du IV[e] concile du Latran pour les diocèses comprenant des fidèles de plusieurs rits : *Pontifex loci catholicum præsulem nationibus istis conformem provida deliberatione constituat sibi vicarium in prædictis, qui ei per omnia sit obediens et subjectus.* Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. v *b*, p. 133 sq. Conformément à l'avis du P. Puccinelli, la S. Congrégation envisageait que ce vicaire général pourrait être consacré, mais, lorsque le vicaire apostolique, Mgr Baccinelli, consulté sur l'opportunité de la mesure, interrogea ses missionnaires, il les trouva fermement opposés à toute promotion de prêtres ou de religieux indigènes : la nomination d'un vicaire général syro-malabare, même non consacré, eût été un retour à l'ancien usage de la métropolie d'Angamalé, quand l'archidiacre indigène était l'auxiliaire perpétuel du métropolite mésopotamien. Mais, si peu nombreux qu'ils fussent pour l'administration d'une chrétienté considérable, les carmes entendaient se réserver toute l'autorité. Mgr Mellano ne voulut même pas désigner un de ses confrères pour remplir vis-à-vis des « syriens » le rôle de vicaire général, ce qui eût adouci cependant une tension due pour une bonne part à sa dureté personnelle.

L'arrivée de Mar Élie Mellus devait remettre la question à l'ordre du jour; il était bien évident que la consécration d'un évêque indigène aurait mis fin à l'intrusion des Mésopotamiens. Mais les intérêts en jeu masquaient le plus souvent les véritables conditions du problème et les discussions se multiplièrent, dont il n'importe pas d'exposer ici les détails. La solution la plus catégorique eût été de diviser le vicariat de Vérapoly en deux nouvelles circonscriptions, chacune avec son évêque, une pour les « syriens » et une pour les latins, circonscriptions qui auraient quelque peu chevauché, en raison du mélange des fidèles des deux rits dans certaines localités. La solution la plus bénigne consistait, en conservant le vicariat dans sa présente extension, à nommer un évêque pour les « syriens », lequel aurait pu, soit avoir qualité de vicaire général, soit ne posséder aucune juridiction, étant un simple évêque *in pontificalibus*, pour les ordinations et la pratique du rit. On envisageait d'ailleurs que l'évêque, au lieu d'être syro-malabare, pourrait dans l'une ou l'autre hypothèse être un Européen de rit latin (anglais, irlandais, français, carme, jésuite, membre de la Société des Missions étrangères de Paris), avec ou sans la faculté de célébrer dans le rit de ses nouvelles ouailles. Chacune des combinaisons permises par les groupements de ces termes eut ses partisans, qui en exaltaient les avantages, et fut examinée à Rome. Toutefois, c'est en 1877 seulement qu'on parvint à une conclusion : le 17 août, le P. Marcelin de Sainte-Thérèse (Antoine Berardi), supérieur du séminaire mixte de Puthempally, devenait coadjuteur de Mgr Mellano, avec droit de succession et la charge particulière des « syriens ». *Hierarchia carmel...*, dans *Anal. ord. carmel. discalc.*, t. XIV, 1939, p. 45-48. Le choix n'était pas heureux : le nouvel élu était étroitement lié au vicaire apostolique et, comme il se savait destiné à gouverner un jour les latins du vica-

riat, il ne fit guère d'efforts pour gagner l'affection des fidèles qui lui étaient particulièrement confiés. Bien plus, il omit d'exécuter une des conditions fixées par la Propagande au moment de sa désignation; il ne nomma jamais le vicaire général et les quatre conseillers syro-malabares, qui devaient l'assister. Les intentions du Saint-Siège étaient donc en majeure partie frustrées.

Cependant, après la conclusion d'un concordat avec le Portugal le 23 juin 1886 et l'institution de la hiérarchie aux Indes par la bulle *Humanæ salutis auctor*, du 1er septembre de la même année, *Leonis XIII Pontificis Maximi acta*, Rome, 1887, p. 164-179, il fallut bien aborder la question des syro-malabares. Le Saint-Siège avait eu soin de les soustraire aussi complètement que possible à la juridiction des prélats portugais, mais allait-on voir les « syriens », qui sortaient de la juridiction de l'archevêque de Goa, retomber purement et simplement sous celle des carmes? Ils avaient, contre cette mesure, de beaux arguments à faire valoir, entre autres les documents sur la formation du clergé indigène, depuis le bref *Onerosa pastoralis*, d'Innocent XI en date du 1er avril 1680 jusqu'à l'instruction du 23 novembre 1845, *Collect. S. C. de prop. fide*, t. I, Rome, 1907, p. 544 : *Ad omnem vero scientiam, ac pietatem levitæ indigenæ informandi et in sacro ministerio sedulo exercendi sunt; ita quidem, ut, quod jamdudum apostolica Sedes in votis habet, ad ecclesiastica quævis munia, adque ad ipsum Missionum regimen idonei fiant, et episcopali etiam charactere digni existant.* Les syro-malabares étaient 200 000 au moins avec 360 prêtres, quatre séminaires tenus par les tertiaires, 59 religieux, et cependant ils n'avaient pas d'évêques, tandis que les arméniens catholiques, qui étaient à peine 80 000, avaient dix-huit évêques résidentiels et plusieurs titulaires, et les chaldéens catholiques, moins nombreux encore, un patriarche et douze évêques. L'établissement de la hiérarchie aux Indes, avec des diocèses dont plusieurs comptaient moins de 10 000 fidèles, rendait la situation encore plus humiliante. Mais les carmes proclamaient que la mission de Vérapoly était carme et devait rester carme, tandis que de nombreux missionnaires, appartenant à diverses missions des Indes, redoutaient qu'en voyant des « syriens » promus à l'épiscopat, les Indiens de leurs missions s'agitassent pour obtenir eux aussi des évêques de leur race. Inutile d'ajouter que plusieurs bons esprits et connaisseurs du pays répliquaient dès lors en affirmant l'idonéité à l'épiscopat, et des « syriens » et des Indiens.

Au surplus, puisque l'expérience tentée en 1877 n'avait pas procuré les résultats espérés, il fallait essayer d'une autre solution. Les « syriens » de l'archidiocèse de Vérapoly furent donc soustraits à la juridiction des carmes et groupés dans les deux vicariats nouveaux de Trichur et Kottayam. On n'osa pas nommer de suite des vicaires apostoliques syro-malabares : les prélats désignés le 20 mai 1887 furent, pour Trichur, Mgr Adolphe E. Medlycott, ancien élève du Collège urbain, pour Kottayam, le jésuite français Charles Lavigne. On leur enjoignit, comme à Mgr Berardi en 1877, de se faire assister par un vicaire général et quatre conseillers syro-malabares. Mais, tout Indien qu'il fût, Mgr Medlycott ne connaissait pas le malayalam et ne l'étudia pas : il ne traitait directement qu'avec ceux de ses prêtres qui parlaient anglais. Quant à Mgr Lavigne, qui avait été choisi en raison de sa facilité pour l'étude des langues, il eut affaire avec plusieurs difficultés que sa bonne volonté ne réussit pas à vaincre. En 1896, les deux prélats étaient absents de leurs diocèses, et il ne manquait pas de pétitions tendant à la nomination d'évêques du rit. Le Saint-Siège estima que le moment était venu de parfaire l'œuvre commencée : trois vicariats furent érigés au lieu de deux, avec résidences à Trichur, Vérapoly (transfert du siège à Ernakulam le 29 décembre 1904) et Changanacherry, cette localité étant devenue en fait, depuis 1890, la résidence de Mgr Lavigne.

Les trois nouveaux prélats, nommés le 11 août 1896, étaient des syro-malabares : Mar Louis Pareaparambil et Mar Jean Menachery, à Ernakulam et Trichur, avaient été respectivement les secrétaires généraux des vicariats de Kottayam et Trichur. Mar Matthieu Makil, désigné pour Changanacherry, avait été le vicaire général de Kottayam pour les sudistes, car il avait fallu, dès 1888, autoriser Mgr Lavigne à nommer deux vicaires généraux pour les deux groupements ethniques qui coexistaient dans son vicariat et répartir les charges de conseillers. Comme d'ailleurs le vicariat de Changanacherry ne comprenait pas uniquement des éléments sudistes, il fallut, en 1911, pour mettre un terme à une situation pénible, diviser le vicariat de Changanacherry, qui était le plus considérable. Ainsi, Kottayam redevint le centre d'un vicariat, cette fois entièrement composé de sudistes, par la réunion sous une juridiction de caractère personnel, de toutes les églises appartenant à ce groupe ethnique, des deux vicariats d'Ernakulam et Changanacherry. Mar Makil fut transféré à Kottayam et remplacé par l'ancien élève du Collège urbain, Thomas Kandalacherry.

Il ne restait plus qu'un pas à faire pour donner à l'Église syro-malabare un statut définitif; il fut accompli au consistoire du 20 décembre 1923, veille de la Saint-Thomas, lorsque Pie XI érigea la province syro-malabare avec Ernakulam comme siège métropolitain et les trois éparchies suffragantes de Trichur, Kottayam et Changanacherry. C'était aussi en un consistoire tenu la veille du jour où l'Église de Rome célèbre la fête de leur saint patron, le 20 décembre 1599, que les chrétiens de Saint-Thomas avaient été placés sous la juridiction de prélats occidentaux.

En même temps que les circonscriptions ecclésiastiques se multipliaient et s'organisaient, la vie religieuse se développait au Malabar : les tertiaires carmes après avoir eu leurs constitutions approuvées *ad sexennium* par décret du 1er janvier 1885 et définitivement en 1906, après avoir été sous la dépendance immédiate du vicaire apostolique, puis du délégué apostolique (décret du 15 décembre 1887), obtenaient l'autonomie, que méritait l'accroissement de leur nombre, lors du renouvellement de l'approbation temporaire de leurs constitutions en 1893. Le premier prieur général, il est vrai, fut un européen, le P. Bernard de Jésus (Philippe Arguinzoniz), mais, lorsque celui-ci devint coadjuteur de Mgr Mellano, il confia pratiquement le gouvernement de la congrégation au premier assistant, dont il fit son vicaire délégué; puis, lorsqu'il se retira en 1902, il témoigna que le prieur général pouvait être choisi dans le sein de la congrégation : ce fut le P. Alexandre de Saint-Joseph, un des religieux qui avaient prononcé leurs vœux le 8 décembre 1855. Lorsque le centenaire de la fondation fut célébré en 1931, la congrégation des tertiaires carmes syro-malabares comprenait 135 prêtres, 120 scolastiques, 25 novices, 53 frères lais et 77 aspirants, répartis dans 16 couvents, *The carmelite Congregation of Malabar, 1831-1931*, Trichinopoly, 1932. Il y a parmi les tertiaires des nordistes et des sudistes; pour ces derniers a été commencée il y a une quinzaine d'années dans le diocèse de Kottayam une congrégation spéciale, dite des oblats du Sacré-Cœur. Enfin, à la même époque, les prêtres de la Mission ont commencé à Ernakulam une branche du rit syro-malabare. *Statistica con cenni storici della gerarchia e dei fedeli di rito orientale*, Rome, 1932, p. 380.

Sept congrégations de femmes sont écloses depuis

1865 : tertiaires carmélites avec 38 couvents et environ 630 religieuses en 1931; tertiaires franciscaines fondées par Mar Thomas Kurialacherry, 20 maisons et 240 religieuses; visitandines fondées par Mar Alexandre Chulaparambil, avec 6 maisons et 40 religieuses; sœurs de l'adoration du Saint-Sacrement, 11 maisons, 180 religieuses; sœurs de la Sainte-Famille, 4 maisons, 42 religieuses; sœurs de Saint-Joseph (sudistes); petites sœurs des pauvres. *Statistica...*, p. 404-406.

Depuis la constitution de la hiérarchie indigène, l'Église syro-malabare a fait des progrès considérables, justifiant ainsi la confiance que lui ont témoignée Léon XIII et Pie XI. Le clergé, séculier ou régulier, reçoit une bonne formation, plusieurs de ses membres ont obtenu des diplômes universitaires. La vie catholique des syro-malabares est soutenue par un nombre respectable d'œuvres, confréries, associations de jeunesse, etc. Il y a quatre ou cinq revues mensuelles, un journal qui paraît deux fois par semaine, le *Nazrani Deepika*, plusieurs bulletins annuels. La prospérité de l'Église syro-malabare, qui a résorbé la grande majorité des mellusiens, a encouragé les jacobites à regarder vers Rome, et a contribué à la création du groupe syro-malankare, dont il sera question au paragraphe suivant. En 1876, on estimait le total des fidèles syro-malabares à 260 000, dont 180 000 sous la juridiction du vicaire apostolique de Vérapoly, le reste dépendant de la hiérarchie goanaise, avec 420 prêtres, 215 églises ou chapelles, 125 séminaristes, 6 couvents de tertiaires. En 1931, on comptait : 532 351 fidèles, 635 prêtres séculiers, 591 églises ou chapelles, 220 religieux, 1 052 religieuses, 617 écoles catholiques, 2 784 maîtres et maîtresses, 78 149 élèves. Chaque année on enregistre des conversions de païens, de 1 000 à 1 500. Le clergé syro-malabare (1003 prêtres au 30 juin 1940) est assez apprécié pour que les missionnaires latins des diocèses voisins ambitionnent d'avoir de ses membres comme auxiliaires.

On trouvera diverses statistiques dans Battandier-Chardavoine, *Annuaire pontifical catholique*, Paris, 1898-1940.

VII. Les jacobites aux Indes et la constitution du groupe syro-malankare. — La plupart des chrétiens de Mésopotamie adhérèrent au nestorianisme à l'époque du catholicos Babaï (496-503); il ne faudrait pas croire cependant que ce fut la totalité. Il y avait des monophysites et il ne cessa jamais d'y en avoir une quantité assez considérable, comme le démontre le fait qu'ils avaient à leur tête un prélat plus élevé en dignité que les simples métropolites, le maphrian d'Orient. Les relations commerciales entre le bassin des « deux fleuves » et l'Inde furent toujours assez développées pour qu'on puisse penser sans témérité qu'il y eut aux Indes pendant le Moyen Age des chrétiens appartenant à la confession jacobite, isolés ou réunis en communautés. Nilus Doxopatres affirmait encore, au XIIe siècle, que la juridiction du patriarche d'Antioche s'étendait sur toute l'Asie, y compris les Indes, où il envoyait un catholicos. *Notitia thronorum patriarchatium*, *P. G.*, t. CXXXII, col. 1088. Mais la chrétienté du Malabar semble avoir été compacte à l'arrivée des Portugais, sans autres éléments que ceux dépendant de la hiérarchie nestorienne. Même si alors les chrétiens de Saint-Thomas n'étaient pas formellement hérétiques, la présence dans leurs livres liturgiques des noms de Nestorius, Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste démontre quelles étaient leurs attaches traditionnelles et jusqu'à la fin du XVIe siècle. Il est d'autant plus remarquable, dans de telles conditions, que ceux d'entr'eux qui se séparèrent de Rome par opposition à l'évêque Garzia soient passés si facilement sous la juridiction du patriarche jacobite d'Antioche, dont la doctrine monophysite était plus opposée à leur foi que la catholique. Leur aventure démontre éloquemment combien est étrangère au vieux fond des idées chrétiennes la notion d'autocéphalie, à laquelle les Églises orthodoxes ont fait dans les derniers siècles une si large place.

On a dit, ci-dessus, col. 3123, comment Alexandre de Campo reçut la consécration épiscopale en 1663, avec mission d'empêcher la chrétienté syro-malabare de se ranger sous la houlette de son cousin l'archidiacre Thomas. Le succès qu'il obtint dans l'administration de l'archidiocèse d'Angamalé fut tel qu'on pouvait espérer le retour en masse des éléments dissidents à la mort du pseudo-évêque; et sans doute ce retour aurait eu lieu, si le parti n'avait pas trouvé à s'insérer auparavant, comme il arriva, dans une Église constituée. Thomas de Campo, depuis sa « consécration » par douze cassanares, avait à peu près constamment agi en évêque, mais il semble qu'il lui était toujours resté quelque doute sur l'authenticité de son caractère épiscopal. Lorsque son cousin eut été consacré, et sans discussion possible sur la validité de sa consécration, il ressentit plus vivement la fausseté de sa position; d'où la demande adressée au patriarche jacobite pour qu'il envoyât au Malabar un de ses évêques. Les Portugais ne montaient plus la garde à Ormuz; en 1665 le métropolite Grégoire arrivait aux Indes et Thomas eut enfin ce caractère épiscopal auquel il aspirait depuis si longtemps.

Il est vraisemblable que le consécrateur de Thomas de Campo ne lui demanda pas de souscrire une définition de foi bien approfondie : il dut cependant anathématiser Nestorius, professer le monophysisme sous la forme sévérienne, renoncer à la double procession du Saint-Esprit et au dogme du purgatoire. Tels sont du moins les points de dogme retenus par les traditions locales comme imposés dès lors aux chrétiens de Saint-Thomas. Le métropolite se déclarait l'ennemi du pape de Rome : il était facile de s'entendre sur ce point; il préconisait le retour à plusieurs usages anciens, forme ancienne des ornements, durée traditionnelle du carême, etc. La population accepta de bonne grâce des changements qui manifestaient extérieurement la rupture avec ceux qui obéissaient aux carmes. Mar Grégoire mourut en 1672, à Parur Patuna ou Parur-Nord, et Thomas de Campo l'année suivante. W. Germann, *Die Kirche der Thomaschristen*, Gütersloh, 1877, p. 525-527. Un frère de Thomas de Campo mourut en 1674, huit jours après son élection par les cassanares; un de ses neveux devint Mar Thomas III, mais mourut rapidement, car il était remplacé, dès le 15 octobre 1676, par un neveu, simple laïc, qui fut ordonné sous le nom de Mar Thomas IV. Un simple prêtre, qui se fit passer pour patriarche en exhibant un faux document pontifical, troubla les chrétientés à cette époque, mais fut noyé en 1682 ou 1683. *Op. cit.*, p. 527 sq. C'est seulement en janvier 1685 qu'arrivèrent deux authentiques évêques jacobites provenant du monastère de Mar Mattaï, près Mossoul, Mar Basile et Mar Jean, dont un aurait été le maphrian lui-même, Jean d'après Germann, *op. cit.*, p. 528, Basile d'après un texte jacobite de 1821, publié par F. Nau, *Deux notices relatives au Malabar*, dans *Rev. de l'Or. chrét.*, t. XVII, 1912, p. 77 sq., trad., p. 81. Ces prélats achevèrent d'éliminer, d'après ce dernier texte, les latinismes que les jacobites du Malabar avaient gardés jusque là : « Ils nous débarrassèrent des coutumes des Francs et nous ramenèrent aux coutumes de nos premiers pères. Depuis cette époque jusqu'aujourd'hui, nous n'y avons rien retranché, ni ajouté. » L'évêque Mar Siméon, qui consacra en 1701 le vicaire apostolique Ange-François de Sainte-Thérèse, cf. col. 3125, bien que catholique, semble être arrivé au Malabar en réponse à un appel lancé par les jacobites.

N'ayant pas réussi alors dans son désir d'avoir un prélat syrien, la communauté jacobite, qui devait compter une trentaine de paroisses, tenta de se réunir à la portion catholique des chrétiens de Saint-Thomas, en proposant un gouvernement en commun du vicaire apostolique et du prélat indigène. Il n'y avait donc pas chez les jacobites une aversion bien définie contre le Saint-Siège. On le voit aussi à ce détail qu'un évêque nestorien, Mar Gavril, métropolite d'Adherbeidjan, exhiba pour se faire accepter par les jacobites des Indes, un document de la Propagande, lequel était d'ailleurs une lettre, où en réponse à une demande d'admission dans le sein de l'Église catholique, on lui demandait d'envoyer une profession de foi plus explicite. W. Germann, *op. cit.*, p. 532-534. Pendant plusieurs années, jusqu'à sa mort arrivée à la fin de 1730 ou au début de 1731, il essaya de s'assurer une part dans le gouvernement de la communauté jacobite et polémiqua avec Mar Thomas. F. Nau, *op. cit.*, p. 78, trad., p. 81 sq.; nombreux détails sur ces années de luttes intérieures dans W. Germann, *op. cit.*, p. 533-562, principalement d'après la correspondance du syriacisant Charles Schaaf et des missionnaires protestants allemands de Tranquebar.

En 1751 arrivèrent au Malabar, envoyés par le patriarche jacobite, trois prélats, dont un avec le titre de métropolite du Malabar, Basile Choukrallah, les deux autres étant un métropolite Mar Grégoire Jean et un simple évêque nommé Jean. Ils auraient dû consacrer Mar Thomas V, mais ils ne s'entendirent pas avec lui sur le paiement du voyage, si bien qu'ils consacrèrent un autre candidat sous le nom de Mar Cyrille. Celui-ci, ne réussissant pas à supplanter Mar Thomas, installa son siège à l'extrémité septentrionale du royaume de Cochin, à Tholyur, créant ainsi un diocèse autocéphale, qui a duré jusqu'aujourd'hui, grâce à ce que l'évêque y a soin, à peine nommé, de se choisir et consacrer un successeur. Mar Thomas V étant mort en 1765, deux des prélats qui étaient venus pour le consacrer consentirent à consacrer en 1772 un de ses neveux, Mar Thomas VI, qui prit le nom de Mar Dionysios Ier.

A partir de cette époque, en face de l'influence des prélats jacobites venus du Proche-Orient, commence à se dresser celle des missionnaires protestants. Les évangélistes du comptoir danois de Tranquebar, dont la mission fut fondée en 1706 par le saxon Barthélemy Ziegenbalg, n'eurent qu'assez peu de relations avec les chrétiens de Saint-Thomas, mais ils ne les ignorèrent pas et ce sont leurs rapports qui éveillèrent dans le monde protestant, au XVIIIe siècle, cet intérêt pour les syro-malabares, dont témoigne l'*Histoire du christianisme des Indes* par Mathurin Veyssière de La Croze, bibliothécaire et antiquaire du roi de Prusse. Ce n'est pourtant qu'au commencement du XIXe siècle qu'ils furent l'objet d'une sollicitude directe des missionnaires protestants, lorsque, après une visite de Claudius Buchanan, chapelain de la Compagnie des Indes orientales, le colonel Munro, résident britannique près les cours de Travancore et de Cochin, obtint en 1816 l'envoi de trois missionnaires de la *Church Missionary Society*. Imitant la méthode suivie par le zélé franciscain Vincent de Lagos, qui, dès avant 1545, avait ouvert un séminaire à Cranganore, les nouveaux venus se proposèrent avant tout de porter remède à la pitoyable ignorance des cassanares et fondèrent à Kottayam un collège-séminaire; puis ils s'efforcèrent de mettre l'Écriture sainte à la disposition des fidèles dans une traduction malayalam. Pendant un peu plus de dix ans, l'accord régna entre le clergé jacobite et les missionnaires, qui avaient grand soin de ne pas aborder dans leurs prêches les sujets sur lesquels ils auraient dû prendre position contre les croyances ou les pratiques des chrétiens indigènes, comptant que leur action sur les futurs prêtres obtiendrait la purification désirée de la foi et du service divin. Mais, après la mort en 1825 du métropolite Mar Dionysios III (Punnatharaï Dionysios) et surtout après l'arrivée d'un métropolite et d'un évêque syriens, Mar Athanase et Mar Abraham, l'opposition contre les missionnaires devint si violente qu'il fallut en 1837 arriver à une rupture officielle. G.-M. Rae, *The syrian Church in India*, Édimbourg et Londres, 1892, p. 281-303; cf. W. Germann, *op. cit.*, p. 609-705; G.-B. Howard, *The christians of St. Thomas and their liturgies*, Oxford et Londres, 1864, p. 56-113.

Une péripétie dans la vie de la communauté jacobite se produisit en 1843, lorsqu'arriva de Mésopotamie un ancien élève des collèges de la *Church missionary Society* à Kottayam et Madras, d'où il avait été renvoyé comme inapte au ministère évangélique. Après avoir séjourné pendant sept mois en la résidence du patriarche jacobite, au monastère de Deir Za'faran, près de Mardin, il avait été ordonné, puis consacré par lui avec le titre de métropolite du Malankaraï sous le nom de Mar Athanase Matthieu. Le patriarche lui avait remis des lettres, où il se félicitait, après avoir reçu un grand nombre de pétitions entre 1825 et 1842, d'avoir enfin trouvé le candidat idéal pour une fonction si importante. Le métropolite indigène, Mar Dionysios IV (Cheppat Dionysios), n'entendait pourtant pas s'effacer devant ce concurrent, quelle que fût la validité de la mission dont il se targuait, et ce d'autant moins qu'il avait été reconnu comme chef religieux des communautés jacobites par une proclamation du souverain du Travancore. Mais la consécration de Mar Cheppat Dionysios était de valeur discutable, tandis que Mar Athanase Matthieu avait été consacré par le patriarche lui-même. Les chrétientés se divisèrent et recoururent au patriarche : celui-ci envoya un de ses métropolites, Mar Cyrille, pour les départager. Mais celui-ci, qui était pourvu de blancs-seings, n'hésita pas à se délivrer un σταϰιϰόν, où il était désigné comme métropolite du Malankaraï. Il avait eu soin, au préalable, d'obtenir un document par lequel Mar Cheppat Dionysios renonçait spontanément à son siège. C'était augmenter la confusion; il fallut recourir aux autorités judiciaires, qui, après avoir découvert le faux de Mar Cyrille, provoquèrent en 1848 une déclaration royale en faveur de Mar Athanase Matthieu. Traduction latine d'après *The Travancore royal Court Judgement*, dans Placide de Saint-Joseph, *Fontes juris canonici syro-malankarensium*, Cité du Vatican, 1940, p. 26 sq.

Cependant un autre métropolite, Mar Étienne, arrivait de Mésopotamie, porteur d'une lettre à Mar Cheppat Dionysios, qui conseillait un gouvernement en commun des communautés jacobites. Bien que le résident britannique ait pris position contre lui, dès 1850, Mar Athanase Matthieu ne fut délivré de ce concurrent qu'en 1857; cf. Placide de Saint-Joseph, *op. cit.*, p. 27, et voici qu'en 1865 il en surgit un autre, qui revendiquait un droit au siège métropolitain comme appartenant à la famille Palamattam, famille qui, jusqu'en 1813, avait eu le privilège de fournir les archidiacres. Mar Dionysios Joseph, comme Mar Athanase Matthieu, avait reçu du patriarche lui-même la consécration épiscopale. Mais il ne put obtenir aucune décision favorable des autorités britanniques. Pour lui faire échec plus certainement, Mar Athanase Matthieu, assisté de l'évêque de Tholyur, consacra en 1868 un de ses neveux, nommé Thomas, et le proclama officiellement comme son futur successeur. Embrassant avec opiniâtreté le parti de Mar Dionysios Joseph, le patriarche jacobite se rendit à Londres en 1871 pour obtenir gain de cause, puis se résolut à visiter le Mala-

bar en 1875. Mais la majorité des prêtres et des fidèles tenait pour Mar Athanase Matthieu, ainsi d'ailleurs que la hiérarchie de l'Église d'Angleterre. Bien que l'excommunication portée par lui contre Mar Athanase Matthieu ait provoqué contre ce dernier une sentence de la cour royale du Travancore, le schisme continua. Placide de Saint-Joseph, *op. cit.*, p. 28 sq.

Mar Athanase Matthieu avait fortement orienté ses adhérents vers le protestantisme, car il avait introduit l'usage de célébrer la liturgie en malayalam, supprimé les prières à la sainte Vierge et pour les morts, omis tout ce qui pouvait favoriser la croyance à la transsubstantiation et au purgatoire. Aussi, lorsqu'ils voulurent se distinguer, devant les autorités, des jacobites traditionnels ou *puthankuttukar*, les partisans de Mar Athanase Matthieu étaient fondés à choisir le nom de « réformés », *naveekarannakar*. Quelques « syriens » allèrent plus loin encore dans la voie de la réforme, leur groupe appartient aujourd'hui au diocèse anglican de Travancore et Cochin, créé en 1879. E. Chatterton, *A history of the Church of England in India*, Londres, 1924, p. 269-281.

Le patriarche jacobite voulut profiter de son long séjour aux Indes pour rendre plus étroit le contrôle de son autorité et, voyant que les autorités tenaient en grand compte ses décisions, il eut soin de se procurer des garanties légales. C'est ainsi qu'au synode de Mulanthuruth, tenu en 1876, il fit prescrire que chaque communauté paroissiale souscrirait une promesse d'obéissance absolue aux ordres venus d'Antioche et la ferait légaliser. Le document original devait être conservé dans le coffre-fort de l'église paroissiale, et une copie authentique envoyée au patriarcat. Placide de Saint-Joseph, *op. cit.*, p. 28 sq. Le but de ce renforcement de l'autorité suprême était double : empêcher toute discussion relative à la légitimité des évêques, établir une base solide pour la fiscalité patriarcale. En marge des promesses d'obéissance il y avait des dispositions pour la collecte du *cathedraticum*.

Mais on risque souvent gros à vouloir trop bien faire. Après avoir usé de son autorité spirituelle en répartissant la communauté jacobite entre sept éparchies et consacré lui-même six métropolites au milieu desquels Mar Dionysios Joseph ne fut qu'un *primus inter pares*, cf. G.-M. Rae, *The syrian Church in India*, p. 304-326, le patriarche voulut s'assurer le contrôle de tous les biens. Lorsque Mar Athanase Matthieu mourut en 1877, remplacé comme archevêque et commissaire à l'administration des biens de la communauté jacobite par son neveu Mar Thomas, un procès s'engagea entre les « réformés » ou marthomistes et les partisans du patriarche. Ce procès dura de 1879 à 1889 devant les trois ordres successifs de la magistrature du Travancore. G.-M. Rae, *op. cit.*, p. 327-352 et 380-382; plusieurs textes juridiques relatifs à cette controverse dans Placide de Saint-Joseph, *op. cit.*, p. 30-34.

Pendant plusieurs années, la partie de la communauté jacobite qui était restée fidèle au patriarche vécut en paix; mais, lorsque le gouvernement turc eut, en 1906, prononcé la déposition du patriarche Abdu'l-Masîh, son successeur Ignace Abdallah Sattouf, visitant les Indes en 1909, entra en conflit avec le métropolite Mar Georges Dionysios V. Le nouveau patriarche fut sans doute reçu par tous avec les honneurs dus à sa dignité, mais le métropolite lui refusa de procéder à l'inspection de l'administration financière. Le patriarche l'excommunia et consacra un nouveau métropolite sous le nom de Mar Cyrille; sur quoi la chrétienté se divisa en deux parts à peu près égales, parti du patriarche et parti du métropolitain ou *Metran party*. Mar Dionysios eut alors l'idée de recourir à l'ancien patriarche Abdu'l-Masîh, qui, n'ayant jamais accepté la sentence de déposition portée par le sultan, était fondé à prétendre qu'elle ne pouvait lui enlever sa juridiction sur les Indes. En 1912, Mar Ignace Abdu'l-Masîh se rendit aux Indes, où sa présence contribua à consolider le nouveau parti. Les membres des deux partis, qui avaient défini leurs positions au cours de 1910, dans deux synodes tenus en Alwaye pour les patriarchistes, à Kottayam pour le *Metran party*, sont organisés comme suit : 140 000 partisans du patriarche, avec cinq évêques, dont un étranger, délégué du patriarche, qui correspond avec lui et lui envoie le *cathedraticum;* 150 000 adhérents du métropolite, décoré par Abdu'l-Masîh du titre de catholicos, avec trois évêques suffragants. J.-C. Panjikaran, *Christianity in Malabar*, p. 122-126. Plusieurs textes relatifs à l'organisation des deux partis dans Placide de Saint-Joseph, *op. cit.*, p. 34-40.

La lutte qui se poursuivit pendant dix ans entre les « syriens réformés » et les jacobites restés fidèles au patriarche avait inspiré à plusieurs la nostalgie de l'unité catholique et, en 1888, Mar Dionysios V était entré en pourparlers avec le délégué apostolique en vue d'une réunion en bloc de toute son Église. Si ses hésitations se prolongèrent au point qu'on n'arriva jamais à une conclusion, la division qui se produisit en 1912 eut un effet plus profond. Car, ayant cessé de dépendre du patriarche d'Antioche, les membres les plus intelligents et les plus pieux du *Metran party* comprirent bientôt qu'ils ne pouvaient prétendre occuper dans l'Église une position traditionnelle sans être sous la dépendance d'un patriarcat. A défaut d'Antioche, ils ne pouvaient penser qu'à Rome. Le patriarche Abdu'l-Masîh, d'ailleurs, à son retour des Indes, avait abjuré le monophysisme (3 mai 1913). Pendant les quelques mois qu'il vécut avant de mourir, le 6 mars 1914, il s'entretint plusieurs fois avec le patriarche syrien catholique, Ignace Éphrem II Rahmani, des chrétientés qu'il avait visitées, si bien que celui-ci chercha à entrer en relations avec leur hiérarchie, leur offrant des exemplaires des livres liturgiques, dont il avait corrigé le texte d'après les manuscrits. Déjà Mar Dionysios V s'était vanté d'employer pour son usage personnel le missel syrien que l'imprimerie de la Propagande avait publié en 1843; les belles impressions de Charfé ne pouvaient qu'être reçues favorablement. En 1925, les relations étaient suffisantes pour que le patriarche Rahmani ait pu adresser au métropolite une invitation directe à l'union. Si cette communication ne reçut pas immédiatement une réponse favorable, elle n'en fut pas moins discutée dans les assemblées des évêques. D'autres considérations entrèrent encore en ligne de compte. Le pieux et cultivé évêque de Béthanie, Mar Ivanios (Georges Thomas Panikervirtis), avait lu dans des revues anglaises des comptes rendus des conversations de Malines et l'organisation par Pie XI, en 1923, de la hiérarchie syro-malabare était la preuve tangible de la sollicitude du Saint-Siège pour les chrétientés des rits orientaux. Quelques années auparavant, soucieux de développer la ferveur chez ses coreligionnaires, il avait fondé à Calcutta un ordre monastique sous la protection de saint Basile, de saint Benoît et de saint François d'Assise, ainsi qu'une congrégation féminine, initiée à la vie religieuse par des sœurs anglicanes et destinées à participer au travail apostolique des moines. Ce sont les membres de ces deux institutions, ramenées au Malabar en 1919, qui avaient permis à Mar Ivanios de créer dans cinq des sept éparchies jacobites (Kottayam, Kandanad, Angamalé, Niranam, Quilon, Thumpanom, Cochin) des centres modèles de vie chrétienne, que le synode du *Metran party* lui avait permis d'administrer à la façon de paroisses, avec exclusion de l'ingérence des laïcs, lorsqu'il avait été consacré, en mai 1925, avec le

titre de Béthanie, localité où il avait installé ses moines, en la baptisant de ce nom, qui soulignait l'esprit de l' « Ordre de l'imitation de Jésus-Christ ». Mar Ivanios était depuis longtemps l'ami de Mar Dionysios VI (Georges Vattacheril) et ses confrères dans l'épiscopat l'estimaient pour sa science et sa piété. Rien d'étonnant par conséquent à ce qu'il ait été choisi, en novembre 1926, pour rédiger un mémoire où lui-même et les deux autres évêques — Mar Basilios, qui gouvernait les quatre premiers diocèses de la liste ci-dessus, et Mar Grégoire (Cyriaque Pampady), administrateur des trois autres — se déclaraient prêts à devenir catholiques.

Le 20 septembre 1930, Mar Ivanios, qui avait été élevé à la dignité de métropolite en 1928, et son suffragant, l'évêque de Tiruvalla, Mar Theophilos (Jacques Abraham Karapurakal), signaient entre les mains de Mgr Benzinger, évêque de Quilon, leur acte d'adhésion à l'Église romaine. Avant la fin de l'année, 13 prêtres et un diacre, ainsi que 35 familles comprenant 180 personnes avaient suivi les deux prélats. En décembre 1931 on comptait 35 prêtres séculiers, 19 religieux, 6 séminaristes, 29 religieuses, 4 700 fidèles. La jeune chrétienté, organisée par une constitution apostolique du 11 juin 1932, avec le diocèse métropolitain de Trivandrum et le diocèse suffragant de Tiruvalla, a reçu le nom de « syro-malankare », du mot Malankaraï, synonyme de Malabar, pour la distinguer du groupe syro-malabare. Les statistiques les plus récentes indiquent, pour Trivandrum : 43 prêtres, dont 9 réguliers, et 35 048 fidèles; pour Tiruvalla (1940) : 47 prêtres, dont 10 réguliers, et 9 411 fidèles. Ce dernier diocèse a présentement pour administrateur *ad nutum S. Sedis*, en raison de l'état de santé du titulaire, Mar Severios (Joseph Valakuzhyil) ancien évêque de Niranam, qui s'est converti le 29 novembre 1937.

On notera que la situation des chrétientés catholiques de rit oriental au Malabar est devenue analogue à celle qui existe au Liban : d'un côté comme de l'autre, une communauté plus récente, de rit antiochien pur, les syriens catholiques et les syro-malankares, et une communauté plus ancienne, depuis longtemps rattachée à Rome, les maronites et les syro-malabares. Les chrétientés du Malabar ont devant elles de belles espérances, car l'élan apostolique s'y est toujours maintenu : elles ne cessent pas d'enregistrer des conversions de païens et ont de florissants catéchuménats.

VIII. Discipline. — La discipline ecclésiastique officielle aux Indes avant l'arrivée des Portugais, étant déterminée par des prélats venus de Mésopotamie, ne pouvait être que celle des syriens orientaux, et la preuve qu'il en était ainsi est fournie par la liste des ouvrages en syriaque condamnés à Diamper. La description du volume intitulé *De synodis*, sess. III, décret 14, permet de l'identifier avec le traité d' ʿAbdišoʿ de Nisibe ou *Collectio canonum synodicorum*, qui supplanta le recueil des synodes ou *Synodicon orientale*, et constituait le meilleur répertoire du droit des syriens orientaux. J.-B. Chabot, *L'autodafé des livres syriaques du Malabar*, dans *Florilegium... Melchior de Vogüé*, Paris, 1909, p. 616. Une confirmation de l'usage de cet ouvrage au Malabar se trouve dans le fait que nous en possédons un exemplaire copié par Mar Jacques, tandis qu'il était retenu à Bassein, le *Vatic. syr. 128*, terminé le 17 décembre 1556.

Mais, les chrétiens du Malabar se trouvant dans un pays de vieille civilisation, aux usages tyranniques, ne menaient évidemment pas la même existence que leurs coreligionnaires de la Mésopotamie. Et, comme en Orient la vie sociale et la vie religieuse sont dans une étroite dépendance, il ne faut pas s'étonner d'y voir interférer les usages populaires et les pratiques religieuses, les prescriptions du droit canonique et celles du droit privé local. Un bon nombre de superstitions païennes trouvaient leur place dans la vie des chrétiens de Saint-Thomas et nous pouvons en connaître quelques-unes par les condamnations portées à Diamper. La IXe session, *De reformatione morum*, ne contient qu'une très petite proportion de prescriptions d'ordre strictement juridique : le décret 20 fixe que les filles auront une part d'héritage égale à celle des fils, tandis que jusque-là, conformément aux usages locaux, les mâles avaient seuls hérité. Les décrets 21 et 22 limitent la faculté d'adopter, alors que les chrétiens de Saint-Thomas, comme les autres Indiens, adoptaient à volonté qui ils voulaient, même au détriment de leurs enfants légitimes. Les chrétiens du Malabar s'étaient pliés au régime des castes, et avec d'autant plus d'exactitude qu'ils étaient classés parmi les castes supérieures, au moins égaux aux nairs. Les théologiens européens du synode auraient voulu obtenir une renonciation à un usage si contraire à l'esprit chrétien; ils durent toutefois user de tolérance et se contenter de conseiller l'oubli des distinctions de castes dans les colonies portugaises, où il ne pouvait en résulter aucun inconvénient grave. Décr. 2. La purification des vases touchés par des membres de castes inférieures fut interdite. Décr. 3. Interdiction de se percer les oreilles comme les nairs, décr. 17; de s'offrir spontanément aux ordalies par le feu ou par la traversée d'un fleuve infesté par les crocodiles. Décr. 16. Le synode recommande l'adoption par tous d'un usage spécial à une partie seulement de l'archidiocèse d'Angamalé, lequel consistait à remettre aux églises, pour être distribué entre les membres du clergé, le dixième de la dot que la jeune mariée remettait à son mari. Décr. 14. N'était-ce pas la transposition d'un usage païen? Les Indiens se lavent fréquemment; dans un pays très chaud où l'eau abonde, nous penserions volontiers que c'est une excellente mesure. Le synode estima qu'aux Indes les ablutions ont un caractère religieux, il les condamna à deux reprises, sess. VIII, décr. 13; sess. IX, décr. 1. Ce dernier décret interdit d'autres pratiques moindres, considérées comme superstitieuses, bien que n'ayant pas de relations certaines avec le culte idolâtrique, telles que celle de former un cercle avec des grains de riz pour placer en son centre les fiancés ou le bébé qui mange du riz pour la première fois.

Il reste d'ailleurs, à l'heure présente, un bon nombre d'usages suivis par les chrétiens et qui leur sont inspirés par les exigences sociales, se rapprochant, à ce que l'on dit, des usages propres aux brahmanes nambudiris. Il s'agit surtout de cérémonies en relation avec les événements les plus importants de la vie; nous ne les considérons pas comme faisant part de la discipline ecclésiastique. Cf. L.-K. Ananthakrishna Ayyar, *Anthropology of the syrian Christians*, Ernakulam, 1926. Les théologiens de Diamper, tout en approuvant que les femmes présentent leurs enfants à l'église quarante jours après la naissance, blâment qu'elles attendent le terme de ce délai pour assister elles-mêmes aux offices. Sess. IX, décr. 5. On y a voulu voir la survivance d'un usage juif, mais les femmes nambudiris sont exclues de l'assistance aux cérémonies du culte domestique pendant une période de même durée. Il ne semble pas non plus qu'il faille voir une influence juive directe dans le fait que les chrétiens de Saint-Thomas comptaient leurs jours d'un soir au soir suivant, sess. VIII, décr. 16; c'est l'usage liturgique des Églises orientales.

Quoi qu'il en fût des ordonnances provenant du catholicosat de Séleucie et des usages locaux, les Portugais ne tardèrent pas à désirer que les chrétiens de Saint-Thomas conformassent leur discipline à celle des

communautés latines. D'où leur insistance à inviter aux conciles provinciaux de Goa le métropolite Mar Abraham. Ayant refusé de se rendre au deuxième de ces conciles, en 1575, et bien qu'il eût tenu un synode diocésain en 1583, sous l'inspiration des jésuites, col. 3105, le vieux prélat se vit contraint d'assister au troisième concile et de signer les actes de la troisième session, consacrée tout entière à son diocèse. On y émit le vœu d'une traduction en malayalam d'un résumé des décrets disciplinaires du concile de Trente, dont les dispositions devraient être appliquées dans l'archidiocèse d'Angamalé, comme dans tous les diocèses suffragants de Goa. Les points principaux qui furent touchés dans cette session regardaient le clergé, sa formation et sa vie, ainsi qu'un de ses défauts les plus fâcheux, l'usure. *Bullarium patronatus, Appendix*, t. I, Lisbonne, 1872, p. 73-76.

Depuis 1599 la discipline de l'Église syro-malabare est celle qui fut fixée à Diamper par Alexis de Menezes et ses collaborateurs. On a rapporté ci-dessus, col. 3111 sq., l'histoire du synode, lequel ne fut jamais l'objet d'une approbation formelle du Saint-Siège, que sa qualité de synode diocésain ne requérait pas, accepté néanmoins par la Propagande comme le code particulier des chrétiens de Saint-Thomas. A distance, on peut reprocher aux Pères du synode d'avoir fait table rase de la discipline antérieure, mais ils ont comme circonstances atténuantes qu'à défaut parmi eux d'un prélat oriental instruit il leur était difficile de discerner les coutumes légitimes des abus, et que, admirateurs des résultats déjà obtenus en Europe consécutivement à la promulgation des décrets de Trente, ils ne pouvaient guère que désirer appliquer à la chrétienté, dont ils prenaient la tutelle, les dispositions disciplinaires de ce concile. Ceci dit, à leur décharge, il nous plairait certes qu'ils eussent été moins latinisants, surtout en matière liturgique. Non seulement les membres du clergé portugais n'étaient pas au courant des questions orientales, mais ils s'imaginaient encore, assez ingénument, que les pratiques de la discipline et de la liturgie latines remontaient à des traditions apostoliques. Ils n'hésitaient pas, pour désigner les usages latins, à employer la formule un peu grosse : *juxta morem universalis Ecclesiæ*.

La discipline sacramentaire fut l'objet d'un effort particulier : deux sacrements faisaient défaut au Malabar, la confirmation et l'extrême-onction. Les chapitres doctrinaux et les décrets disciplinaires qui les concernent aux sessions IV et VII ne contiennent en conséquence aucune particularité, c'est de la discipline latine tout simplement. Des missionnaires ayant déjà été en contact avec les chrétientés du Proche-Orient auraient pu rechercher si, dans les rites baptismaux, il n'y avait pas trace de la chrismation; mais, en 1599, il semble que le souvenir du saint chrême ait été oblitéré parmi les chrétiens de Saint-Thomas et les cassanares faisaient toutes les onctions avec de l'huile de palme non bénite. Pas de confirmation, évidemment, là où la matière du sacrement n'existait pas.

Au baptême, interdiction fut faite d'employer des formules déclaratives ou impératives, sess. IV, *De bapt.*, décr. 2; seule la forme latine était certainement valide aux yeux des théologiens portugais, qui savaient qu'en matière de sacrements il faut être tutioriste. Baptême des nouveaux-nés rendu obligatoire dans les huit jours, décr. 5; pas d'exceptions pour les enfants des excommuniés, mesure prise contre un abus local. Décr. 6. Introduction, pour les onctions, de l'huile bénite par l'évêque, décr. 14; de l'usage des parrains et marraines. Décr. 15. Interdiction de donner au baptême le nom de Jésus, *Iyo*, décr. 16; cf. sess. VIII, décr. 20. Ceux qui portaient ce nom, qu'on ne doit pas prononcer sans un signe de révérence, devaient changer à l'occasion de la confirmation que Menezes se proposait de donner personnellement à tous les chrétiens de Saint-Thomas au cours de sa visite. On doit éviter aussi de donner au baptême les noms des personnages de l'Ancien Testament, en dehors de ceux qui sont plus certainement saints. Ce détail montre que la chrétienté du Malabar échappait assez complètement aux influences étrangères, puisque, n'ayant pas de martyrs propres, elle ne trouvait que dans l'Ancien Testament et les noms évangéliques, sans doute, des noms qui ne fussent pas païens.

Nous retrouverons au paragraphe suivant la plupart des prescriptions de la session V, consacrée à la sainte eucharistie et au saint sacrifice de la messe. Les prêtres qui avaient été ordonnés avant l'âge canonique (de Trente) devaient s'abstenir de célébrer, mais devaient communier au moins une fois par mois et on leur conseillait de s'approcher de la sainte table tous les dimanches. Décr. 7. Pour que les prêtres pussent dire la messe plus facilement tous les jours, le synode permettait que la messe latine fut traduite en syriaque, la messe ordinaire étant trop longue. Décr. 4. Les prêtres qui savaient le latin pouvaient célébrer en latin, lorsqu'ils célébraient dans les églises des autres diocèses, mais pas dans le territoire de l'archidiocèse d'Angamalé. Décr. 4. C'est une décision intéressante en ce qu'elle permet la pratique du biritualisme, mais pas dans un même lieu, dénotant chez les Pères du synode une vue, traditionnelle en Occident, sur le caractère local du rit. On demandait aux évêques latins de laisser célébrer dans leurs églises les prêtres « syriens » : la messe latine traduite en syriaque était tout indiquée dans ce cas. Même décret.

Quia missa Syriaca nimis videtur prolixa pro sacerdotibus, qui quotidie celebrare voluerint, facultatem concedit synodus, ut missa romana vertatur syriace, petitque a P. Francisco Roz, S. J., ut dictam versionem adornet, quam quidem missam poterunt sacerdotes privatim, cum romanis ceremoniis recitare; ceterum missæ cum cantu, et solemnes, juxta syriacam, emendatam per R^mum metropolitanum, recitentur : sacerdotes vero qui latine, et syriace Missam legere noverint, in ecclesiis aliorum episcopatuum, possint eas latine recitare, in iis autem quæ sunt hujus episcopatus, syriace tantum, ne confusio oriatur, eas recitabunt. Supplicat itaque synodus dominis episcopis harum partium, ut sacerdotibus hujus episcopatus, præsulis sui legitimis dimissoriis munitis, si latine legere nesciant, facultatem faciant, vel missam syriacam recitandi, vel romanam in linguam syriacam translatam inque ea romanum ritum servandi...

Le synode institue l'obligation de l'assistance à la messe dominicale entière, décr. 12, sauf pour ceux qui sont trop éloignés des églises, lesquels doivent assister au moins une fois par mois et aux fêtes principales. Décr. 13. Les décrets 5-11 traitent de petites questions pratiques relatives au sacrifice, avec le souhait qu'une quantité suffisante de vin muscat soit fournie par le roi de Portugal, afin que tous puissent en être pourvus, en raison de la facile conservation de ce vin. Obligation de la récitation de l'office privé pour tous les clercs dans les ordres majeurs, sess. VII, *De sacr. ord.*, décr. 5, avec licence de suppléer par trente-trois *Pater*, *Ave*, *Gloria*, pour l'office du soir ou celui du matin, plus neuf fois les mêmes prières à l'intention des morts, une fois pour le pape et une fois pour l'évêque.

Obligation de la confession annuelle, à partir de huit ans, sess. VI, *De pænitentia*, décr. 2, avec contrôle et inscription au *Liber status animarum* à partir de neuf ans. Proclamation solennelle de l'exclusion de l'église pour ceux qui ne se seront pas confessés au temps voulu. Décr. 1. Fixation d'un âge canonique pour les ordinations, sess. VII, *De sacramento ordinis*, décr. 1; les candidats à l'ordination devront lire et

comprendre le syriaque dans la même mesure que les occidentaux doivent connaître le latin. Les jeunes prêtres doivent se raser; les anciens qui garderaient la barbe devront se tailler la moustache, pour le respect dû au Précieux Sang. Décr. 12.

La discipline du mariage est celle fixée par le concile de Trente. Sess. VII, *De matrimonio*, décr. 1-16. C'est aussi la pratique tridentine qui règle la constitution des paroisses et l'ensemble des actes du ministère sacerdotal. Sess. VIII, *De reformatione rerum ecclesiasticarum*, décr. 1-41. A noter l'imposition du calendrier latin et de toutes les fêtes chômées, ainsi que la modification du régime des jeûnes et abstinences : les usages de l'Église romaine deviennent obligatoires, même l'abstinence du samedi, qui remplace celle du mercredi; les usages propres aux « syriens » deviennent facultatifs : carême des apôtres, de l'Assomption, jeûne de Jonas, jeûne préliminaire à la nativité de Marie, décr. 10; abstinence du mercredi, décr. 15. F. Nau a publié comme « calendrier syro-latin du Malabar » ce qui est en réalité une liste des fêtes chômées selon le synode de Diamper, *Deux notices relatives au Malabar*, dans *Rev. de l'Or. chrét.*, t. XVII, 1912, p. 85-87.

Les peines portées par le synode font voir quels étaient les défauts qu'il importait le plus de déraciner : complaisances envers les pratiques idolâtriques ou envers l'hérésie, simonie, négligences dans l'exercice du saint ministère. Le synode institue la réserve pour l'absolution de certains péchés, sess. VI, *De pænit.*, décr. 9; liste des cas réservés, décr. 10; recommande un emploi plus modéré de l'excommunication. Décr. 11. Voici cependant quelques peines sévères destinées à protéger la foi, principalement celle des enfants : excommunication contre les parents qui enverraient leurs enfants à l'école d'un maître païen exigeant de ses disciples des actes d'idolâtrie; les enfants eux-mêmes seront privés de l'entrée à l'église. Sess. III, décr. 12. Sont excommuniés aussi les maîtres catholiques ayant dans leur école une représentation idolâtrique quelconque afin que leurs écoliers païens puissent lui rendre hommage. Décr. 13. Défense sous peine d'excommunication de vendre un jeune chrétien à un idolâtre, à un musulman ou à un juif. Sess. IV, *De bapt.*, décr. 10. Excommunication *latæ sententiæ* contre ceux qui font venir chez eux des devins en vue d'offrandes de caractère idolâtrique. Sess. IX, décr. 7. Excommunication majeure contre les prêtres qui prétendraient déterminer en vue des mariages les jours fastes et néfastes, sess. VII, *De sacr. ordinis*, décr. 10; *ad annum* pour les prétendants qui auraient sollicité de telles déterminations. Même session, *De sacr. matrim.*, décr. 14. Excommunication contre quiconque conserverait un des livres condamnés par le synode, les lirait ou les écouterait lire. Sess. III, décr. 14. Toujours pour défendre la foi, une excommunication est portée contre les prêtres qui feraient une incision avec l'ongle sur le pain consacré, afin de favoriser sa compénétration par l'espèce du vin au moment de l'intinction, car cette pratique révèle des conceptions erronées sur la sainte eucharistie. Sess. V, *De sacrif. missæ*, décr. 3. Suspense *ad annum* pour les prêtres qui feraient des exorcismes superstitieux en usant de formules autres que celles du rituel latin, et peines plus graves pour les relaps. Sess. VII, décr. 9.

Pour déraciner jusqu'aux moindres traces d'abus dans l'administration des sacrements, le synode déclare qu'il faut considérer et punir comme simoniaques les prêtres qui acceptent après un baptême le moindre cadeau, *etiam munusculum sit comestibilium*, sess. IV, *De bapt.*, décr. 18; suspense de trois ans pour ceux qui exigeraient une rétribution à l'occasion de l'administration de n'importe quel sacrement. Sess. VII, décr. 20. Nombreuses sont les peines, dont la menace doit assurer un parfait exercice du saint ministère, à commencer par la plus légère, mais qui n'était peut-être pas la moins redoutée, des retenues sur les distributions pour ceux qui n'auraient pas participé, par négligence, à la célébration de l'office divin. Sess. VII, décr. 8. Suspense pour les prêtres qui auraient laissé mourir sans confession par leur faute un de leurs paroissiens. Sess. VI, *De pænit.*, décr. 4. Suspense d'un an pour les prêtres qui béniraient un mariage sans témoins ou sans la délégation du propre prêtre, sess. VII, *De sacr. matrim.*, décr. 1; suspense de six mois pour ceux qui auraient béni l'union de prétendants ayant moins de 14 et 12 ans, décr. 10; suspense de même durée pour ceux qui auraient négligé de renouveler les saintes huiles dans le mois qui suit Pâques. Sess. VIII, décr. 8. D'autres peines avaient pour but de sauvegarder l'honneur du clergé : une irrégularité d'abord, importante aux Indes, pour les prêtres atteints de la lèpre, lesquels doivent s'abstenir de célébrer. Sess. VII, *De sacr. ord.*, décr. 3. Excommunication majeure contre les clercs qui se marieraient après avoir reçu les ordres sacrés, sess. VII, *De sacr. ord.*, décr. 16; excommunication *ferendæ sententiæ* contre les prêtres bigames (ayant épousé antérieurement à l'ordination une veuve ou une prostituée), s'ils refusent de se séparer de leurs femmes, *ibid.*; suspense de quatre mois pour ceux qui habiteraient chez un juif, un musulman ou un païen, décr. 11; anathème aux prêtres qui s'inscriraient comme nairs, car ils pourraient se trouver contraints au service militaire, décr. 15; anathème à ceux qui ne portent pas la tonsure, décr. 14. Les peines qui visent directement à la réforme des mœurs des simples fidèles sont peu nombreuses : excommunication pour ceux qui participent aux jeux armés ou *onam*, car ils s'exposent sans raison suffisante à un danger de mort, sess. IX, décr. 4; contre ceux qui prêtent à un taux supérieur à 10 %, décr. 9; contre ceux qui ont une concubine, décr. 11; contre ceux qui nieraient aux filles une part d'héritage. Décr. 20. Anathème aux époux qui se sépareraient sans intervention de l'autorité ecclésiastique. Sess. VII, *De sacr. matrim.*, décr. 11.

Une peine spéciale au Malabar est la privation de *casture*, salutation du prêtre, qui se laisse toucher la main, soit à la fin d'un office en se plaçant à l'entrée du sanctuaire, sess. VII, *De sacr. ord.*, décr. 4, soit en visitant les maisons. Cette peine devait être appliquée pendant une année au moins à ceux qui purifiaient un vase touché par une personne de basse caste, sess. IX, décr. 3; ou qui consultaient les devins, décr. 6; de six mois pour ceux qui se servaient d'amulettes. Une privation de deux ans devait suivre l'absolution de ceux qui avaient été excommuniés pour participation à des offrandes idolâtriques. Décr. 7.

Les syro-malabares, après Diamper, avaient une discipline si semblable à celle des latins, qu'on ne dut guère se soucier de légiférer spécialement pour eux. Dans les statuts publiés par Mgr Mellano le 15 mars 1879, ils sont à peine nommés, à propos de leur fête traditionnelle de saint Thomas, au 3 juillet. Pour la rénovation des saintes huiles on leur laisse un répit jusqu'à la Pentecôte, tandis que les latins doivent se servir des huiles nouvelles dès le jour de Pâques; ceux-ci n'avaient sans doute pas de paroisses distantes dans les districts montagneux. Les latins bénéficiant d'importantes dispenses pour le jeûne et l'abstinence, on en arrive à cette conséquence que les « syriens » sont tenus à des pratiques de pénitence qui leur ont été imposées au XVI[e] siècle pour des motifs d'uniformité et que les latins n'observent plus, telle l'abstinence du samedi. Au premier concile de la province de Vérapoly, les « syriens » ne sont l'objet d'une attention

spéciale que dans le chapitre sur la formation du clergé : étude du syriaque et de la liturgie syro-malabare. Le professeur de syriaque sera choisi et payé par les vicaires apostoliques de Trichur et Kottayam, il habitera chez le curé de Puthempally et ne devra se mêler en rien de l'administration du séminaire. *Acta et decreta concilii provinciæ Verapolitanæ primi...*, Ernakulam, 1900, p. 61, 65, 71.

Depuis que les syro-malabares ont une hiérarchie propre, leur discipline a été précisée par un certain nombre d'ordonnances épiscopales. Mgr Lavigne en publia un volume en 1891 pour le vicariat apostolique de Kottayam et Mar Matthieu Makil en 1903 pour celui de Changanacherry. Les ordonnances de Mar Louis Pareparambil et de Mar Augustin Kandathil ont été promulguées par insertion au bulletin officiel de l'éparchie, *Ernakulam Missam*.

Les évêques jacobites ont introduit au Malabar le droit du patriarcat d'Antioche, basé principalement sur le *Nomocanon* de Barhebræus. Mais certains éléments locaux ont persisté, qui proviennent de l'ancien droit des syriens orientaux ou de la législation imposée par les Portugais avant 1653. Dans les cent dernières années, les tribunaux du Travancore sont intervenus maintes fois dans la vie de la communauté jacobite, et leurs décisions y ont force de loi.

Enfin, depuis la réunion de Mar Ivanios, certaines ordonnances ont fixé des détails importants. Toutes ces sources ont été utilisées dans l'exposé méthodique préparé pour la Commission de codification canonique orientale par le P. Placide de Saint-Joseph, *Fonti*, sér. II, fasc. 9, *Fontes juris canonici syro-malankarensium*, Cité du Vatican, 1940, 348 pages in-4°.

A ce propos, il importe de relever que les deux partis de l'Église jacobite, patriarchistes et *Metran party*, ont présenté aux tribunaux du Travancore, depuis 1879, deux textes différents du *Nomocanon*, qualifiés respectivement dans les textes judiciaires *Exhibit XVIII* et *Exhibit A*. Ce dernier seul, qui est du *Metran party*, est conforme aux manuscrits. Les patriarchistes, pour renforcer leur position, en sont venus à déclarer nulles les consécrations d'évêques faites par le patriarche Abdu'l-Masîh après sa déposition par le sultan, et conséquemment les ordinations faites par les évêques du *Metran party!* On voit par là avec quelle liberté sont traitées les traditions les plus fermes sur le pouvoir d'ordre et la validité des sacrements. Placide de Saint-Joseph, *op. cit.*, p. 67 sq. Les évêques du *Metran party* ont publié en 1934 un recueil en malayalam, intitulé « Constitution de l'Église syrienne orthodoxe du Malankar »; on en trouvera la traduction latine *ibid.*, p. 321-339.

IX. Liturgie. — Les « syriens » du Malabar ont pratiqué, jusqu'à l'arrivée des Portugais et un certain temps après, la liturgie des syriens orientaux de Mésopotamie. Il n'en reste malheureusement pas de manuscrits antérieures au XVIe siècle et quelques-uns seulement qui appartiennent à ce siècle, ceux apportés à Rome par Mar Joseph : deux manuscrits se complétant pour former un pontifical, copiés en 1556, un recueil d'hymnes pour les féries, un rituel, un livre de l'office férial ou *kaškut*, un livre de prières pour les moines : *Vatic. syr. 45, 46, 62, 65, 85, 88.*

Les Portugais ne tolérèrent pas longtemps que les chrétiens indigènes de leur empire des Indes eussent des observances différentes des leurs. Nombreux étaient les points qui les heurtaient : usage du pain fermenté, forme des ornements liturgiques, calendrier des fêtes et des jeûnes, cérémonies des sacrements. Dès avant le milieu du siècle ils entreprirent une vaste réforme latinisante. Déjà Mar Jacques, un des évêques envoyés en 1503, qui aurait dû être ménagé en raison de l'aide très efficace qu'il avait donnée aux Portugais en conseillant à ses ouailles de leur apporter directement leur récolte de poivre, sans passer par les intermédiaires musulmans, avait été contraint, dès 1523, de protester contre des prêtres groupés autour d'Alvarez Penteado, lesquels prétendaient rebaptiser les chrétiens de Saint-Thomas, sous prétexte que la manière de l'évêque n'était pas la bonne. G. Schurhammer, *Three letters of Mar Jacob bishop of Malabar, 1503-1550*, dans *Gregorianum*, t. XIV, 1933, p. 76 sq. Penteado avait écrit, dès 1518, qu'il fallait obliger les chrétiens de Saint-Thomas à l'usage de Rome. *Ibid.*, p. 81. La tendance qu'il représentait finit par avoir raison des résistances du vieil évêque; lorsque saint François Xavier le connut en 1549, il pouvait écrire de lui qu'il était « très obéissant aux coutumes de notre sainte Mère l'Église romaine ». *Monum. Xaveriana*, t. I, Madrid, 1900, p. 511. Un autre cas typique est celui de Mar Joseph, le frère du martyr Sulâqâ, retenu avec Mar Élie pendant près de deux ans au couvent des franciscains de Basseïn et contraint de célébrer en latin, col. 3102, puis, à son retour de Rome se résignant à employer les hosties azymes et les ornements liturgiques des latins, col. 3103. Cette adaptation n'alla pas sans résistance de la part des fidèles : écrivant en 1604, François Roz raconte comment une partie de la population de Cranganore s'était enfuie dans les montagnes des Ghats pour échapper à la contrainte des missionnaires latins, qui leur faisaient manger du poisson les jours de jeûne contrairement à leur discipline, leur interdisaient de commencer le carême avant le mercredi des cendres et empêchaient les cassanares de célébrer avec du pain fermenté. G. Schurhammer, *op. cit.*, p. 83.

Il semble bien que Mar Abraham ne se prêta guère aux mesures latinisantes, échappant le plus qu'il put au contrôle de la hiérarchie portugaise, encouragé peut-être aussi par les jésuites de Vaïpicota, qui semblent avoir été plus libéraux en matière de rit, plus compréhensifs, parce qu'ils connaissaient la variété des chrétientés du Proche-Orient et eurent aux Indes à cette époque même au moins un confrère maronite, le vénérable Abraham Georges, col. 3117. Mais l'archevêque d'Angamalé ne put éviter de se rendre à Goa pour le troisième concile provincial, qui s'y tint en 1585, et il dut souscrire aux décisions prises dans la troisième session, tout entière consacrée aux chrétiens de Saint-Thomas. Or, on y décida que les livres liturgiques latins, bréviaire, missel, pontifical, rituel, devraient être traduits en syriaque. Sess. III, décr. 7, dans *Bullarium patronatus, Appendix*, t. I, Lisbonne, 1872, p. 75. Il est probable que les jésuites de Vaïpicota travaillèrent à ces traductions et peut-être fût-ce une des tâches réservées au P. Abraham Georges; il semble en tout cas qu'on commença par le rituel, car la validité des sacrements donnés par les cassanares préoccupait. Au moment du synode de Diamper les usages liturgiques des « syriens » étaient encore à peu près dans leur totalité ceux de l'Église de Babylone, mais la traduction syriaque du rituel romain existait, puisqu'Alexis de Menezes put en remettre une copie à chacun des prêtres désignés pour administrer une paroisse, à la cérémonie de conclusion du synode. Les séminaristes de Vaïpicota avaient préparé les exemplaires nécessaires, col. 3114.

Les prescriptions liturgiques du synode sont nombreuses, et toutes dans un sens latinisant. Les oppositions furent d'ailleurs assez vives et les cassanares sauvèrent tout de même la plus grande partie de leurs prières traditionnelles, alors que la tendance des membres portugais du synode était de réaliser l'uniformité complète, même dans la langue. Les décisions relatives aux sacrements ont déjà été signalées, col. 3151. Les prières de la sainte liturgie furent épluchées au cours

de la ve session, et pas seulement au point de vue des expressions nestoriennes. Les corrections portèrent sur une vingtaine de passages : suppression des noms de Nestorius, Diodore et Théodore, évidemment; substitution de *Mater Dei* à *Mater Christi;* introduction de la commémoraison du pape; changement de plusieurs expressions, par exemple à la fin de la consécration du calice, où les paroles « et ceci est un gage dans les siècles des siècles » furent remplacées par « et ceci est un gage jusqu'à la consommation du siècle », parce que l'eucharistie n'aura plus de raison d'être après la fin du monde. On se préoccupa également de rendre la liturgie syro-malabare aussi semblable que possible à la messe romaine, par exemple en prescrivant des génuflexions à un seul genou, que le rit ne connaissait pas. L'aspersion de l'eau bénite avant la messe fut introduite à la sess. VIII, décr. 17 : formule latine traduite pour la bénédiction de l'eau. Les trois messes de la fête de Noël furent prescrites, décr. 21, comme aussi les cérémonies des cendres, décr. 14, de la Chandeleur et des Rogations, décr. 23. Le calendrier tout entier fut assimilé au calendrier latin. La fête principale de saint Thomas cependant fut laissée au 3 juillet, et la fête de la sueur de sang sur la pierre de Mylapore au 18 décembre. Décr. 9. Voir N. Nilles, *Das syro-chaldäische Kirchenjahr der Thomaschristen*, dans *Zeitschr. für kathol. Theol.*, t. XX, 1896, p. 726-739; *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ orientalis et occidentalis*, t. II, 2e éd., Inspruck, 1897, p. 647-676.

En même temps que paraissait le récit de la visite réformatrice d'Alexis de Menezes, une traduction latine de la messe corrigée était imprimée, sans pagination (9 fol.), en appendice au texte du synode, Coïmbre, 1606, sous le titre *Missa de que usamos antigos christianos de São Thome... purgada dos erros, el blasphemias nestorianas... trasladade de siriaco, ou suriano de verbo ad verbum em lingua latina.* Cette traduction servit à Pierre Le Brun pour une comparaison entre la liturgie des chrétiens de Saint-Thomas et celle des nestoriens de Mésopotamie, qui lui était connue par E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, t. II, Paris, 1716. Les textes sont moins différents qu'il ne semblerait au premier examen de leur confrontation sur deux colonnes, parce que Renaudot s'est dispensé de reproduire intégralement plusieurs morceaux et n'a presque rien inséré de la partie du diacre. P. Le Brun, *Explication de la messe...*, t. III, Paris, 1726, p. 468-538; reproduit avec notes supplémentaires dans *Subsidium ad Bullarium patronatus Portugalliæ*, Alappe, 1903, p. 17-50.

On se contenta pendant longtemps au Malabar de missels manuscrits; mais il en résultait plusieurs inconvénients que le vicaire apostolique Nicolas Szostak fit signaler à la Propagande par le P. Ignace de Saint-Hippolyte, parti pour Rome dans le cours de 1754. Après un *votum* de Joseph-Simon Assémani terminé le 2 juillet 1757, il fut décidé le 17 juillet par la plénière de la *Congregatio super correctione librorum ecclesiasticorum Ecclesiæ orientalis* qu'il serait procédé à l'impression désirée et cette décision fut notifiée au vicaire apostolique dans l'instruction du 3 septembre, en le priant d'envoyer un texte conforme à celui fixé à Diamper et une traduction latine. *Hierarchia carm...*, dans *Anal. ord. carmel. discal.*, t. XIII, 1938, p. 37. La question fut reprise à la plénière du 1er juin 1766; la plupart des cardinaux auraient voulu que Rome donnât aux chrétiens de Saint-Thomas le même missel qu'aux chaldéens de Mésopotamie, mais on observa que les calendriers différaient, ainsi que les systèmes des péricopes scripturaires. On se résolut donc à envoyer au Malabar un exemplaire du gros volume qui était sur le point de sortir des presses, *Missale chaldaicum ex decreto S. C. de propaganda fide editum*, Rome, 1767, 614 p. in-4°. Mais il était impossible que ce missel donnât satisfaction aux syro-malabares, car il contenait, dans la partie inférieure des pages, une traduction arabe en caractères syriaques, dont ils n'avaient que faire. On insista donc pour l'impression pure et simple du manuscrit qu'avait porté à Rome le P. Charles de Saint-Conrard. Après quelques hésitations dues à ce que ce manuscrit n'était pas identique à celui présenté par le P. Ignace de Saint-Hippolyte, *Subsid. ad Bull. patron. Portugalliæ*, p. 56 sq., on aboutit à une conclusion définitive dans la congrégation plénière du 11 mai 1774. L'édition de la liturgie des apôtres parut la même année en un volume in-4° de 60 p., et les leçons empruntées au missel romain, avec quelques cérémonies spéciales à certaines fêtes, traduites du latin, l'année suivante en un volume de 862 p. du même format. Une réimpression fut faite par les soins de la Propagande en 1844, sous le titre *Ordo chaldaicus rituum et lectionum juxta morem Ecclesiæ Malabaricæ;* la liturgie des apôtres, ou *ordo missæ*, comprenant 60 p. comme dans l'édition primitive, est habituellement insérée après la p. 440 de la partie propre, avant l'index et les corrections, p. 441-462. D'autres éditions ont été faites aux Indes, dont une à Mannanam en 1928 et quatre à Puthempally de 1904 à 1931; cf. Placide de Saint-Joseph, *Ritus et libri liturgici syro-malabarici*, Thevara, 1933, p. 58. La liturgie des apôtres est insérée avec une pagination spéciale entre le propre du temps et le propre des saints, p. 1-62 entre les p. 242 et 243 de la pagination générale dans l'édition de Puthempally, 1929.

La liturgie de la messe se célèbre au Malabar avec plus ou moins de solennité; même à la messe basse on doit procéder aux encensements. On distingue aujourd'hui : messe basse ou *lecta*, messe chantée, messe solennelle, messe très solennelle. Cette dernière est désignée sous le nom de *Râzâ*, plus exactement *Râzê*, qui est le mot syriaque pour désigner les (saints) « Mystères »; c'est la forme traditionnelle, qui s'est conservée telle que le peuple avait l'habitude de la voir les jours de grandes fêtes, avec diacre et sous-diacre, un ou deux prêtres assistants en chape, sans doute à l'origine deux diacres et deux concélébrants. La chape des prêtres assistants pourrait sembler un latinisme; il est plus vraisemblable qu'elle est une survivance, la chape étant celui des ornements latins, qui ressemble le plus à la chasuble orientale ou φελόνιον. Les rubriques pour la célébration des « Mystères » *(Râzâ)*, avec quelques prières spéciales se trouvent dans le missel de Puthempally, 1929, après la liturgie des apôtres, p. 53-58. Le rite complet en a été imprimé à Mannanam en 1925 en un livret de 106 p. in-16; trad. anglaise par André Kalapura, *An english version of Rasa or the syriac pontifical high-mass*, Vérapoly, 1924, 148 p. in-16°, où les p. 131-148 sont occupées par des prières de dévotion.

Mar Louis Pareparambil a publié à Puthempally, en 1912, un volume intitulé *Sacrum apostolorum. Ordo missæ syro-chaldæo-malabaricæ cum translatione latina*, où la traduction, qui n'ignore pas celle de 1606, est plus textuelle et plus complète. Les rubriques ont été complétées dans la traduction, en vue de les rendre plus claires, et on a pris soin de noter ce qui diffère à la messe basse et à la messe chantée. L'insuffisance des rubriques traditionnelles, canonisées par l'insertion au missel de 1774, ayant été exposée en 1859 à la Propagande, le P. Cyriaque-Élie Chavara, dûment autorisé, publia à Coonamavu en 1868 un volume intitulé *Tukasâ*, réimprimé à Mannanam en 1926, dont les prescriptions ont été rendues obligatoires l'année suivante dans les quatre éparchies syro-malabares.

Depuis 1896, les évêques chantent la messe en

suivant d'aussi près que possible le cérémonial des évêques latins. Les cérémonies spéciales de la Chandeleur, des cendres, de la bénédiction des palmes ont été traduites du latin. L'office du matin du vendredi saint, avec messe des présanctifiés, est de composition mixte, contenant des éléments orientaux et d'autres traduits du latin. Le samedi saint est demeuré jusqu'à une date très récente jour aliturgique; dans certaines églises cependant on célèbre la même cérémonie que dans les églises latines, suivant une traduction faite par le P. Cyriaque-Élie Chavara, avec l'autorisation de la Propagande. Cette traduction, qui ne figure pas dans le missel de Puthempally, 1929, où l'on trouve cependant les péricopes pour les messes de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et du Christ-Roi, a été imprimée à part à Mannanam, 1933, 50 p.

Le pontifical romain n'a jamais été traduit; depuis 1896 les évêques utilisent le texte latin, soit pour la consécration des saintes huiles, soit pour la collation des ordres. En administrant le sacrement de confirmation, ils prononcent la forme en malayalam. La S. Congrégation *pro Ecclesia orientali* a fait préparer récemment une édition du pontifical des syriens orientaux; la guerre en retarde l'impression.

Le rituel, comme il a été dit, a été traduit du latin en syriaque dès avant la fin du XVIe siècle. Ce n'est pas d'ailleurs notre rituel qui a été traduit, car il ne fut publié qu'en 1594, mais bien le rituel employé au Portugal, celui de l'archidiocèse de Braga. La première édition fut imprimée à Rome, 1775, en un volume in-4° de 91 p. Une deuxième édition, en un petit in-8° de 196 p., a été publiée à Rome en 1845, sous le titre *Ordo chaldaicus ministerii sacramentorum sanctorum quæ perficiuntur a sacerdotibus juxta morem Ecclesiæ malabaricæ*. Pour la commodité des prêtres on a distingué dans ces éditions le baptême d'un garçon, celui d'une fille, celui simultané de plusieurs enfants; on trouve ensuite les cérémonies du mariage, la formule de l'absolution, les prières de l'extrême-onction et de l'assistance aux mourants, avec les psaumes de la pénitence et les litanies des saints, enfin un certain nombre de bénédictions : eau, lieu, cierges, œufs de Pâques, fruits nouveaux, pain, nourriture quelconque, image ou statue, croix nouvelle; réconciliation d'une église polluée. Comme ce rituel ne contient pas les cérémonies pour le baptême des adultes, la Propagande les fit traduire et imprimer à part : *Ordo baptismi adultorum juxta ritum Ecclesiæ malabaricæ chaldæorum*, Rome, 1869, 44 p., petit in-8°. Mais il ne semble pas que ce rite soit en usage, il n'est pas reproduit dans l'édition de Puthempally, 1928. Le rituel syro-malabare présente une particularité dans l'administration du sacrement de mariage : au lieu de bénir l'anneau le prêtre bénit une petite croix d'or, que le nouveau marié passe au cou de son épouse. Le ms. *Borgianus latinus 155*, qui appartint à la bibliothèque personnelle du cardinal Étienne Borgia, contient la traduction latine du rituel syro-malabare, faite probablement sur l'édition. Jusqu'à une date récente, la bénédiction qui doit se donner après le *Pater* était donnée par les prêtres syro-malabares immédiatement à la fin du rite sacramentel, en dehors de la messe. Leur rituel ne contient aucune instruction sur le moment où cette formule doit être prononcée.

Le rite des funérailles et les divers offices pour les morts sont réunis dans un volume spécial, imprimé à Mannanam en 1882, 1921 et 1929. D'une façon générale, l'ancienne forme chaldéenne a été conservée, il y a cependant quelques traces d'influence latine, les prières pour la sépulture des enfants sont traduites du latin.

Le bréviaire des syro-malabares est incomplet, se composant d'un office férial suivant la tradition des syriens orientaux et d'offices pour certaines fêtes, dont certains éléments sont empruntés aux livres latins. Le P. Cyriaque-Élie Chavara a travaillé en vue de la rédaction d'un office abrégé, de récitation facile; comme le calendrier du Malabar est tout à fait différent de celui qu'on suit en Mésopotamie, il n'y a pas d'accord entre le bréviaire et la sainte liturgie, où l'adaptation au calendrier latin a été faite par l'adoption pure et simple des péricopes du système romain. Il y a cinq éditions de l'office férial : Coonamavu, 1876 et 1886; Mannanam, 1913 et 1932; Puthempally, 1917.

Le clergé syro-malabare dispose encore de divers manuels, tels le *Tulmadâ* ou *Schola discipulorum ecclesiasticorum*, publiée à Puthempally, 1904, par André Kalapura. On y trouve les prières d'un certain nombre de cérémonies spéciales, cendres, rameaux, offices du jeudi et du vendredi saints, ordinaire de la messe, action de grâces, calendrier, épîtres et évangiles de la messe.

Les jacobites suivent, d'une façon générale, le rit d'Antioche. C'est à eux que se réfère, contrairement à ce que le titre pourrait faire croire, l'ouvrage de G.-B. Howard, *The christians of St. Thomas and their liturgies comprising the anaphoræ of St. James, St. Peter, the twelve apostles, Mar Dionysius, Mar Xystus, and Mar Evannis, together with the ordo communis, translated from syriac manuscripts obtained in Travancore*, Oxford et Londres, 1864. Sous l'influence protestante, probablement, une partie de la liturgie se célèbre en malayalam. Les jacobites et les syro-malankares emploient dans leurs impressions, comme dans leurs manuscrits, les caractères syriaques occidentaux. L'édition de Pampakuda, 1886, contient les anaphores suivantes : Jacques, Denys bar Salibi, Matthieu, Eustathe, Jules. Celle de Pampakuda, 1931 : Jacques, Denys (bar Salibi), Jean (de Harran, sous le nom du Chrysostome, *Iwannis*), Jean l'évangéliste *(Yuhanan)* Matthieu, Eustathe, Jules, Xyste, Pierre, douze apôtres, Abraham, Lazare, Pierre (Callinique), patriarche d'Antioche, Ignace d'Antioche, Marc l'évangéliste, Thomas de Harkel; cf. *Anaphoræ syriacæ quotquot in codicibus adhuc repertæ sunt cura Pontificii Instituti studiorum orientalium editæ et latine versæ*, t. I, fasc. 1, Rome, 1939, p. XLVI. En plus de ces volumes nous avons entre les mains des livrets imprimés à Pampakuda, pour l'office des trois jours du jeûne de Ninive, 50 p., 1933; pour les cinq premiers jours des semaines du grand carême, 106 p., 1932; pour la semaine sainte, 292 p., 1931.

Le missel syro-malankare imprimé à Pampakuda en 1934 ne contient que deux anaphores, celle de saint Xyste et celle de saint Jacques sous la forme brève. Mar Ivanios a publié en 1937 un manuel de prières en malayalam.

R.-H. Connolly, *The work of Menezes on the Malabar liturgy*, dans *Journal of theological studies*, t. XV, 1914, p. 396-425, 569-589 (avec une note additionnelle par Edmond Bishop, p. 589-593) a minutieusement comparé le texte de la liturgie syro-malabare, d'après la traduction publiée par Gouvea, avec celui de la liturgie dite d'Addaï et Mari, connue d'après le texte imprimé à Ourmiah, les traductions de Renaudot, Badger et Brightman, *Eastern liturgies*, Oxford, 1896, p. 252-305. Ayant reconnu l'identité substantielle des deux textes, R.-H. Connolly analyse la nature des corrections et en particulier celles accomplies dans le récit de l'institution; il conclut que les changements imposés par le synode furent à peu près exclusivement dictés par des préoccupations d'ordre théologique; les seuls passages où l'on sente l'influence de la liturgie latine sont le *Credo*, les paroles de la consécration et une formule récitée par le peuple où ont été insérées quelques paroles empruntées au *Te igitur*. L'auteur semble avoir ignoré le travail de Le Brun, qu'il ne cite pas.

J.-M. Hanssens, *Institutiones liturgicæ de ritibus Orientalium*, t. II, Rome, 1930, compare les liturgies chaldéenne et

syro-malabare, p. 389-393, et donne quelques détails sur l'histoire de la liturgie syro-malabare, ainsi que sur la préparation de l'édition romaine de 1775, p. 502-506.

Connolly et Hanssens citent, sans l'avoir vu, semble-t-il, l'ouvrage publié à Bruxelles en 1609 par l'augustin J.-B. de Glen, *La messe des anciens chrétiens de Saint-Thomas, en l'évêché d'Angamalé, ès Indes orientales, repurgée des erreurs et blasphèmes du nestorianisme, par... Don Alexis de Meneses... y prémise une remonstrance catholique aux peuples du Pays-Bas, des fruits et utilités de la précédente histoire et de la messe subséquente*, 6 ff. et 123 p. La traduction latine de Gouvea est reproduite p. 81-123; le reste du volume est occupé par un écrit de controverse antiprotestante où est produit occasionnellement le témoignage des chrétiens de Saint-Thomas, par exemple sur l'existence chez eux du sacrifice de la messe, du culte des saints, de l'usage des cloches, du signe de la croix, etc.

Bibliographie générale. — I. Sources. — Le répertoire bibliographique de R. Streit et J. Dindinger, *Bibliotheca missionum*, contient de très nombreuses indications sur les missions du Malabar et les chrétiens de Saint-Thomas; on trouvera dans le t. i, Munster, 1916, *Grundlegender und allgemeiner Teil*, puis dans le t. iv, Aix-la-Chapelle, 1928, les données relatives aux récits de voyage des xiiie-xve siècles, p. 1-101; celles relatives à l'histoire des Indes portugaises au xvie siècle, p. 104-307; au xviie siècle, t. v, 1929, p. 1-236; au xviiie siècle, t. vi, 1931, p. 1-238; au xixe siècle, t. viii, 1934, p. 1-902; les documents manuscrits et les ouvrages imprimés sont dans un ordre purement chronologique, sous la subdivision *Indien* ou *Indien und Indonesien;* le principal mot-clef à la table est *Thomaschristen* pour les premiers volumes, *Syromalabaren* à partir du t. viii. L'ouvrage de G. Schurhammer, *Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens... zur Zeit des hl. Franz Xaver (1538-1552)*, dans *Veröffentlichungen der katholischen Universität Jôchi Daigaku Tôkyô, Xaveriusreihe*, t. i, Leipzig, 1932, mot-clef à la table *Syro-Malabaren*, montre pour une période très restreinte, de quatorze ans seulement, combien il y aurait encore à trouver dans les archives.

Le principal recueil de documents officiels sur les chrétientés du Malabar est le *Bullarium patronatus Portugalliæ regum...*, 2 vol., Lisbonne, 1868 et 1870, avec 3 vol. d'*Appendix*, Lisbonne, 1872-1879, et un *Subsidium ad Bullarium patronatus Portugalliæ*, Allappe (près Cochin), 1903; analyse du *Subsidium* dans Streit-Dindinger, *op. cit.*, t. viii, n. 2058, p. 608; le mot-clef dans les tables du *Bullarium* est *Bispado de Angamale.* Les documents émanant de la Sacrée Congrégation *de Propaganda Fide* se trouvent dans *Bullarium pontificium S. Congregationis de Propaganda Fide*, t. i-v, Rome, 1839-1841; *Index analyticus Bullarii...*, Rome, 1858, *Appendix ad Bullarium...*, 2 vol., Rome, s. d.; R. De Martinis, *Jus pontificium de Propaganda Fide*, 7 vol., Rome, 1888-1897; *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, 2 vol., Rome, 1907. Les documents de ces ouvrages relatifs à l'histoire des chaldéens de Mésopotamie et des syro-malabares ont été en grande partie reproduits, avec quelques autres, dans S. Giamil, *Genuinæ relationes inter Sedem apostolicam et Assyriorum seu Chaldæorum Ecclesiam...*, Rome, 1902, tirage à part de *Bessarione*, 1898-1903; l'ouvrage, qui contient 160 documents est analysé dans Streit-Dindinger, *op. cit.*, t. viii, n. 1833, 2008, 2009, p. 548, 593-596.

Le P. Ambroise de Sainte-Thérèse a commencé la publication d'une *Biobibliographia missionaria ordinis carmelitarum discalceatorum (1584-1940)*, dans *Analecta ordinis carmelitarum discalceatorum.* Le premier titre se rapportant à la mission du Malabar se trouve au t. xiv, 1939, p. 339 (an. 1656). Les documents manuscrits sont pris en considération aussi bien que les ouvrages imprimés.

II. Travaux. — On a beaucoup écrit sur les missions catholiques et protestantes au Malabar et les chrétiens de Saint-Thomas, mais un grand nombre de publications faites au Portugal ou aux Indes sont peu accessibles. On peut s'attendre à trouver quelque chose dans tous les ouvrages, qui traitent de l'histoire des Indes portugaises, de l'occupation hollandaise, de l'Inde anglaise, des missions des jésuites et des carmes, de celles des augustins, des franciscains, des dominicains. Mais il convient d'observer que beaucoup d'ouvrages ont été écrits avec parti pris, plaidant en faveur de la méthode portugaise ou la dénigrant outre mesure.

Comme exposés généraux de l'histoire des syro-malabares on peut citer : M. Geddes, *The history of the Church of Malabar (1501-1599)... giving an account of the persecutions and violent methods of the roman prelats* (sic) *to reduce them to the Church of Rome together with the synod of Diamper*, Londres, 1694; M.-W. La Croze, *Histoire du christianisme des Indes*, La Haye, 1724 (ci-dessus, col. 3116); J.-F. Raulin, *Historia Ecclesiæ malabaricæ cum Diamperitana synodo...*, Rome, 1745; T. Yeates, *Indian Church history...*, Londres, 1818; C. Swanston, *A memoir of the primitive Church of Malayala, or of the syrian christians of the apostle Thomas, from its first rise to the present time...*, dans *Journal of the royal asiatic Society*, t. i, 1831, p. 171-192; t. ii, 1835, p. 50-62, 234-247; J. Hough, *The history of christianity in India from the commencement of the christian era*, 2 vol., Londres, 1839; M. Müllbauer, *Geschichte der katholischen Mission in Indien von der Zeit Vasco da Gama's bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts*, Fribourg-en-B., 1852; J.-A. Lobley, *The Church and the Churches in Southern India : a review of the portuguese missions to that part of the world in the sixteenth century with special reference to the syrian christians and to modern missionary efforts in the same quarter*, Cambridge, 1870; W. Germann, *Die Kirche der Thomaschristen. Ein Beitrag zur Geschichte der orientalischen Kirchen*, Gütersloh, 1877; G. Milne Rae, *The Syrian Church in India*, Édimbourg, 1892; G. T. Mackenzie, *Christianity in Travancore*, Trivandrum, 1901; Nagam Ayya, *The Travancore State manual*, Trivandrum, 1906; Bernard de Saint-Thomas, *Les chrétiens de Saint-Thomas* (en malayalam), 2 vol., Palai, 1916, et Mannanam, 1921; *A brief sketch of the history of the St. Thomas christians*, Trichinopoly, 1924; J.-C. Panjikaran, *Christianity in Malabar with special reference to the St. Thomas christians of the syro-malabar rite*, dans *Orientalia christiana*, t. vi, n. 23, Rome, 1926, p. 93-136; T.-K. Joseph, *Malabar christians and their ancient documents*, Trivandrum, 1929; le P. Placide de Saint-Joseph a donné un bon résumé de l'histoire de la chrétienté du Malabar dans *S. Congregatio pro Ecclesia orientali, Codificazione canonica orientale, Fonti*, sér. II, fasc. 8, *De fontibus juris ecclesiastici syromalankarensium commentarius historico-canonicus*, Cité du Vatican, 1937, p. 132, in-4°.

D. Ferroli, S. J., *The jesuits in Malabar*, t. i, Bangalore city, 1939, xvi, 519 p., contient, après un exposé assez complet de l'histoire des syro-malabares avant l'arrivée des Portugais, p. 57-85, plusieurs chapitres, qui ont été composés en utilisant des sources nouvelles, empruntées aux archives locales de la Compagnie, principalement sur le synode de Diamper et ses préliminaires, p. 143-211, et sur les deux premiers évêques jésuites, Roz et Brito, p. 291-372.

On peut ajouter quelques monographies de moindre importance : R. Janin, *L'Église syrienne du Malabar*, dans *Échos d'Orient*, t. xvi, 1913, p. 526-535; t. xvii, 1914, p. 43-53; *Les Églises orientales et les rites orientaux*, Paris, 1922, p. 582-603; A. Fortescue, *The lesser Eastern Churches*, p. 353-379; Mar Ivanios, *A new branch of the Tree of life : the syro-malankara Church*, dans *The Eastern branches of the catholic Church*, New-York et Toronto, 1938, p. 27-35; quelques indications à prendre dans A. Battandier, *Annuaire pontifical catholique : rite et calendrier syro-malabares*, 5e année, 1902, p. 19-22, 25-28; *Les Églises syriennes du Malabar*, 22e année, 1929, p. 497-513; G.-B. Howard a publié en 1869, Oxford et Londres, un curieux opuscule du chorévêque jacobite Edevalikel Philippos, *The syrian christians of Malabar otherwise called the christians of St. Thomas*, sous forme de questions et réponses, sur la foi des jacobites, leurs sacrements, leur discipline, leur canon biblique, l'histoire de la chrétienté du Malabar, l'auteur étant opposé au parti de Mar Abraham Matthieu.

E. card. Tisserant.

SYRIGOS Mélèce, théologien grec du xviie siècle (1586-1664). I. Vie. II. Écrits et doctrine.

I. Vie. — Marc Syrigos, qui prit le nom de Mélèce lorsqu'il embrassa la vie monastique, naquit à Candie sur la fin de 1585 ou au début de 1586, d'une famille qui avait été catholique et latine pendant longtemps, mais avait cessé de l'être dans la seconde moitié du xvie siècle. Le jeune Marc fit ses premières études dans sa ville natale, où il eut pour maître Mélétios Vlastos; puis il alla à Venise, ensuite se dirigea sur Padoue pour y prendre des leçons de rhétorique, de mathématiques et de physique. Il se destinait dès lors à la médecine, mais la mort inopinée de ses parents le

força à rentrer en Crète, puis à chercher le vivre et le couvert dans un monastère. C'est alors qu'il prit le nom de Mélétios. Son instruction le désigna bientôt comme candidat au sacerdoce, il fut ordonné à Cythère par un évêque grec dissident.

De retour à Candie, le nouveau hiéromoine se signala par son talent oratoire et aussi par son zèle contre le catholicisme. Les autorités vénitiennes s'émurent de ses attaques et l'on profita de la première occasion pour expulser le prédicateur, qui se retira d'abord au couvent d'Angaratho, puis à celui de Kali Liménès, Καλοὶ Λιμένες, dont il fut higoumène. Là encore, il afficha bien haut son anticatholicisme. Cela suffit à le faire passer pour un ennemi déclaré de la Sérénissime République et la peine de mort fut portée contre lui. On lui laissa d'ailleurs tout le temps de s'évader sur un bateau en partance pour Alexandrie. C'était vraisemblablement en 1626.

Après quelque quatre ans de séjour en Égypte, il fut appelé à Constantinople par Cyrille Lucaris, qui en était alors à son quatrième patriarcat constantinopolitain et poursuivait sans répit son projet d'introduire le calvinisme dans l'Église grecque. Déjà avait paru sous son nom à Genève, en 1629, sa fameuse *Confession de foi*. Cependant, il lui fallait dissimuler ses véritables intentions, car les jésuites établis à Galata, aidés par les ambassadeurs de France et d'Autriche, mettaient tout en œuvre pour amener sur le siège patriarcal un prélat favorable aux doctrines catholiques. Cyrille crut trouver en la personne du hiéromoine Crétois, l'homme qu'il lui fallait. Aussi l'installa-t-il d'emblée à Galata, face aux jésuites, dans l'église de la Chrysopégé. C'est là que, dès l'automne de 1630, Mélèce commença la série de ses homélies dominicales, qui devaient embrasser tout le cycle liturgique. En même temps, le patriarche lui donnait le titre officiel de « didascale de la Grande Église ».

En 1632, Mélèce s'absente une première fois de Galata pour se rendre en Moldo-Valachie, chargé par Cyrille d'une mission secrète, qui consistait peut-être à surveiller les menées de la propagande catholique en cette région. Celui qui devait bientôt réfuter longuement le patriarche calvinisant parut alors se prêter à des agissements assez louches en faveur de l'hérésie. Après un an passé en Moldo-Valachie, il revint à Péra, où, tout en continuant ses prédications, il ouvrit une école de langues et de sciences. Dès 1635, sur l'invitation du hospodar Basile le Loup, il retourna en Moldo-Valachie, où il s'occupa de traduire en grec vulgaire l'œuvre polémique de Jean Cantacuzène contre l'Islam. Nous le retrouvons à Galata, au carême de 1637, où il reprend ses prédications et ses leçons. Le 29 juin 1638, en la fête des saints apôtres, il prend la parole devant le nouveau patriarche Cyrille II Contaris, successeur de Cyrille Lucaris, que les Turcs venaient d'étrangler et de jeter à la mer. Cyrille II avait été le grand adversaire de Lucaris, comme Syrigos en avait été l'ami. Maintenant Syrigos oubliait le passé et se rangeait du côté des anticalvinistes. Dès cette année 1638, il commençait son grand ouvrage contre la *Confession* de Cyrille Lucas. Ses sentiments anticalvinistes eurent l'occasion de se manifester publiquement l'année suivante. Le jour de l'intronisation du nouveau patriarche Parthénios Ier, successeur de Cyrille Contaris (1639-1644), Théophile Korydaleus, tout dévoué au calvinisme, profita de la circonstance pour entamer l'éloge de Cyrille Lucaris, présenter sa *Confession* comme l'expression de la foi orthodoxe et nier expressément la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie. Grand fut le scandale parmi les auditeurs. Parthénios Ier, qui ne partageait nullement les idées de Lucaris, voulut obtenir de Korydaleus une rétractation publique de ses erreurs. N'ayant pu y réussir, il chargea Mélèce Syrigos de prononcer en son nom contre l'hérétique un discours retentissant. C'est ce que fit celui-ci le 27 octobre. Il réussit si bien que les auditeurs voulurent faire un mauvais parti au disciple de Calvin. Syrigos avait donc pris position contre les calvinisants de Constantinople. Cela devait lui valoir dans la suite bien des désagréments. Déjà, après le discours contre Korydaleus il crut bon de quitter Constantinople pour Moudania, où il paraît avoir passé l'année 1641. Nous le retrouvons à Galata en 1642. Cette année-là même, il fut chargé par Parthénios Ier d'une importante mission en Moldo-Valachie. Répondant à la demande du métropolite de Kiev, Pierre Moghila, le patriarche œcuménique décida d'envoyer à Iassy, en Moldo-Valachie, deux délégués officiels pour examiner un catéchisme composé en latin par Moghila lui-même dans le but de codifier la doctrine orthodoxe tant contre les protestants que contre les latins, mais surtout contre les premiers. Pour cette mission de confiance, il fit choix de Mélèce Syrigos. De leur côté, les Kiéviens envoyèrent trois délégués, porteurs du fameux catéchisme, à savoir Isaïe Trofimovitch Kozlovskii, higoumène du monastère Saint-Nicolas de Kiev, le prédicateur Ignace Oksénovitch Starusitch et le recteur du collège de Kiev, Joseph Kononovitch. Cela faisait en tout cinq personnes avec le compagnon de Mélèce. C'était peu pour constituer ce qu'on a appelé le concile de Iassy, qui ne fut en réalité qu'une série d'entretiens entre théologiens. L'entente sur le terrain doctrinal fut loin d'être parfaite entre eux. Deux questions surtout les divisèrent : celle du purgatoire et celle de l'épiclèse. Ils ne purent, du reste, prendre aucune décision définitive. Il fut seulement convenu que le catéchisme de Moghila, traduit en grec, serait envoyé à Constantinople pour être soumis à l'approbation du patriarche, et ce fut Mélèce Syrigos qui fut chargé de la traduction. Le travail était terminé à la fin d'octobre, lorsque prirent fin les conférences. Sur le sort ultérieur du catéchisme de Moghila, devenu *La confession de foi de l'Église orientale orthodoxe*, voir l'article Moghila. *La confession de Pierre*, t. x, col. 2070-2081.

De Iassy Syrigos paraît s'être rendu directement en Petite-Russie, où il passa toute l'année 1643. Il visita Kiev et plusieurs autres villes. Des entretiens directs avec Pierre Moghila durent parachever les conférences de Iassy, sans aboutir du reste à une entente sur les points controversés : les Kiéviens maintinrent leur doctrine sur la forme de l'eucharistie et les corrections de fond introduites par Syrigos dans le catéchisme de Pierre Moghila n'eurent point leur agrément.

Revenu à Galata au début de 1644, Syrigos vit bientôt sa situation compromise du fait de l'accession au patriarcat de Parthénios II, dit le Jeune (1644-1646), tout dévoué aux amis de Lucaris et au parti calvinisant. Il dut partir en exil le 1er juin 1645 et se retira d'abord à Iassy, puis, après une tentative de rentrée furtive dans la capitale, à Kios (Ghemlek), sur le golfe d'Ismidt. Il y resta jusqu'à la déposition de Parthénios II (11 novembre 1646). Le 21 mars 1647, il prêchait devant le nouveau patriarche Joannice II (1646-1648). Mais, au retour de Parthénios II sur le trône patriarcal (28 septembre 1648), il dut reprendre le chemin de l'exil. C'est en vain qu'il essaya, en 1649, de rentrer en cachette à Constantinople. Découvert, il dut repartir à Kios. Ce troisième exil cessa à la mort de Parthénios II (16 mai 1650). Rentré dans la capitale, il put y passer dans la tranquillité les quatorze années qu'il lui restait encore à vivre sous les nombreux successeurs de Parthénios II — ils ne furent pas moins de douze — occupé à prêcher et à écrire. Au printemps, de 1653, il quitta Galata pour l'église de la Vierge de

l'Espérance dans le quartier de Kontoscalion (Koum-Kapou). Il la desservit jusqu'en 1660, date à laquelle elle fut détruite par un incendie. Il revint alors à Galata, à l'église dite du Christ des jardins. C'est là qu'il s'éteignit, le 17 avril 1664, à l'âge de soixante-dix-huit ans. Son corps fut enseveli au couvent des Médikiotes, à Triglia, localité des environs de Constantinople.

II. Écrits et doctrine. — Mélèce Syrigos a été à la fois prédicateur, polémiste, hagiographe et hymnographe, traducteur, mais il a surtout été prédicateur. La plupart de ses écrits sont encore inédits. Le P. Pargoire a trouvé, tant dans la bibliothèque du Métokhion du Saint-Sépulcre à Constantinople, que dans celle du *Syllogue littéraire* grec de la même ville, dix-huit manuscrits remplis de ses œuvres, qu'il a minutieusement décrits. Cf. *Échos d'Orient*, t. xi, 1908, p. 266-280. Plusieurs de ces manuscrits sont autographes et la plupart renferment des renseignements historiques précis sur la vie et les œuvres de notre auteur.

1° *Sermonnaires.* — Six des manuscrits décrits par le P. Pargoire sont remplis par des sermons. Ces sermons ne sont pas tous complets; plusieurs sont de simples brouillons. Leur nombre se monte à près de deux cents. La partie la plus importante de cette prédication est constituée par une série complète d'homélies pour tous les dimanches de l'année. Comme ces discours sont tous inédits, il nous est impossible de porter un jugement tant sur leur fond que sur leur forme.

2° *Écrits théologiques et polémiques.* — Le ms. *356* du Métokhion du Saint-Sépulcre contient le premier écrit théologique de Syrigos, daté de 1635. Il s'agit de *Vingt-quatres chapitres théologiques* (Κεφάλαια θεολογικά) précédés d'une *Lettre sur le jeûne*. Le contenu est avant tout d'ordre ascétique, comme le suggèrent les titres : 1. *Sur la foi en Dieu.* — 2. *Sur la puissance de la foi et sa constance.* — 3. *Sur la foi sans les œuvres...* — 10. *Sur ceux qui retournent à Dieu...* — 22. *Sur le bon prêtre*, etc. Ce sont des thèmes assez courts, puisqu'ils ne remplissent qu'une soixantaine de feuillets. Ils sont inédits.

Le second ouvrage théologique de notre auteur par ordre de date est la *Réfutation de la confession de la foi chrétienne éditée par Cyrille de Constantinople au nom de tous les chrétiens de l'Église orientale.* Tel est le titre que donne le ms. *334* du Métokhion, sans doute un autographe ou tout au moins une copie revue par l'auteur. C'est de beaucoup l'ouvrage le plus long et le plus important laissé par Syrigos. Commencé en novembre 1638, il fut terminé le 28 novembre 1640. Écrit d'abord en grec ancien, il fut traduit plus tard par l'auteur lui-même en grec vulgaire. Les mss nous le donnent dans les deux dialectes et c'est le grec vulgaire qui a eu les honneurs de l'impression, grâce au patriarche Dosithée, qui le publia à Bucarest en 1690 sous le titre : Ὀρθόδοξος ἀντίρρησις κατὰ τῶν κεφαλαίων καὶ ἐρωτήσεων τοῦ Κυρίλλου, en y joignant son propre écrit contre les calvinistes, consacré spécialement à démontrer la présence réelle et la transsubstantiation. Bien avant cette édition, dont il reste à peine cinq ou six exemplaires et que E. Legrand décrit tout au long dans sa *Bibliographie hellénique du XVII*e *siècle*, t. ii, p. 458-473, l'ouvrage fut célèbre en Occident et surtout en France, où les auteurs de la *Perpétuité de la foi touchant l'eucharistie* lui firent une réclame retentissante. Dès sa composition, les jésuites de Galata s'étaient offerts à le faire imprimer moyennant quelques corrections de détail, auxquelles l'auteur refusa de se prêter. Du moins le chapitre sur la transsubstantiation — Mélétios compte parmi les théologiens grecs modernes qui ont vulgarisé le mot μετουσίωσις, traduction littérale du latin *transsubstantiatio* — fut édité à plusieurs reprises en Occident : d'abord par Richard Simon en 1684 dans l'*Histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant*, p. 199-215, et en 1687 dans *La créance de l'Église orientale sur la transsubstantiation;* puis par Renaudot, qui en avait fourni le texte à R. Simon, à la suite des homélies de Gennade Scholarios sur l'eucharistie, *Gennadii patriarchæ Constantinopolitani homiliæ de sacramento eucharistiæ*, Paris, 1709, p. 156-162. L'édition de Renaudot fut reproduite par Schelstrate, *Acta orientalis Ecclesiæ contra Lutheri hæresim*, Rome, 1739, p. 396-401, et passa aussi dans d'autres recueils. Dès 1674, le t. iii de la *Perpétuité de la foi* en avait donné la traduction française. Cf. l'édition de Migne, t. ii, col. 1223-1226. Eusèbe Renaudot utilisa largement l'Ἀντίρρησις dans la *Continuation de la Perpétuité*, t. iv, 1711, t. v, 1714. Cf. l'édition de Migne, t. iii, col. 687-691, 811, 930-932, 965-966, 1034-1038, 1044-1046, 1061. Dans sa *Réfutation*, Syrigos suit l'ordre même des articles de la *Confession de foi* de Lucaris. Peu ou point de spéculation dans cette œuvre polémique relativement sereine, mais des textes de l'Écriture et des Pères. Sa connaissance de la langue latine ouvre à Syrigos non seulement les sources grecques et byzantines mais aussi les occidentales, encore qu'il reste étranger à notre scolastique.

On ne peut évidemment attribuer à Syrigos la paternité de la *Confession de foi orthodoxe de l'Église orientale*, ou *Catéchisme de Pierre Moghila.* Il a cependant sur elle quelque droit, non seulement parce qu'il l'a traduite en grec vulgaire et que c'est sa traduction qui a reçu l'approbation officielle des quatre patriarches d'Orient en 1643, mais aussi parce qu'il y a fait des corrections de fond importantes, notamment sur la forme de l'eucharistie et sur la négation de la peine temporelle due au péché et d'un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer après la mort. Ces corrections, qui furent approuvées par les patriarches orientaux, eurent les plus graves conséquences pour le sort de la *Confession orthodoxe*, que leur principal auteur, Pierre Moghila, ne voulut point reconnaître pour sienne et dont les théologiens de Kiev rejetèrent longtemps certains articles. Son autorité était battue en brèche dès son apparition. Elle n'a fait que diminuer depuis.

Il y a de bonnes raisons de supposer que notre théologien ne fut pas étranger à la rédaction des actes du synode constantinopolitain du 24 septembre 1638, sous Cyrille II Contaris, qui anathématisa les principales erreurs de Cyrille Lucaris, et qu'il dut composer la *Lettre synodale* que Parthénios Ier et son synode promulguèrent en mai 1642 comme devant servir de base aux pourparlers de Iassy. Il était, en effet, comme le théologien attitré de la Grande Église, à qui l'on recourait quand il était question de doctrine. Ces documents officiels ont été publiés plusieurs fois, notamment dans les recueils des livres symboliques de l'Église orientale orthodoxe et même dans Mansi, *Concil.*, t. xxxiv, col. 1629-1637, 1709-1716.

3° *Écrits hagiographiques et liturgiques.* — Les écrits hagiographiques de Syrigos sont intimement liés à ses écrits liturgiques. Les premiers consistent en notices biographiques de plusieurs martyrs grecs des xvie et xviie siècles, victimes du fanatisme musulman. Ces notices sont appelées par les Grecs des *synaxaires* ou *martyria.* Les écrits liturgiques proprement dits sont des *acolouthies* ou offices complets, ou des parties d'offices, spécialement des *canons*, pour ces martyrs, pour des saints plus anciens et pour d'autres fêtes. Le P. Pargoire a dressé la liste complète de ces compositions multiformes. Elle ne comprend pas moins de vingt numéros. Cf. *Échos d'Orient*, t. xii, 1909, p. 337-342. Quelques-unes de ces pièces ont été imprimées soit à part, soit en divers recueils signalés par le P. Pargoire, *loc. cit.* Les autres sont conservées dans les mss du Métokhion du Saint-Sépulcre, notamment dans le ms. *746*.

A la liturgie se rapporte un autre écrit de Syrigos qui se présente comme un document officiel du patriarcat œcuménique adressé à l'Église russe. Au printemps de 1654, un synode de Moscou, présidé par le patriarche Nicon, envoya au patriarcat œcuménique une série de questions relatives à la célébration de la messe en vue de réformer les livres et les rites liturgiques de l'Église russe. Le patriarche de Constantinople, Païsios I[er], répondit officiellement à ces questions, au nombre de vingt-sept, par un document signé de vingt-cinq métropolites, de trois évêques et de onze dignitaires ecclésiastiques. Or, ce document officiel fut rédigé en grec vulgaire par Syrigos en personne, à la demande du patriarche. Nous le savons par les mss, qui donnent cette lettre synodale sous forme de traité intitulé : *Explication de la liturgie* (c'est-à-dire *de la messe*) : Ἐξήγησις συνοπτικὴ τῆς θείας καὶ ἁγίας λειτουργίας, et l'attribuent expressément à notre auteur. Nous le savons surtout par l'original de la *Lettre synodale* envoyée à Nicon, qu'a publié le Russe Troïtskii, en 1881, dans la *Lecture chrétienne*, t. I. Parmi les signataires, aussitôt après les évêques, figure Mélèce Syrigos, « qui a composé cet opuscule sur l'ordre du patriarche Païsios et de son synode ». Rédigé en décembre 1654, l'opuscule ne parvint à Nicon qu'au début de 1655. Le patriarche le fit approuver par le synode de Moscou qui se tint la dernière semaine de mars. Ce document eut dans l'Église russe d'imprévisibles répercussions, car il détermina pour une bonne part la révolte d'une partie de l'Église russe contre les réformes liturgiques de Nicon, révolte connue sous le nom de *raskol*. Cf. l'article Russie, t. XIV, col. 292 sq. L'édition de Troïtskii avait été précédée par celle de l'archimandrite Germain Aphtonidès, dans son ouvrage intitulé : Σύντομος πραγματεία περὶ τοῦ σχίσματος τῶν Ῥασκολνικῶν καὶ περί τινων αἱρέσεων ἐν Ῥωσσίᾳ, Constantinople, 1876, p. 139 sq., et par celle de Papadopoulos-Kérameus, Ἀνεκδότων... τεῦχος πρῶτον, Smyrne, 1880, p. 1-15. Ces deux dernières éditions ne concordent ni entre elles ni avec l'original publié par Troïtskii.

4° *Traductions*. — En dehors de la traduction en grec vulgaire de la *Confession orthodoxe* de Pierre Moghila et de son propre ouvrage contre la confession de Cyrille Lucaris, notre auteur en a exécuté plusieurs autres. En voici la liste :

1. Traduction du latin en grec ancien des dix livres du commentaire d'Origène sur l'Épître aux Romains. On sait que ce commentaire ne nous est parvenu qu'en traduction latine. La traduction de Syrigos est inédite et se trouve dans le ms. *755* du Métokhion du Saint-Sépulcre. — 2. Traduction en grec vulgaire des écrits de Jean Cantacuzène contre l'Islam (quatre apologies et quatre discours contre Mahomet : cf. *P. G.*, t. CLIV, col. 371-692). C'est à l'invitation du hospodar Basile le Loup que Syrigos exécuta ce travail. Il fut commencé (ou terminé) le 1[er] décembre 1635 en Moldavie, suivant l'indication du ms. *196* du Métokhion, un des nombreux mss qui renferment cette traduction, restée inédite. — 3. C'est encore à la demande de Basile le Loup que notre auteur traduisit en grec vulgaire les *Institutes* de Justinien. Il contribua ainsi à la collection de lois traduites du grec en roumain que publia à Iassy, en 1646, le logothète Eustratios sur l'ordre du hospodar. Mais la traduction de Syrigos ne paraît pas avoir vu le jour, malgré l'affirmation contraire de Nicolas Comnène. Papadopouli, *Historia gymnasii Patavini*, t. II, p. 309. — 4. Traduction en grec vulgaire du *Résumé des lois* (νομικὴ ἐπιτομή) des empereurs Léon et Constantin, demandée également par Basile le Loup. Elle est aussi restée inédite, Dosithée est le seul à en parler.

Comme théologien, Mélèce Syrigos appartient à la vieille école byzantine. A la différence de plusieurs théologiens grecs de son temps, il a été très peu influencé par la scolastique occidentale. Dans sa réfutation des erreurs calvinistes de Cyrille Lucar, il s'en tient aux arguments positifs tirés de l'Écriture sainte et de la tradition. Même lorsqu'il emploie certains termes scolastiques, il les vide de tout contenu proprement philosophique et ne s'attache qu'à l'idée dogmatique proprement dite. Le mot *transsubstantiation*, μετουσίωσις, par exemple, n'éveille nullement chez lui l'idée d'accidents eucharistiques au sens philosophique du mot *accident*, mais simplement l'idée du changement des oblats au corps et au sang de Jésus-Christ et de la présence réelle qui en résulte. Il ne voit pas dans l'eucharistie deux choses : un contenant et un contenu, un voile et une réalité cachée sous ce voile : il n'aperçoit que Jésus-Christ présent. Cf. Ἀντίρρησις, édit. Dosithée, fol. 123[b], 138[a].

Les corrections qu'il a introduites dans le catéchisme de Pierre Moghila ne se sont pas bornées à la question de la forme de l'eucharistie et à celle du purgatoire. Elles ont dû porter aussi sur d'autres points moins importants. C'est ainsi qu'à la question CV de la première partie, la reconfirmation des apostats est admise, alors que Pierre Moghila a supprimé dans son *Trebnik* ou *Rituel* l'office de la réconciliation des apostats attribué au patriarche saint Méthode, qui a été interprété par les théologiens byzantins dans le sens d'une véritable réitération du sacrement de confirmation. On peut soupçonner aussi notre théologien d'avoir introduit des formules palamites pour exprimer la nature de la béatitude des élus (p. I, q. 126).

Plus clairement encore que dans la *Confession orthodoxe*, Syrigos nie la doctrine du purgatoire dans l'Ἀντίρρησις : aucun état intermédiaire après la mort. A l'exception du péché contre le Saint-Esprit, tout autre péché peut être remis aux défunts dans l'autre monde avant le jugement dernier par les suffrages des vivants et les prières de l'Église. Notre théologien va jusqu'à affirmer que, si le pauvre Lazare avait intercédé pour le mauvais riche, celui-ci eût été retiré des flammes. La porte de l'enfer ne sera définitivement close qu'après la résurrection générale. C'est à ce moment-là seulement qu'aura lieu la rétribution et que le sort de chacun sera définitivement fixé. Ἀντίρρησις, p. 138-144.

En parlant du sacrement de mariage, il paraît bien faire du prêtre le ministre de ce sacrement. Par contre il enseigne très nettement l'indissolubilité du lien matrimonial : Le mariage légitime, dit-il, ne peut être rompu pour aucune raison : ὁ τοιοῦτος γάμος ἐμποδίζεται νὰ χωρισθῇ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν. Ἀντίρρησις, p. 88-89. Malheureusement la pratique constante de l'Église byzantine et gréco-russe donne un démenti formel à cette très orthodoxe affirmation.

Signalons enfin que Mélèce Syrigos se range parmi les théologiens grecs de la période moderne qui ont nié l'immaculée conception de la sainte Vierge. Aussi bien dans l'*Antirrhesis*, p. 31-32, que dans un sermon sur l'Annonciation prononcé dans sa ville natale, au début de sa carrière de prédicateur, il soumet Marie au péché d'origine et déclare qu'elle n'en fut purifiée qu'au jour de l'Annonciation. La raison qu'il en donne, c'est que Marie a été soumise à la mort, fruit du péché originel. Au demeurant, il sait que la question est discutée même parmi les siens et se garde de présenter son opinion comme l'expression officielle de l'orthodoxie. Cf. ms. *254* du Métokhion du Saint-Sépulcre, fol. 1018-1019, homélie non signalée par le P. Pargoire.

Le P. Pargoire a consacré à Mélèce Syrigos, sa vie et ses écrits, une étude qu'on peut qualifier d'exhaustive et qui a paru après sa mort dans les *Échos d'Orient*, t. XI, p. 264-280, 331-340; t. XII, p. 17-27, 167-175, 281-286, 336-342. La

doctrine du théologien n'y est pas examinée. Parmi les notices antérieures il faut signaler celle de Dosithée en tête de l'édition de l'Ἀντίρρησις, fol. 7, qu'a reproduite E. Legrand, dans sa description de l'édition, *Bibliographie hellénique, XVII*e *siècle*, t. II, Paris, 1894, p. 458 sq. Voir aussi Nicolas Comnène Papadopouli, *Historia gymnasii patavini*, Venise, 1726, t. II, p. 309; N. Zaviras, Νέα Ἑλλάς, éd. G. Kremos, Athènes, 1872, p. 443-448; C. Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 255-260; Papadopoulos-Kérameus, Σημειώσεις περὶ τῶν ὁμιλιῶν Μελετίου τοῦ Συρίγου, dans le Δελτίον τῆς ἐθνολογικῆς καὶ ἱστορικῆς ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος, t. I, 1885, p. 440-447.

M. JUGIE.

SYRRECT Antoine, frère mineur conventuel français du XVe siècle, appelé aussi Sirrect, Syrretus, Sirectus, Syretus. Appartenant à la province monastique de Tours, il enseigna à Paris en 1504. Il est l'auteur d'un ouvrage intitulé soit *Hebdomades formalitatum recentiores secundum Doctorem subtilem ad usum Parisiensem*, soit *Formalitates moderniores de mente clarissimi Doctoris subtilis Scoti*, qui débute : *Circa formalitates Doctoris subtilis Scoti*, s. l., 1484; s. l. n. d., mais vers 1485 (cf. L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. II, 2e partie, Berlin, 1925, p. 328, n. 14 793); Venise, 1489, avec la *Logica* de Nicolas d'Orbelles; *ibid.*, 1493 et 1518, avec le *Tractatus formalitatum in Sirecti Formalitates* d'Antoine Trombetta; *ibid.*, 1501, avec les *Epitomates* d'Étienne Brûlefer et les additions et concordances de Maurice d'Irlande; *ibid.*, 1511 et 1525, avec les ouvrages cités ci-dessus d'É. Brûlefer, A. Trombetta et Maurice d'Irlande, ainsi que les gloses d'Antoine de Fantis, Paris, 1605. Sur ces *Formalitates* furent composées des *Isagogicæ expositiones* par Laurent de Brescia, en 1537; par François de Pitigianis, en 1606; par Jérôme de Pistoie, en 1570. Jean Valloni de Jovenatio, frère mineur observant et lecteur général au couvent S. Maria Nova de Naples, édita *Lectura super Formalitates Scoti compilatas per Antonium Syreti*, Naples, 1533 (cf. *Revue d'hist. francisc.*, t. VI, 1929, p. 444-445). Les *Formalitates*, qui furent imprimées à Ferrare, en 1490, avec les *Quæstiones de tribus principiis rerum naturalium* d'Antoine André, et qui débutent : *Solent doctores investigare utrum illa quæ distinguuntur formaliter distinguantur realiter*, ne sont point celles d'Antoine Syrrect, mais de quelque auteur anonyme, qui les a empruntées à Duns Scot et à François de Meyronnes. Antoine Syrrect édita aussi sous le nom de saint Bonaventure une collection de *Sermones de sanctis*, qui sont en fait du franciscain Conrad de Saxe et qu'Étienne d'Arras avait rassemblés, Paris, 1501.

L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3e éd., Rome, 1906, p. 30; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2e éd., t. I, Rome, 1908, p. 97; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 995.

A. TEETAERT.

SZANTO Étienne, appelé aussi ARATOR, jésuite hongrois (1541-1612). — Originaire du diocèse de Raab, il entra dans la Compagnie de Jésus en 1560, fut professeur de rhétorique dans différents collèges, professeur de philosophie à Gratz, pénitencier à Rome, où il contribua à la fondation du Collège hongrois annexé au Collège germanique, enfin recteur du collège de Varadin (Varazd en Croatie). Il mourut à Olmütz. Le P. Szanto prit part aux controverses religieuses de son temps et s'attira les attaques des fauteurs de nouveautés par un écrit où il démasquait les menées des hérétiques en Hongrie. Deux ministres protestants de Varadin, Pierre Berexasius et Mathias Thoraconymo essayèrent de défendre leurs coreligionnaires en répondant au jésuite. On n'est pas autrement renseigné sur ces polémiques.

La plupart des œuvres du P. Szanto sont restées manuscrites (en hongrois). On en trouvera le détail dans Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. I, col. 506-507, supplément, t. VIII, col. 1682.

M. THOMAS.

SZCZANIECKI Étienne, jésuite polonais (1658-1737). — Entré au noviciat en 1658, il fut tour à tour professeur de grammaire, de lettres, de mathématiques, de philosophie et de théologie. Après avoir occupé les charges de recteur, de provincial de Pologne et de député de sa province à Rome, il mourut à Poznan. Recteur du collège de Kalisz pendant l'invasion des Suédois en 1704, le P. Szczaniecki avait eu à traiter personnellement avec Charles XII et il avait su obtenir que les soldats de ce prince hérétique ne molestassent pas les habitants. Les historiens relatent encore qu'il travailla en 1715 à l'établissement d'une mission à Stamboul.

Une vingtaine d'ouvrages, la plupart en polonais, nous restent de lui. Dans le nombre, signalons des sermons, deux cours de logique et de physique, un livre de conseils pédagogiques, fruit de la longue expérience de l'auteur, et deux traités de controverses avec les luthériens : l'un relatif à l'incarnation (1710), l'autre réfutant un libelle où l'on prétendait démontrer que le pape Benoît XIII approuvait le protestantisme (1727).

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VIII, col. 1743 sq.; Stanislaws Zaleski, *Jesuici w Polsce*, t. III, Lwow, 1902.

M. THOMAS.

Imprimé en France. — LETOUZEY ET ANÉ, 87, Boulevard Raspail, Paris-VI. — 1941.

ADDENDUM

(à la colonne 2625)

STOJKOWICH Jean, est le nom de famille d'un dominicain, plus connu sous le nom de JEAN DE RAGUSE, qui joua un rôle assez considérable au concile de Bâle. — D'origine dalmate, Jean est parisien d'adoption, ayant pris ses grades et finalement celui de maître en théologie à l'université de Paris dans les premières années du xve siècle. On le voit pour la première fois paraître à l'automne de 1422, où il est procureur général des dominicains, à Rome auprès de Martin V. Représentant plus ou moins officiel de l'université de Paris, il obtient du pape, à force d'instances, la bulle de convocation du concile général, qui, d'après le décret *Frequens* de Constance, devait se tenir moins de cinq ans après la clôture de ce dernier concile. Convoquée d'abord à Pavie par la bulle du 23 février 1423, l'assemblée, dont Jean de Raguse ouvrit, en qualité de prédicateur du pape, la première session (23 avril 1423) ne tarda pas à être transférée à Sienne, à cause d'une épidémie qui menaçait Pavie. C'est par le récit de Jean que nous connaissons surtout les destinées de ce concile, dont il a retracé l'histoire dans son *Initium et prosecutio Basileensis concilii*, publié dans les *Monumenta conciliorum generalium sæculi XV*, t. I. En fait pour des raisons multiples, au nombre desquelles Jean signale, avec une particulière âpreté, la défiance de Martin V, le concile de Sienne, ouvert le 22 juin 1423, n'aboutit à rien et fut dissous par les légats pontificaux le 19 février 1424. Il était entendu d'ailleurs que le prochain concile général, prévu comme devant se tenir sept ans après celui-ci, se réunirait à Bâle. La dissolution de l'assemblée appela quelques protestations et Jean fut de ceux qui s'agitèrent à cette occasion.

Dans l'intervalle qui sépare les deux conciles de Sienne et de Bâle, on perd un peu de vue Jean de Raguse. Il a dû séjourner à Rome, comme procureur général de son ordre. Dès 1430, il multiplie les instances pour que soit tenue l'assemblée de Bâle, tant et si bien qu'il est désigné par la Curie comme adjoint du cardinal Julien Cesarini, chargé de présider le concile. Retenu en Allemagne par les préparatifs de la croisade contre les hussites, celui-ci désigne Jean de Raguse et Jean de Palomar (voir ici, t. VIII, col. 796), pour ouvrir l'assemblée (juillet 1431). De ce concile qui devait durer si longtemps Jean de Raguse n'a raconté que les débuts, jusqu'au 19 novembre 1431, dans l'ouvrage cité plus haut. Mais il y joua toujours un rôle considérable. Outre la réforme de l'Église dans son chef et dans ses membres, le concile s'était donné comme but de poursuivre la réduction du schisme de Bohême et la réunion des Grecs à l'Église romaine. A ces deux dernières œuvres Jean de Raguse s'employa activement. Dans son ouvrage *De reductione Bohemorum*, publié dans *Monumenta*, etc., t. I p. 153 sq., il donne sur les tractations relatives à cette affaire des détails précieux. Il ne fit pas partie de l'ambassade envoyée par le concile en Bohême, mais il en suivait de près les démarches. Quand, après les négociations d'Eger (été de 1432), les Tchèques arrivèrent à Bâle pour y soutenir leurs points de vue, Jean fut l'un des docteurs désignés par le concile pour leur répondre. Les discussions commencèrent en janvier 1433. Jean était chargé de répondre aux Tchèques sur la nécessité de la communion *sub utraque specie*. Voir l'argumentation de Jean de Rokyçana, représentant des Tchèques, dans Mansi, *Concil.*, t. XXX, col. 269-316, et la réponse de Jean de Raguse, *ibid.*, t. XXIX, col. 699-868 : *Oratio Joannis de Ragusio, qua respondit per octo dies ad articulum Bohemorum de communione sub utraque*. Commencée le 31 janvier 1433, cette discussion sur le premier article ne se termina que le 11 février. Aux arguments de Jean de Raguse, Rokyçana répliqua du 2 au 10 mars; c'est par la relation de cette deuxième passe d'armes que se termine l'ouvrage de Jean de Raguse cité plus haut, mais nous savons que, le 2 avril et les jours suivants, celui-ci répondit encore à son adversaire. Les députés de Bohême quittèrent Bâle peu après Pâques, pour aller s'entendre avec leurs commettants et revenir devant le concile en juillet. On ne sache pas que Jean de Raguse soit intervenu dans les nouveaux débats qui eurent lieu pour lors et qui aboutirent à la concession du calice aux Tchèques; il ne prit point de part non plus à la mission qui, présidée par Jean de Palomar, alla régler sur place les diverses questions soulevées.

Par contre Jean eut une part importante dans les négociations nouées par le concile avec les Grecs. Au cours de 1433 deux ambassades successives de l'assemblée étaient parties pour Constantinople; en réponse une députation grecque arriva à Bâle en août 1434. Par suite des divisions qui se manifestaient déjà entre le concile et le pape Eugène IV, chacun s'efforçant de tirer les Grecs à soi, c'est seulement en juin 1435 que partirent pour Constantinople les envoyés de Bâle : Jean de Raguse, Henri Menger et Simon Fréron. La relation de cette ambassade par Jean de Raguse est publiée dans Mansi, t. XXXI *a*, col. 248-272; voir aussi, *ibid.*, t. XXIX, col. 651-656, 656-659, 661-665, plusieurs lettres de Jean de Raguse et de Simon Fréron, expédiées de Constantinople (9 et 10 février, 17 novembre 1436). En fait, tandis que Henri Menger repartait pour Bâle le 1er décembre 1435, ses deux compagnons demeuraient dans la capitale. On sait que ce fut surtout la question de savoir où se tiendrait le concile unioniste qui envenima les rapports entre le pape et l'assemblée de Bâle. De Constantinople, Jean essayait de suivre les événements, mais il ne recevait rien d'octobre 1436 à fin juin 1437. A ce moment il recueillait le bruit que le pape et les Bâlois s'étaient mis d'accord sur Florence comme lieu de réunion du concile unioniste. C'était inexact, ou plutôt une minorité seulement de Bâlois s'était ralliée aux vues d'Eugène IV. Quand les représentants de celle-ci débarquèrent à Constantinople (septembre 1437), Jean de Raguse ne fit point d'abord difficulté de leur prêter son concours. Un mois plus tard arrivait la députation de la majorité de Bâle, de plus en plus hostile à Eugène IV. Jean de Raguse comprit qu'il avait été joué; des discussions violentes eurent lieu; Jean se plaignit même de voies de fait. Malgré toute l'activité du dominicain, la cause de Bâle était perdue à Constantinople :

le 27 novembre 1437 le basileus et les dignitaires de l'Église grecque s'embarquaient pour rejoindre à Ferrare, puis à Florence, le concile réuni par Eugène IV. D'après un on-dit, Jean aurait eu à ce moment l'intention de partir pour Jérusalem; cf. N. Valois, *Le pape et le concile*, t. II, p. 80, note 3. Finalement il regagna Bâle, où le concile s'exaspérait dans sa révolte contre Eugène IV.

On a prétendu que Jean de Raguse se serait alors rallié au pape, et l'on a cru qu'il ne différait pas de ce Jean, dit « le Provincial de Lombardie », que l'on voit à Florence à partir de la XVIII[e] session discuter avec les représentants des Grecs et particulièrement avec Marc Eugénicos. Cf. Mansi, *Concil.*, t. XXXI *a*, col. 717 sq. En fait ce Jean le Provincial n'est autre que Jean de Montenero; cf. ici, t. VIII, col. 791. Il est démontré maintenant que Jean de Raguse n'abandonna jamais la cause du concile de Bâle, même quand celui-ci prit l'allure schismatique que l'on sait. Ce fut lui qui, après la mort de l'empereur Sigismond (9 décembre 1437), fut député en Allemagne pour rallier à la cause du concile de Bâle le futur roi des Romains, Albert d'Autriche. En présence de celui-ci il prononça à Vienne, le 14 mai 1438, un long discours où il faisait valoir toutes les raisons, historiques ou théologiques, qui établissaient la supériorité du concile sur le pape. Texte inédit, conservé dans le *Vatic. Reg. lat. 1019*, fol. 335-398, et dans le *Paris. lat. 1445*, fol. 176-313. Le président du concile schismatique de Bâle lui écrivait encore en août 1438, pour stimuler son zèle, cf. N. Valois, *op. cit.*, t. II, p. 160, n. 2, et en décembre de la même année, Jean de Raguse envoyait à ses commettants de Bâle des nouvelles très optimistes sur les dispositions d'Albert. *Monumenta, etc.*, t. III, p. 187. On a conjecturé, non sans raisons plausibles, qu'il fut l'un des promoteurs de la candidature à la tiare d'Amédée VIII de Savoie, élu pape sous le nom de Félix V, le 5 novembre 1439. En fait on sait qu'il séjourna au château de Ripaille à l'été de cette même année et qu'Amédée le retint au nombre de ses conseillers intimes. Félix V le nomma ultérieurement évêque d'Ardžiš dans le Péloponnèse et cardinal. Il n'aura pas survécu longtemps à cette nomination, étant mort, selon toute probabilité, en novembre 1443. Cf. *Monumenta*, t. I, p. XV. Outre les ouvrages publiés ou inédits, déjà signalés, Jean est l'instigateur du traité *Concordantiæ biblicæ vocum indeclinabilium* publié par Jean de Ségovie, cf. ici, t. VIII, col. 817.

Hurter, *Nomenclator*, 3[e] éd., t. II, col. 832-833; Palaćky, dans *Monumenta conciliorum generalium sæculi XV*, ... t. I, p. XIII sq. a rassemblé les éléments d'une biographie; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. VII, *passim;* J. Haller, *Concilium Basileense, Studien und Quellen*, Bâle 1896, t. I, p. 15 sq.; Noël Valois, *Le pape et le concile*, Paris, 1909, voir table au mot *Raguse* (Jean Stojkowich de), t. II, p. 415. Se reporter aussi à l'art. BALE *(Concile de)*, t. II, p. 113.

É. AMANN.

